

۴۸۲

تفسير كشاف

هذا فهرس تفسير الكبير للإمام الرازي واجب التعظيم والتوقير

۳۸۸

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

وقف السلطان السعيد الاعظم والخليفة الخاقان الاكرم الافخم مفيض العدل والاحسان
وموضح احوال الامور بالرشد والعرفان السلطان ابن السلطان السلطان ابو المحاسن
والمكارم عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان ثبت الله دولته الطاهرة وخلد
خلافته الباهرة وانا الداعي لدولته الحاج ابراهيم حنيف
المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لاداء افضل الطاعات واوقفنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم من كل المعاصى والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم نشرع فى ادلة كل الخيرات والمامورات الحمد لله الذى له ما فى السموات
رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات مالك يوم الدين فى ايصال
الابرار فى الدرجات وادخال الفجار فى الدركات اياك نعبد واياك نستعين فى القيام باداء جملة التكليفات اهدنا
الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات صراط الذين انعمت عليهم فى كل الحالات والمقالات غير المغضوب عليهم ولا الضالين
من اهل الجهالات والضلالات والصلوة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والايات وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الايات وسلم
تسليما اما بعد فهذا كتاب يشتمل على بعض شرح ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسال الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه
وان يجعلنا فى الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين قمين وهذا الكتاب مرتب على مقدمة و
كتب اما المقدمة ففيها فصول الفصل الاول فى التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لسانى
فى بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفايسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من
اهل الجهل والغى والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد
والمبانى فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة على البصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول
وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان
المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله عليه الصلاة و
السلام ستفترق امتى على نيف وسبعين فرقة كلهم فى النار الا ملة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقايد الباطلة
والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل فى مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة
بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمائه ومسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوير والنبوات والمعاد والوعد والوعيد و
الاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو اثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل
ذلك انواع الضلالات الحاصلة فى فرق الامة واما فرق غير الامة فهم يقربون من سبعمائة فاذا ضمت انواع ضلالاتهم الى
انواع الضلالات الموجودة فى فرق الامة فى جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات
بلغ المجموع مبلغا عظيما فى العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من
الشىء لا تمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشىء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله
مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية اليقينية واما الاعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ما ورد النهى عنه اما فى القرآن

او فى

او فى الاخبار المتواترة او فى اخبار الاحاديث او فى اجماع الامة او فى القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على
الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لجميعها وجملتها فثبت بهذا الطريق ان قوله اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او
اقل من المسائل المهمة المعتبرة واما قوله جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث النوع الاول انه قد اشتهر عند العلماء
ان لله سبحانه وتعالى الفا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهى موجودة فى الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك
الاسماء مسئلة شريفة عالية ايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل
الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التى يذكر فى نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف النوع الثانى من مباحث هذه الاية ان الباء
فى قوله بسم الله باء الالصاق وهى متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع فى اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد
الوقوف على اقسام الطاعات وهى العقايد الحقة والاعمال الصايبة مع الدلائل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع
ربما زاد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطايف ان قولنا اعوذ بالله اشارة الى نفى ما لا ينبغى من الاعتقادات والعمليات وهذا هو
الترتيب الذى يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح اما قوله جل جلاله الحمد لله فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على
النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم
فى مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين واقلهما فضيلة ومنفعة
هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله تعالى بحكمته فى تخليق بدن الانسان
ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة فى كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة فى
البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن فى خلق الانسان تشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم الى هذه الجملة اثار
حكمة الله تعالى فى تخليق العرش والكرسى واطباق السموات واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص
وكون مخصوص وحيز مخصوص ثم يضم اليها اثار حكم الله تعالى فى تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوان والحيوانات
واصناف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان
كما قال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل واما قوله جل جلاله رب
العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشىء الى الشىء يمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمتضايفين
فمن المحال حصول العلم بكونه ربا للعالمين الا بعد معرفة رب العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهى ثلاثة
اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهى اما بسائط او مركبات اما البسائط فهى الافلاك والكواكب و
الامهات واما المركبات فهى المواليد الثلاثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه
حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم
بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل فى كل واحد منها مثل ما حصل فى هذا العالم من العرش والكرسى
والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة فى اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية
قال ابو العلا المعرى شعر يا ايها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر هنا على الله ماضينا وغابرنا فما لنا
فى نواحى غيره خطر ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التى ذكرناها للمتحيزات تشتمل على الوف الوف من المسائل بل الانسان لو ترك
الكل واراد ان يحيط علمه بعجايب المعادن المتولدة فى ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح
وان يعرف عجايب النباتات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجايب اقسام الحيوان من البهايم والوحوش والطيور والحشرات
لنفد عمره فى اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهى الى غورها كما قال ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر
ما نفدت كلمات الله وهى باسرها واجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين واما قوله جل جلاله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة
عن التخليص عن انواع الافات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الافات فلا يمكن معرفته الا
بعد معرفة اقسام الافات وهى كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على الاقسام
التى يمكن تولدها فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل فى انه تعالى كما انزل اليها الداء فقد خلق لكل واحد منها شفاء ودواء
ثم يتامل فى انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض
فى هذا الباب وجد بحرا لا ساحل له وقد حكى عن جالينوس انه لما صنف كتابه فى منافع اعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر
حكم الله تعالى فى تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرايت فى النوم كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان
الهك يقول لم بخلت على عبادى بذكر اثار حكمتى فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالى قد غلظ فعالجته بكل
ما عرفته فلم ينفع فرايت فى الهيكل كان ملكا نزل من السماء وامرنى بفصد العرق الذى بين الخنصر والبنصر واكثر علاج الطب
فى اوائلها تنتهى الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على

عباده خارجة عن الضبط والاحصاء ○ اما قوله تعالى مالك يوم الدين ○ فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه
كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ○ ومقصده الوصول الى عالم الاخرة لان هناك يحصل الفوز بالباقيات
الصالحات ○ فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجائب في ملكوت الارض والسموات ○ فانظر انه كيف تكون عجائب حال عالم
الاخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر
وهو قسمان ○ بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية ○ اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه
ثم يمكن اعادته مرة اخرى ○ وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس
وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه
المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية ○ واما السمعيات وهي على ثلثة اقسام احدها
الاحوال التي توجد عند قيام القيمة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين
والجسمانيين وثانيها الاحوال التي توجد بعد قيام القيمة وشرح احوال اهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية الخلق
وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملائكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن
الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وثالثها كيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح
احوال الجنة واهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها ○ والاعمال يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل
العقلية والنقلية تبلغ الوفا وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين ○ واما قوله سبحانه اياك نعبد واياك نستعين
فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للامر فما لم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا
على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها
وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه ○ فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ○ ثم ان بعد الفراغ
من المقام المذكور المعلوم لا بد من تفصيل اقسام تلك التكاليف ○ وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في
الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ○ ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة ○ فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى
بحسب الشرائع التي قد كان انزلها الله على الانبياء المتقدمين وهنا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ
خلق الملائكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال
الجوارح اما اقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي اكبر واعظم واجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب
السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة ○ واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها باسرها داخلة تحت قوله
اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والافكار الا الى القليل منها
اما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم ○ فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ○ ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب
المعرفة بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة ○ اما طرق الاستدلال فكانها غير متناهية لانه لا ذرة من
ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الهيته وبعزة عزته وجلال صمديته كما قيل وفي كل شيء له اية تدل على
انه واحد وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ○ ومختلفة في الصفات وهي الالوان والامكنة والاحوال ويستحيل
ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستواء فوجب ان يكون ذلك لتخصيص
مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ○ ثم ذلك الموجود ان لم يكن
حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستواء وان كان عالما قادرا فهو المطلوب ○ واذا
عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والارضين شاهد صادق ومخبر وناطق بوجود الاله القادر الحكيم العليم ○
كان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية من الدلايل الدالة على القدرة
والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل ○ ويمكن ايضا اتصافه بصفات غير
متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار على وجود الصانع الحكيم الرحيم ○ فثبت
بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناهية واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد
من السائرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند
الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة واسرار دقيقة ○ قلما يرتقي اليها افهام
الاكثرين واما قوله جل جلاله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ○ فما اجل هذه المقامات ○ واعظم
مراتب هذه الدرجات ○ ومن وقف على ما ذكرناه من البينات ○ امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات ○ فقد ظهر
بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا نهاية لها ○ وان قول من يقول هذه السورة مشتملة

على عشرة الاف مسئلة كلام خرج لا يليق بافهام السامعين **الفصل الثاني** في تقرير مشرع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل
الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من
انواع الفعل ○ واما الباء في قوله تعالى بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحرف ○ واما قولنا
الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما
نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع
والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة ○ فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل
والحرف اولا وهذه المعرفة لا يحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ عنه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم
المشتق وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ تحت الكلام في ان لفظة الله اسم علم او اسم مشتق
وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق مما ذا ○ ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل
المطلق ثم نذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه ○ ثم نذكر بعده المباحث
المتعلقة بقولنا اعوذ بالله على التخصص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ○ ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه
واحكامه ثم نذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية
المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول **والمرتبة الرابعة** من المراتب ان
نقول الاسم والحرف والفعل انواع ثلثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا
فهاهنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث
عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل
والتحصيل ثم نقول **والمرتبة الخامسة** من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك
يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر
فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب ادخال
النفس وبسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث الى معرفة احوال القلب والرية ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الاول لحركة
الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت ام هو هيئة
موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مجانس مخصوصة في الحلق واللسان و
الاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المجانس ويجب ايضا البحث عن احوال تلك العضلات التي باعتبارها يتمكن الحيوان
من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث هي ان الصوت والحرف كيفيتان محسوستان بحاسة السمع واما الالوان
والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة بحاسة
الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة
بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول **والمرتبة السابعة** من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع
واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس
على الانواع ام لا ثم نقول **والمرتبة الثامنة** ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض
واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول **والمرتبة التاسعة** ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن
والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وفي كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب و
الممكن انه هل هو قول الجنس على انواعه او قول اللوازم على موضوعاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول **والمرتبة
العاشرة** ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الوجود
ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا فهب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان المعلوم مقابلة غير المعلوم
ولكن الشيء ما لم يعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون
غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل
جزئي من جزئيات الموجودات فقد انفتح عليه ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذا
كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة **الفصل الثالث** في تقرير مشرع اخر لتصحيح ما ذكرنا من استنباط
المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحته بوجوه عشرة وكل واحد
من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها ايضا مسئلة بنفسها
ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او ثلثة فتلك الاجوبة الثلاثة ايضا مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا الالفاظ

الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسئلة وذلك ان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية الفضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الاول

في العلوم المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المتعلقة بعلم الاصول والفروع القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجريها وفيه المسائل

المسئلة الاولى اعلم ان اكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه والاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اقل مراتب هذا التركيب ان يكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة تفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاول ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم

المسئلة الثانية في تفسير الكلمة اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعب وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد الشدة والقوة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع فالاول كلم فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني كمل لان الكامل اقوى من الناقص والثالث لكم وهو بمعنى اللكز والشدة في اللكم ظاهرة والرابع مكل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها فاذا كان ذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس ملك يقال ملكت العجين اذا امعنت عجنه واشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها

المسئلة الرابعة لفظ الكلمة قد تستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الكثير الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين احدهما يقال عيسى كلمة الله لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا

لكلمات

لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم

المسئلة السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الست يدل على الحركة والخفة فالاول قول فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني قلو فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البسر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف وكان اسرع الى الحركة ومنه القلولي وهو الخفيف الطائش الثالث وقل الوقل للوعل وذلك لحركته ويقال وقل في الجبل اذا صعد فيه والرابعة ولق يقال ولق يلق اذا اسرع وقرئ اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس لوق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعمل اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس بها مسكة الجبن والمصل والسادس لقو ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسئلة السابعة قال ابن جني واللغة من قوله لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغى يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا وهو حاصل فيه فالاول لغو ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني لوغ ويبحث عنه والثالث غلو ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلو الرابع غول ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس وغل ومنه يقال فلان اوغل في كذا والسادس ولغ يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه والله اعلم

المسئلة الثامنة في اللفظ والاولى ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالى لانا عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فيتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك سببها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز

المسئلة التاسعة العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول عبر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان يتواسط به من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبر لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني عرب ومنه تسمية العرب والعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث برع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد والرابع بعر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس رعب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ربع ومنه الربع لان الانسان ينتقل اليها ومنها والله اعلم

المسئلة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما وكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني من النحويين استبعد قول المتكلمين وما رأيت له في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فههنا حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لما صح ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر في اسم الكلام

المسئلة الحادية عشر تفرع على الخلاف المذكور مسئلة فقهية وهي اول مسائل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل ينعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه ينعقد وقال زفر لا ينعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط ترك الجزاء فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج الملك وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابو حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك والكلام اسم الجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا اذا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان

القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا مجموع الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القول كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما طلقتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع يشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلزم ذلك **المسئلة الثانية عشر** الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحنث في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا **المسئلة الثالثة عشر** لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناول لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا منه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام **المسئلة الرابعة عشر** اذا حصلت اصوات مركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة او الوجع قد يقول اخ وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها انما هي بالطبع لا بالوضع فهل تسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق كانه يقول لق لق وامثال هذه الاصوات هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا **المسئلة الخامسة عشر** قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فيختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة فيختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا بالجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر ۝ قلت لها قفي قالت ق ۝ سمى نطقها بمجرد القاف قولا **المسئلة السادسة عشر** وقال ايضا لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والاراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فنقول هذا قول المعتزلة ولا نقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في جنس هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه **المسئلة السابعة عشر** لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال ابو النجم قالت له الطير تقدم راشدا انك لا ترجع الا حامدا ۝ وقالت له العينان سمعا وطاعة ۝ وحدرتا كالدر لما يثقب ۝ وقال امتلاء الحوض وقال قطني ۝ ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني ۝ قال سل من يدقني ۝ فان الذي ورائي ما خلاني ورأي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ۝ وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين **المسئلة الثامنة عشر** الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني مسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ۝ وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول لا نسلم انهم كانوا كاذبين في القول اللساني قوله اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني ۝ واما الاثر فما نقل ان عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ۝ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ۝ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ۝ واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني **المسئلة التاسعة عشر** هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني **المسئلة العشرون** ههنا الفاظ كثيرة

فاحدها

فاحدها الكلمة ۝ وثانيها الكلام ۝ وثالثها القول ۝ ورابعها اللفظ ۝ وخامسها العبارة ۝ وسادسها الحديث ۝ وقد شرحناها باسرها ۝ وسابعها المنطق ۝ ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق **المسئلة الحادية والعشرون** في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على امرين حدث وزمان ۝ وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وبسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة اللفظ فغلط وجعله صفة المعنى **المسئلة الثانية والعشرون** اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام ۝ احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل ۝ وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزؤه اما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شيء اخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف **المسئلة الثالثة والعشرون** المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ والمعنى مؤلفا وهو كقولك الانسان حيوان وغلام زيد ۝ واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه ۝ واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة ۝ واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهذا محال **المسئلة الرابعة والعشرون** الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما ۝ والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات ۝ والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لا ذاتية ۝ **المسئلة الخامسة والعشرون** قيل ان الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال ابو علي بن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين الجنس والمادة ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون من حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها ۝ والصوت جنس بعيد وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد **المسئلة السادسة والعشرون** قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوا بقولهم ق وع واجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال عي وقي بدليل ان عند التثنية يقال قيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك مقدر اما الواقع فحرف واحد وايضا فنقض بلام التعريف وبنون التنوين وياء الاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة **المسئلة السابعة والعشرون** الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة **المسئلة الثامنة والعشرون** دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لانها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابها انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ويشكل ايضا اختصاص كل انسان باسم علمه المعين والله اعلم **المسئلة التاسعة والعشرون** وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذلك القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل الشيء الرطب والقاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص **المسئلة الثلثون** لا يمكنها القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والقول اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوفيق الله تعالى واما القول فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارات وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل ادم عليه السلام ثم علمها الله ادم عليه السلام **المسئلة الحادية والثلاثون** لا يمكن

القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا
وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع
هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال **المسئلة الثانية والثلثون**
لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية فان تكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفا وبعضها
اصطلاحا **المسئلة الثالثة والثلاثون** اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة موضوعة
لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لهذا المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم
بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم
الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى والمعنى المعين يفيد حصول
الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى يندفع الدور **المسئلة الرابعة والثلاثون** والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل
في المركب لان افادة الالفاظ المفرد لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات
يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك التركيبات فظهر الفرق **المسئلة الخامسة والثلاثون**
للالفاظ دلالات على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني
هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا جسما من بعيد وظنناه صخرة
قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته فظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه
انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان
الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال انسان اخر العالم حادث لزم
كون العالم قديما وقال انسان اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا على المعاني
الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين في هذين الانسانين وذلك لا يتناقض **المسئلة السادسة
والثلاثون** لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به
على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه **المسئلة السابعة والثلاثون** كل معنى كانت الحاجة الى
التعبير عنه اهم وكان وضع اللفظ بازائه اولى مثل معنى الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة
الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زائل واذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل
واجب الحصول **المسئلة الثامنة والثلاثون** المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة
الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب اخر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى
الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الخواص من الناس واذا كان كذلك امتنع ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال
لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية
والقادرية **المسئلة التاسعة والثلاثون** في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة
عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية. فاذا
قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظة تعريف ذلك الامر المتصور **المسئلة
الاربعون** قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة
من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول
احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة لا بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم
الاول فالسبب فيه ان ما به تمتاز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن
ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة
لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ۞ واما
القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال
من هذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما
لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ الموضوعة لها فلا جرم امتنع
تعريفها حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير يمكن تعريف
تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ
المسئلة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع

مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة
مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه
الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها تناسب لحدوث
الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما
توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه يحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات
الكثيرة في مخارج الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات
تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات فوزعت الالفاظ على المعاني من غير
التباين والاشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان
احسن التعريفات في القلوب هو الالفاظ **المسئلة الثانية والاربعون** كمال الانسان في ان تعرف الحق لذاته والخير لاجل
العمل به وجوهر النفس في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكننا اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن
فصار تخليق هذا البدن ما كان يتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح
لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الكريم الحكيم هذا المقصود بان جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج
البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى
وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان
متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية
ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء من
الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقداره على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة
ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ۞ ثم ان المقدر الحكيم والمدبر
الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل العرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع الصوت
في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات
التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة
من بحرها وشعلة من شمسها ۞ فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية **المسئلة الثالثة والاربعون**
ظهر بما قلنا انه لا معنى للكلام اللساني الا جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمير ولو قدرنا
انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها معرفات الى ما في الضمائر لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا فاذا كان كذلك لم
الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة
عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد
من كون الانسان متكلما بهذه الحروف المجردة كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس
فهو صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات **المسئلة الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في
الضمائر والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل
لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا
وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقادات اما بيان ان الطلب النفساني
مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان
الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول ۞
وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه
وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى
مريد الكفر من الكافر ۞ والثاني انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع
بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه
الايمان فوجب ان يكون مدلول الفعل شيئا اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير
للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول
القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني
مغاير للاعتقاد **المسئلة الخامسة والاربعون** مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظة السماء والارض

وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظا المسئلة السادسة والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعها بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه اللازمة والا لزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله المسئلة السابعة والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها منقولة بالتواتر وبعضها بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الان وايضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي للعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة فاذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصل هذه الموارد معلوم بالتواتر اما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وكذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل المسئلة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقائع العظيمة اما التصرفات في الالفاظ وهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كانت حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان والله اعلم واحكم المسئلة التاسعة والاربعون لا شك ان اكثر اللغات منقولة بالاحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصحيح احوالها بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق تارة اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق سقط اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن المسئلة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول احوال تلك الناقلين انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا يفيد الا الظن وايضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرفها اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنا والله اعلم واحكم بالصواب

الباب الثاني

في المباحث المستنبطة من الصوت والحرف واحكامها وفيه مسائل المسئلة الاولى في ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريفه الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط من قارع ومقروع واقول ان ماهيات الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس حتى تعرف المحسوس بل هذا الذي ذكرنا ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته المسئلة الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول النظام من اذكياء الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال انه يقول انه عين ذلك الهواء المسئلة الثالثة قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر المسئلة الرابعة قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فانه امر يحدث شيئا فشيئا بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع تحقيق هذا الى الكيفية العقلية المسئلة الخامسة قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع المسئلة السادسة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت ففيها

ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والضاد وهي لا توجد الا في الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي امور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هي على قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن ان هذه جاءت متوالية كل واحد منها الى الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره المسئلة السابعة الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا او متحركا ولا نريد به حلول السكون والحركة فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت مصوت مخصوص المسئلة الثامنة الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركة ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا المسئلة التاسعة الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال المسئلة العاشرة الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه ممتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والاتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض الوجوه اولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها ممتازة عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم وكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف انما ان كلام الله قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الاول ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماعه هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مخصص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم اخبار في مقابلة البديهيات يكون باطلا المسئلة الحادية عشر اذا قلنا هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلاق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة الحقيقية التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد عليه الصلوة والسلام عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلوة والسلام وكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به ايضا هذه الالفاظ المسئلة الثانية عشر زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه ولهواته فلو قلنا بانها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلام وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله تعالى وغير زائلة عنه وهذا عين ما يقوله الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب المسئلة الثالثة عشر قال الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول ايضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه المسئلة الرابعة عشر قال الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم القرآن قديم هو ان هذا القرآن دل على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمخبرات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى ويقال

لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القران وبين سائر كتبنا المحش والحشو في كونه قديما بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديما وجها اخر فلا بد من بيانه والجواب انا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال فاعلم انا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى لما اخبر ان اقواما اخبروا عن تلك الاكاذيب والمحالات فهذا لا يكون كذبا وانما يمتنع منه الامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن التناقض لا عن الاخبار عن هذه المحالات والسخافات تجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحروف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القران امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرنا والله اعلم

الباب الثاني

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها لكنه يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهي الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في مسئلتين **المسألة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل ولقائل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بانها افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسماء قلنا هذا السؤال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من القسمين المذكورين فاول هذا الاشكال وقد ابطلناه الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف بانه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم الثالث انا قلنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه واقل درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف له ماهية معلومة ممتازة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام **المسألة الثالثة** طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت اتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى اتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقول طاب الوقت واقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعله ظرفا لشيء اخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب كون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه **المسألة الرابعة** في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة ان نقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل **المسألة الخامسة** في تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان ياتي فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث الاسم كلمة تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة والا لقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشيء اخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظة لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة

كذلك مع انها ليست اسماء والثاني ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال او المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى ان الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالفعل والحرف فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التقسيم ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا لم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذلك الموصولات السؤال الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح والاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنحن نريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة فيها على زمان لمسماه واما الاصطباح والاغتباق فجزء الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا قولهم اغتبق يغتبق فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق **المسألة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان تحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف وحرف الجر او في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير او في اخره كحرفي التثنية والجمع والمعنوية فهو كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع **المسألة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء اخر ويمتنع اسناد شيء اخر اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل ذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد السؤال الثاني ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون وجوديا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على هذا المقدار وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان محدثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما والرابع ان على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود اخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سؤالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فني الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان اخر بحسب الوهم الكاذب قلنا ان الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان

معدوماً كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلاً وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوماً في الازل فقولنا كان فعل
فلو اشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد
السؤال وان لم يطابق كان كاذباً ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وهذا يقتضي كون الله زمانياً وهو محال ورابعها انه
ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دل كان تاماً لا ناقصاً لانه متى دل اللفظ على حصول حدث
في زمان معين كان هذا كلاماً تاماً لا ناقصاً وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلاً وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الفاظ دالة
على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال او الاستقبال
ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين الجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء فالثلاثة المذكورة
على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقاً او باطلاً واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي
اقوله واذهب اليه ان لفظة كان تامة مطلقاً الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء
بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء بشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقاً فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق ولفظ كان
ههنا ايضاً معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت في باب النسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما ههنا فكما ان قولنا
كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقاً معناه انه قد حصل موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب قد غفل الاولون عنه
قوله خامساً يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلاً دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادساً الضارب مختص بالحال و
الاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل **المسألة الثامنة** الكلمة اما ان يكون
معناها مستقلاً بالمعلومية او لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتاز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول المستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان
المعين الذي لذلك الاسم او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية **المسألة التاسعة** اذا
قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال فيدل عليه وجهان الاول
انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى شيء منهم وجب ان يمتنع اسناده
الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد
الضرب الى زيد بعينه والجواب عن هذا ان السؤالين يندفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء منهم في
نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل ان يذكره القائل لا يكون الكلام تاماً ولا محتملاً للتصديق والتكذيب وعلى
هذا التقدير فالسؤال زائل **المسألة العاشرة** قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى
يكون المعنى حاصلاً في غيره لزمهم ان يكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفاً وان ارادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك
اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به ثالثاً فلا بد من بيانه واعلم **المسألة الحادية عشرة** التركيبات الممكنة من هذه
الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان
مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان
قولنا يا زيد في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم والفعل
والثاني لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز
تعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله انادي اخبار
عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير له فوجب ان يكون قوله انادي زيداً مغايراً للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي
زيداً مغايراً لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا انادي زيداً كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد ليس خطاباً الا مع المنادى
وقولنا انادي زيداً غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقوله انادي زيداً لا يدل على اختصاصه
بالحال الخامس انه يصح ان يقال انادي زيداً قائماً ولا يصح ان يقال يا زيد قائماً فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول الفرق بين
هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدأ والخبر ما دل عليه قولنا في لان المفهوم من معنى الظرفية
قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان
التقدير زيد استقر في الدار او زيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فيه الاستقرار فكان قولنا فيه
يفيد حصولاً آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام
ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر **المسألة الثانية عشرة** الجملة المركبة اما ان تكون مركبة تركيباً اولاً او ثانياً اما المركبة تركيباً
اولياً فهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط
مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب ان تكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم غير اصيل في ان
يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيباً ثانياً فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة

فالنهار

فالنهار موجود لان قولنا الشمس طالعة جملة وقولنا النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى
فحصل من مجموعهما جملة واحدة **الباب الرابع** في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه التقسيم الاول
الاسم اما ان يكون نفس تصوره مانعاً من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهراً وهو العلم واما ان يكون مضمراً وهو معلوم واما اذا لم
يكن مانعاً من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهي اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية وهو
المشتق كقولنا اسود فان مفهومه انه شيء ما له سواد فثبت بما ذكرنا ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس
والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام النوع الاول احكام الاعلام وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة
اصلاً واقول الحق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى اما ليس الحق انه لا يفيد شيئاً وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني قد
يكون للاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس هذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه
الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين
من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصاً كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص
بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا
فنقول انا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي
كان ذلك علم الجنس واما اذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان
يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسماً غير منصرف
وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث فلم يجدوا شيئاً آخر سوى العلمية فاعتقدوا
كونها علماً لهذا المعنى الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك
الحكم الخاص ۝ ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة
الحكم الرابع انه لما كانت الحاجة الى المخالفة تثبت لاشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص
الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسماً كابراهيم
وموسى وعيسى او لقباً كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له الاسم فقط
او اللقب فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية او الاسم وهو ثلاثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها
ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شوعة وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم
دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصل له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعين ابو براقش الحكم
الثاني الكنية قد تكون بالاضافة الى الآباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالمكنى بالآباء كما يقال للذئب ابو جعدة
وللابيض ابو الجون ۝ واما بالامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل
المنكشف ابن جلا واما البنات فكما يقال للحصاة بنت الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الثالث الاضافة في الكنية قد تكون
مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة
اذا ولدت ولداً ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضاً الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكراً فهو
ابن مخاض وان كان انثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبوناً فاضيف الولد اليها باضافة معلومة ۝ الحكم
الرابع اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافاً او يكون غير مضاف فان لم يكن مضافاً اضيف الاسم الى اللقب فيقال هذا سعيد كرز
وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان يكون الاسم مضافاً فانهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم الخامس
المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب ثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم
ابو عمرو لمن يرجو ولداً يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ولداً جامعاً للفضائل ثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها ان يكون
الرجل انساناً مشهوراً وله اب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف خامسها
اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد التقسيم الثاني للاعلام العلم اما ان
يكون مفرداً كزيد او مركباً من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او من كلمتين بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد
او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تركها بحالها
مثل تأبط شراً وبرق نحره التقسيم الثالث العلم اما ان يكون منقولاً او مرتجلاً فان كان منقولاً فاما ان يكون منقولاً عن لفظ مفيد او
غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولاً عن الاسم او الفعل او الحرف او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون
عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود والمنقول
عن الفعل فاما ان يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او منقولاً عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل

سمية بصيغة من صيغ الحروف وأما المنقول من المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيداً فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو
وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية ببطاطا وأما المرتجل فقد يكون قياسياً مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس
مثل سرحان ونبهان وقد يكون شاذاً قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب التقسيم الرابع الاعلام اما ان تكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين
فاما ان يكون العلم علم الشخص فههنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب ان تعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات
الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التفصيل اما اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم
للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مألوفاً للواضع والاصل في المألوفات الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان والف الشيء بنوعه اتم من الفه
بغير نوعه ويعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج وذاحساً علمين لفرسين وشدقماً وعليان لجملين
وضمران لكلب وكساب لكلبة فاما الاشياء التي لا يألفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها اما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات فهو مثل اسامة
للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة واما القسم الرابع فهو
علم الجنس للمعاني والضابط انا اذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف في اسم ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علماً لما
ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع شيئين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين
والسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان التقسيم الخامس للاعلام علم اسم الجنس قد ينقلب اسم
علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امراً كلياً صالحاً لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل
نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذا السماك فانه مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين والله اعلم

الباب الخامس

في احكام الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وثبت في العلوم العقلية ان المركب مثل البسيط في الجنس
وان البسيط مثل المركب في الفعل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل والقوة فيجب ان تكون اسماء الماهيات المركبة
سابقة على اسماء الماهيات الحكم الثاني اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه
فلو كان اسماً ايضاً مشتقاً لزم اما التسلسل او الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاق الى اسماء موضوعة جامدة والموضوع
غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقاً بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان الذي يعتاده اللغويون
والنحويون من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقاً من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع الحكم الثالث الموجود اما واجب واما
ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور
بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينهما انما يقع بسبب الصفات القائمة بها
فالاسماء الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى به مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في
الاكثر الابلغ واما احكام الاسماء المشتقة فهي كثيرة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان يكون الذات موصوفاً بالمشتق منه
بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا القول في الابق والراجح
الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافراً ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على
ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزائها على الجمع
مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم
الرابع المفهوم من الضارب انه شيء ما له الضرب واما ان ذلك الشيء جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل المسئلة الاولى في لفظ الاعراب وجهان
احدهما ان يكون مأخوذاً من قولهم اعرب الرجل اذا بين ما في ضميره فان الاعراب يوضح المعاني والثاني ان يكون اعرب منقولاً من قولهم عربت
معدته اذا فسدت كان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب بمعنى ازلت عجمته المسئلة الثانية اذا وضع لفظ
لماهية وكانت تلك الماهية مورداً لاحوال مختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورداً لاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية
دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ كان دالاً على اصل الماهية كان اختلاف احواله دالاً على اختلاف الاحوال
المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب المسئلة الثالثة الافعال والحروف
احوال عارضة للماهيات والعوارض لا يعرض لها عوارض اخرى هذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي
الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء المسئلة الرابعة انما اختص الاعراب
بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذوات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود
الحرف الاخير منه فوجب ان يكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني اختلاف
حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة
المسئلة الخامسة الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود

فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المخصوصة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة
المسئلة السادسة اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف
صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة المسئلة
السابعة الحركات اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان
بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فللفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة وللكسرة ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة
وللضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي مشبعة او غير مشبعة وهي ثمانية عشرة والتاسعة عشر المختلسة وهي ما يكون حركة وان لم يتميز
لها في الحس مبدأ وتسمى الحركة المجهولة وبها قرأ ابو عمرو فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم غير ظاهر بها المسئلة الثامنة
لما كان المرجع بالحركة والسكون في الحركة هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان نقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور فان اول حرف اسم المفتاح
بالفارسية وهو كليد لا يعرف ان اوله متحرك او ساكن قال ابن جني حدثني ابو علي قال دخلت بيتاً فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها
قبل فعجبت منها واقمت اياماً وكلمتهم بها فلما فارقت تلك البلاد نسيتها المسئلة التاسعة الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف
تأخراً بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال واشباهها انما تحدث في آخر زمان حبس النفس واول
ارساله وذلك الآن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف
متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لو وجدا معاً لكن الحركة لا تتقدم على الحرف
فبقي ان يكون الحرف متقدماً على الحركة المسئلة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد
واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مططناها
ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوائل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضاً لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء
بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها لكنه يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم
وبالجملة فهب ان ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشر
الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشيء
على ما يحصل بعده محال المسئلة الثانية عشر اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الصلبتين
الواصلتين الى طرفي الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة فانه يكفي فيها عمل ضعيف لتلك
العضلة وكما دلت هذه التشريحية المعالم على ما ذكرناه فالتجربة تظهر ايضاً واعلم ان الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان
يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة المسئلة الثالثة عشر الحركات الثلاث مع السكون ان
كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف المسئلة الرابعة عشر
ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل
في الماهية فالحس يشهد ان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد
انه ليس كذلك المسئلة الخامسة عشر من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولاً ثم رفعهما ثانياً ومن اراد التلفظ
بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث ينتصب بالشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحاً
قوياً والفتح القوي لا يحصل الا بانجرار اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جراً وخفضاً وكسراً لان الانجرار القوي يوجب
الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي وقفاً وسكوناً فعلته ظاهرة المسئلة السادسة عشر منهم من زعم ان الفتح والضم
والكسر والوقف اسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسماء لتلك
الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الثانية اسماء للاحوال الاعرابية فيكون الاربعة الاولى بالنسبة الى
الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع المسئلة السابعة عشر ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤالات
الاول لم سمي الحركات بالمجاري فان الحركة نفسها الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي يسمى ههنا
بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف
فهذا الحرف المصوت انما هو حدث لجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثاني قال المازني غلط
سيبويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري لان المجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز
تسميته بالمجاري بل كان الواجب ان يقال المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تتحرك عند الدرج ولا تتحرك
عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقاً المسئلة الثامنة عشر الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العامل بحركة او
حرف تحقيقاً او تقديراً اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفاً بغيرهما ولا شك ان
ذلك المعقولية حالة موصوفة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف

العوامل فاعلم ان اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة ابدا هو المبني ۞ واما الذي يختلف آخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة
كقولك اخذت المال من الرجل فتفتح النون ۞ ثم تقول اخذت المال من ابيك فتكون ساكنة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان
المفهوم من كلمة من انها لا تقبل الاحوال المختلفة في المعنى ۞ واما القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب
المسئلة التاسعة عشر اقسام الاعراب ثلاثة ۞ الاول بالحركة وهي في امور ثلاثة احدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا من حروف العلة سواء كان
اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل وعلم وثوب ۞ وثانيها ان يكون آخر الكلمة واوا او ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب
الحركات عليه تقول هذا ظبي وعزو ۞ ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسي وعدو لان المدغم يكون ساكنا فيكون الياء من كرسي والواو من عدو
ككون الياء من ظبي والزاء من عزو ۞ وثالثها ان تكون الحركة منقلبة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة ۞ وحينئذ يكون الحرف الاخير ياء فاذا كان
آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون ۞ واما في النصب فان الياء تتحرك بالفتحة قال الله اجيبوا داعي الله
القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في امور ثلاثة ۞ احدها في الاسماء الستة مضافة وكذلك جاء ابوه واخوه وحموه وهنوه وفوه و
ذو مال ۞ ورأيت اباه ومررت باخيه وكذا في البواقي ۞ ثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما ۞ ثالثها التثنية والجمع
تقول جاءني مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين ۞ والقسم الثالث الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون آخرها الفا
ويكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا المسئلة العشرون
اصل الاعراب ان يكون بالحركة لو ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان يجعل الاحوال العارضة للفظ دلايل على الاحوال العارضة للمعنى والعارض للحرف
هو الحركة لا الحرف الثاني ۞ واما الذي جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات المسئلة الحادية والعشرون الاسم المعرب
ويقال له المتمكن وهو نوعان ۞ احدهما ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين
ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في الاسم
اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية
والعدل والجمع الذي ليس على زنته واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث المسئلة الثانية
والعشرون وانما صار اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه
التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات اربع ۞ الاولى في بيان كل واحد منها فرع اما
بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما
ان التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من
تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص
مقصود بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل والفعل الغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع
واما ان الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل واما ان الجمع الذي ليس على
زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع
وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف و
النون في سكران وامثاله يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زائدتان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب
التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر
على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا عن المصدر ۞ المقدمة الثالثة انه لما ثبت ما ذكرناه تبين ان الاسم الموصوف
بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم
الاعراب لما قررناه فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها
من اكثر الوجوه ويمنع من غير اعرابها في بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به المسئلة الثالثة والعشرون
انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بسبب حصول هذه الفرعية زال عنه
ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة
للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسم المسئلة الرابعة والعشرون هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجر اما
ان تترك ساكنة في حال الجر او تحرك والتحريك اولى تنبيها على ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب اولى الحركات لانا
رأينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم ههنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة المسئلة الخامسة
والعشرون اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام واضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمركم ثم قيل السبب فيه
ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف
لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف

واللام والاضافة فيها فيبطل قولهم انها ازالة المشابهة ۞ وايضا الحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على
الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة ۞ والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا في هذه الاسماء فهي وان
ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية تقتضي
قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا العارض معارضا لشيء آخر ضعف المعارض
فعاد المقتضي عاملا عمله ۞ واما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف
والاضافة يضادان التنوين والضدان يتساويان في القوة فلما كان التنوين دليل الكمال في القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف
المسئلة السادسة والعشرون لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه
وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما حكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت
مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت وكذا لا تصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني
فلم يأت الاخفش بمقنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل بقوله مررت بنسوة اربع لانه يكفي في دعوة الشيء الى
حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف لانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقوى الدليل على صحة مذهب سيبويه
انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة اشياء الاول تحقق وزن
الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا ذكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رأيت زيدا رأيته كان
معناه رأيت شخصا مسمى باسم زيد رأيته ومعلوم ان كون شخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل
عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه الاتصاف بالحمرة فانه اذا جعل علما ثم
نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول
يفيد صفة حقيقية والثاني صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرناه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية
الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل بما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير
يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه عند التنكير وصفا الا ان صفته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف
الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال صفة مع انه كان صفة قبل ذلك كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق
واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بصفة كونه
منكرا او الوصف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية ما في الوصفية فقد زال الوصفية فلم يبق سوى
وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا حصل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا
الكلام المسئلة السابعة والعشرون قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم
وهو الاسمية والبناء اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قولهم شعر فما كان حصن ولا
حابس ۞ يفوقان مرداس في المجمع ۞ وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت هو له يفوقان شيخي في مجمع المسئلة الثامنة والعشرون قال
سيبويه ما لا ينصرف تكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات
الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية المسئلة التاسعة والعشرون اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها
علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فانها في حركاتها متساوية للمتبوعات
المسئلة الثلاثون السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة
لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل
اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة بالزيادة في القدر
فيحصل الاعتدال الثاني ان الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو
درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجات المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمة
واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبهه فجعلوا الرفع الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والنصب
الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام ۞
الثالث ان الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل ويستغني عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا
جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك المسئلة الحادية والثلاثون المرفوعات
سبعة الفاعل والمبتدأ والخبر واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في
الرفع الفاعل والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما اصل بنفسه و
احتج القائلون بان نجعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضي الاولية بيان الاول انه

اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرفا ان الضارب من هو والمضروب من هو . اما اذا قلت زيد قايم باسكانهما عرف من
نفس اللفظين ان المبتداء ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو هو واما بيان ان الثاني ان
الرفعية حالة مشتركة بين المبتداء والخبر فلا يكون فهنا دالا له على خصوص كونه خبرا اما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص كونه
فاعلا فثبت ان الرفع للفاعل وان المبتداء لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة حجة سيبويه
انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية : :
والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل المسألة
الثانية والثلاثون المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ومكان لان الفاعل من عرض
ثم وقع ذلك الفعل في شيء اخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء اخر فهذا اضبط القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية
احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولك خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم
لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق اخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله تعالى
يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان اخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله
يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال المسألة الثالثة والثلاثون اختلفوا
في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني
وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو
الفاعل فقط والرابع وهو القول الاخر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين
ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين لا تعلق له بالاخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط الاسم عن
درجة الاعتبار لم يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد
قلنا ذلك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ
الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه واجيب عنه بانه معارض بوجه
اخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة
الخفية والله اعلم

الباب السابع

في اعراب الفعل اعلم ان قوله اعوذ بالله يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل
فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل المسألة الاولى اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلان زيد به ما ذكره علماء الاصول لانا نقول مات
زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين
في زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشيء حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده و
اختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث
هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل لا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول
المسألة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا ما يكون هو مسندا اليه فحصول
ماهية الفعل في الذهن تستلزم حضور شيء يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه متاخر بالرتبة عن المنتقل
عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا
ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوع الذهن على معنى هذا اللفظ
ان يحكم باسناد معنى اخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما
اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك
الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا
زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتداء المسألة الثالثة قالوا الفاعل جزء من الفعل و
المفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون من تواليها في
كلمة واحدة واما نحو ضربك فانهم احتملوا ذلك منها لان التاء زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولك ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان
ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان قاما اظهرت الضمير للفاعل فكذلك اذا قلت زيد ضرب
وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب
لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل المسألة
الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت
غلامه بضرب وكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ان ينوى به غير موقعه واذا كان كذلك فالهاء في قولنا غلامه ضمير قبل الذكر

وامّا قول النابغة ۞ جزى ربه عني عدي بن حاتم ۞ جزاء الكلاب العاديات وقد فعل ۞ فجوابه ان الهاء عايد الى مذكور مقدم وقال
ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عائدة الى عدي خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص واقول الاولى في
تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو
المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الاخر وايضا فالبيان يقال الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من
القابل والفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم
الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل في اللفظ القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو كقولك
ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ورتبة المفعول بعد رتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متاخر في المعنى
والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة
لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر المسألة الخامسة الفاعل قد يكون
مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت ضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فنوى في ضرب فاعلا وجعل
الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فائتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا المسألة السادسة قد يكون الفعل مضمرا يقال
من فعل فنقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره والتقدير ان استجارك احد من المشركين المسألة
السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا
عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان نذكر
فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور
انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين
ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد القسم الثاني
اذا كان الاسم غير منفرد وهو كقولك قام وقعد اخوك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول واما بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت
قام وقعدا اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا اما اذا اعملنا الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو
من فاعل مضمر او مظهر تقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى ۞
حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى حجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب
وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه القسم الثالث
اما اذا اقتضى الفعلان اثرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين
حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى اتوني افرغ عليه قطرا حصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان يكون
الناصب لقوله قطرا اتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير اتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم
يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه
واجاب الكوفيين عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد
وانتم تمنعونه وليس في الاية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع والجار ناصب ثم رجح
الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اهمالهما واعمالهما لا يجوز ولا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى و
احتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل
الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل
الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لا بد له من معمول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل
الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال العامل المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين
مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملنا الاول قلت ضربت وضربني
الزيدين وضربت وضربوني الزيدين المسألة الثامنة قول امرئ القيس بن حجر ۞ فلو ان ما اسعى لادنى معيشة ۞ كفاني ولم اطلب
قليل من المال ۞ ولكنما اسعى لمجد مؤثل ۞ وقد يدرك المجد المؤثل امثالي ۞ قوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان
قوله كفاني موجه الى قليل من المال ۞ وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة
لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا
من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى فلو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير
فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير ۞ القسم الثاني من هذا
الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب

الباب الاول

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل المسئلة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى بان يستعيذ من الشيطان الرجيم لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ بالله كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لانه تعالى ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد فيه ما ذكرناه واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان : وانما امر الله تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدليلين بقدر الامكان المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلوة او غيرها قال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام واظب عليه فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراآت لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع شر الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الآية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه في الام ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول له ان يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة المسئلة السادسة انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واحب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وهو موافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين الآيتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما اول ما نزل جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم قال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من

الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادي المسئلة السابعة التعوذ في الصلاة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما انه للقراءة وعند ابي يوسف انه للصلاة ويتفرع على هذا الوجه فرعان الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام او لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل يتكرر بتكرر الصلاة دل على انها للصلاة لا للقراءة الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر او عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها ههنا المسئلة الثامنة السنة ان يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى روى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن يوم القيمة اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقارئ ارق في الدرج على عدد ما تقرأ من القرآن فمن استوفى قراءة جميع القرآن استولى على اقصى الجنة المسئلة التاسعة اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن باصواتكم المسئلة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها فلهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلوة والسلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف المسئلة الحادية عشر اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام الغليظة ثقيل فوجب نفيه عن هذه اللغة المسئلة الثانية عشر اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان تبقى قراءتها في الصلاة على اصل المنع المسئلة الثالثة عشر اتفق الاكثرون على ان القراآت المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراآت اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراآت وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراآت ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراآت من باب الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء الذي لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قولنا اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قولنا اعوذ بالله اي التجئ الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثاني التصق نفسي بفضل الله ورحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن داره اي بعد فلاجرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان متمردا

كان كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلاً لوجوه مصالح نفسه وسمي شيطاناً واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم
كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون من قبل الله تعالى قال الله تبارك وتعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجماً وحكى الله
تعالى عن والد ابراهيم عليه السلام انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى بقوله الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم
تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوماً لانه تعالى امر
الملائكة برمي الشياطين بالشهب الثواقب طرداً لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شيطان متمرد واما قوله ان الله هو السميع العليم ففيه
وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع
عليها احد فكأن العبد يقول يا من هو على الصفة التي تسمع كل مسموع وتعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه وانت
القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من سائر الاذكار والثاني انه انما
تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال
في حم السجدة انه هو السميع العليم **المسئلة الثانية** في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال
وعمل اما العلم فهو كون العبد عالماً عاجزاً عن جلب المنافع الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر احد سوى الله على دفعه عنه فاذا حصل
هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان
حصول تلك الحالة في القلب توجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريداً
ان يصونه الله عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة الحاصلة في اللسان فهي ان يصير العبد طالباً لهذا المعنى
بلسانه من الله وذلك الطلب هو الاستعاذة وهي قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة
هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه وتعالى عالماً بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان
لا يكون الله عالماً به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثاً ولا بد وان يعلم كونه ايضاً قادراً على جميع الممكنات
والا فربما كان عاجزاً عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم ايضاً كونه جواداً مطلقاً اذ لو كان البخل عليه جائزاً لم يكن في
الاستعاذة فائدة ولا بد ايضاً وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله تعالى ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله تعالى يعينه على مقاصده
لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضاً ان العبد
غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلاً بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف
عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم
بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جداً لان ابراهيم عليه السلام
عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً فبتقدير ان لا يكون الاله عالماً بكل المعلومات قادراً على جميع المقدورات
كان سؤاله سؤالاً لمن لا يسمع ولا يبصر وكان داخلاً تحت ما جعله ابراهيم عليه السلام عيباً على ابيه واما علم العبد بحال نفسه
فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضاً انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية
لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد
شاهداً لها متيقناً فيها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه
اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزاً عن تحصيل مصالح نفسه
في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الانسان اما العلم واما العمل وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة
في تحصيله الى الاستعاذة بالله وفي الاحتراز عن حصول هذه الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا رأينا من الاكياس
المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علماً يقيناً وبرهاناً جلياً ثم بعد انقضاء اعمارهم
جاء بعدهم من تنبه بوجوه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب
لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلو لم يكن اعانة الله وفضله وارشاده فمن الذي يخلص
سفينة فكره من امواج الضلالات ودياجير الظلمات الحجة الثانية ان كل واحد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد
الصحيح وان احداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب مشيئته وارادته لوجب كون الكل محققين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك
بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات
الحجة الثالثة ان القضية التي يتوقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينهما الحد الاوسط
فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضراً في عقله كان القياس منعقداً والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفاً في تلك القضية
بل يكون جازماً بها وقد فرضناه متوقفاً فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا
يمكنه فالاول باطل لانه ان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه

فحينئذ

فحينئذ يكون عاجزاً عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة و
الدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة
غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه
ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضاً كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن يشبه الجحيم وكما
انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية
السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك
بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب
وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا علمت ذلك ظهر انه مع كثرة هذه العوائق والعلائق البدنية
لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله
وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدأ كل لحظة
ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان احدهما اللذات
الحسية والثاني الخيالية وهي لذة الرياسة ولكل واحد من هذين القسمين ان الانسان ان لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يتناولها
لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ
بها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة
الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزاً بالمطالب كان اعظم حرصاً واشد رغبة في تحصيل
الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها
فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر
لعباده فيقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرنا قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله تعالى واستعينوا
بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب
الالهية انا الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولانحينه من قربي ولابعدنه
من وصلي ولاجعلنه متفكراً حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري
وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني **المسئلة الثالثة** في الاستعاذة كيف يصح على مذهب الجبر ومذهب
القدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلاً لتلك الاستعاذة
ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلاً لان تحصيل الحاصل محال وايضاً فاذا خلقه الله تعالى في العبد امتنع دفعه واذا لم
يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجداً لافعال نفسه والثاني انما تحسن الاستعاذة بالله تعالى اذا لم يكن الله
خالقاً للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ
بالله من الله في عين ما يفعله الله والثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بخلق
الله تعالى وقضائه وحكمه وجب ان يقال ان العبد كان راضياً بها لما ثبت بالاجماع ان الرضى بقضاء الله واجب الرابع ان الاستعاذة
بالله من الشيطان الرجيم انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلاً للشيطان اما اذا كانت فعلاً لله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر
البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان
يقول اذا كنت ما فعلت شيئاً اصلاً وانت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي
ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما جعل عليكم
في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية فكيف يجوز في حكمتك وقدرتك ان تذمني وتلعنني السادس لم جعلني رجيماً
ملعوناً بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما
الله يريد ظلماً للعباد فكيف يليق هذا بك قال فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر
بل اقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل
الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على
هذا التقدير فكيف تعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من
وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معاً فان كان الاول فالجبر لازم وان
كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول ففاعل ذلك المرجح ان كان هو
العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يصير الفعل

ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال رجحان احد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل
من وجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجح احد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح والثاني ان هذا التقدير يكون
ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما
اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه
يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال فكان كلما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه
ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يطلب منعا بالنهي والتحذير او على سبيل الجبر والقهر اما الاول فقد
فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشياطين
مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى
فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله تعالى باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف
ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السؤال بان
فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح
يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان
جانب الوجود رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك يبطل القول
بالاعتزال وان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله
محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع
منه افساد العبد او لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما
ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله تعالى قد لا يريد ما هو اصلاح حال
العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل
الشر والخير معا فان كان الاول فهذا جبره على الشر وذلك يقدح في قولهم ان الله تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني و
هو انه قادر على فعل الشر والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على الشر الا
لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة
الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا وقع الشيطان في
المعاصي فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط
على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا لعباده الوجه
الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان اللاوقوع كان ممتنع
الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الا ان ينكشف
للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من
عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك الركن الثاني في المستعاذ به واعلم ان هذا ورد
في القرآن والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم
بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث
يمتنع ان يعرض له عائق او مانع ولا شك انه لا تحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة وبالمشيئة النافذة
وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما يحصل
تكونها وخروجها الى الفعل دفعة واذا كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحروف التي لا توجد الا في الآن الذي لا ينقسم
فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علوم المعقولات ان عالم الارواح مستول على عالم الاجسام وانها هي
المدبرات لامور هذا العالم كما قال الله تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح
العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح
العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات
الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله تعالى لم يستعذ
الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله بالله كما قال عليه الصلاة والسلام
اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان تكون لطلب وهرب وذلك

اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله
ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه الصلاة والسلام لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قل اعوذ امر منه لعباده ان يقولوا ذلك
وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب
ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله
تعالى خلعتي السلام والبركات وهو قوله قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكي عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما
راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتي صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث
قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له
سجدا والرابع حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته
والخامس ان القوم لما فرحوا بالقتل قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون وقال في آية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن
بيوم الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم السادس ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من
الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا والسابع ان مريم عليها السلام لما
رأت جبريل عليه السلام في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا زكيا من غير اب
وتبرئة الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله تعالى امر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة
مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الناس والتاسع قال
في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم
السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله
انه هو السميع العليم فهذه الآيات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شياطين الجن والانس
واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم واغرقا فيه فقال عليه الصلاة
والسلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه
الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه يمكنه ان يعرف ذلك القليل الا بالعقل وعند
الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لا يكون على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا المعنى ما نعاه من الاقدام
على تلك الافعال وتلك الاقوال وحامله على ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني
ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه او من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله تعالى فان كان الحق من جانبي
فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله
الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة شديدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان الله العالم اقوى
واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى لي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا احضر في عقله هذا
المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان
تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله تعالى
والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا و
من قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها و
الآيات الثلاث مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث
روي عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكا يذود عنه الشيطان قلت و
السبب فيه انه لما قرأ اعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره
به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان
والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق
لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص
الجسمانية وان السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر
الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة

فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هو قوله
كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء ○ الخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون
فانها لم تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه ○ والخبر السادس عن ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين عليهما السلام ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من شر كل شيطان
وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابراهيم يعوذ بها اسمعيل واسحق ○ والخبر السابع انه عليه الصلاة والسلام كان يعظم امر
الاستعاذة حتى انه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام عذت بمعاذ فالحقي باهلك
واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا يلتفت الى القايل وانما يلتفت الى القول فلما ذكرت تلك المرأة اعوذ بالله
بقي قلب الرسول مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا ○ والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب
مملوكا فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه الصلاة والسلام عائذ الله احق
ان يمسك عنه فقال فاني اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه الصلاة والسلام اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع
وجهك سفع النار ○ والخبر التاسع قال يزيد سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت ○ والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام اعوذ
برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقابك واعوذ بك منك ○ الركن الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو
الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله تعالى
كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات المسألة الاولى
اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين ○ واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول
اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص كثيفة جسمانية تجيء وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول المحصل فيه
قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة ○ و
القول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم ان
هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون ○ وتليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة
الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة
كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار
والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية
والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين
من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه ○
الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما لطيفا او كثيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما
قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة
ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان
خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق عند هبوب الرياح
العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ○ ولما
بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن ○ والحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين
للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة
ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا
الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن عني بتلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية
كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقايق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا ○
الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة هذه الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء
فانا اذا كنا لا نرى صورة وما سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها ○ والذين يقولون انا ابصرناها او سمعنا اصواتها

فهم المجانين الذين يتخيلون الاشياء بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم رأوها والكذابون المخرقون فاما اثبات هذه الاشياء
بواسطة اخبار الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها
لجاز ان يقال كلما اتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا ○ مثاله
اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانس فلم لا يجوز ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ○ ولم لا
ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ○ ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها
لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام ○ واما
هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى
العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذا جملة منكري الجن والشياطين والجواب عن الشبهة
الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول
فالاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية
وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة
لتلك النفس المفارقة فحينئذ تحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه
المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللايقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما
وان كانت النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء ○ الفرقة
الثانية الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك
الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة
النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها
على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان ○ الفرقة الثالثة وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية لكنهم اثبتوا الارواح المجردة
الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح قاهرة عالية قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا
فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب
ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى ذلك الاثر
الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب
الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك تنبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية
تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفايضة
من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون
هذه القوى كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء
هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها
وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طايفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طايفة اخرى فتكون النفوس
المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس
المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طايفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي
تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الروح
الفلكية بالنسبة الى تلك الطايفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها
على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية
قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات
فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا
في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات تمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل
لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي
عليهما فههنا شيء واحد هو مدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا يقوى على
ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك
الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات

الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين زعموا
ان الجن اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه
الاعراض والاشياء المختلفة الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة
وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام
لطيفة نفاذة حية عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام
تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها ۝ اليس ان الفلاسفة قالوا
ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة
وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين
والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال لها احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز القول الى المصير بابطالها واما الجواب عن الشبهة
الثانية لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد فكل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فبقي هذا الامر في حيز
الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام
وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات **المسئلة الثانية** اعلم ان القرآن
والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين. اما القرآن فآيات الآية الاولى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي
ولوا الى قومهم منذرين ۝ قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم ۝
وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم ۝ والآية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان
والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمن عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات
وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد ۝ وقال تعالى ولسليمن الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه
باذن ربه ۝ والآية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا ۝
والآية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد ۝ واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول
روى مالك في الموطأ عن صيفي بن افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره
حتى قضى صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فاذا هي حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار
الى بيت في الدار فقال اترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى
امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت المرأة ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه
فركز الرمح فيها فاضطربت الحية في رأس الرمح وخر الفتى فما يدرى ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية ۝ فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان ۝ والخبر الثاني روى
في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال
جبريل عليه السلام الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر
ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار
ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن ۝ الخبر الثالث روى مالك ايضا في الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ
بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ما قد علمت منها وما
لم اعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ ۝ والخبر الرابع روى مالك ايضا ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع في منامي فقال له
قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون ۝ والخبر الخامس ما اشتهر
وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام ۝ والخبر السادس روى القاضي
ابو بكر في الهداية ان عيسى عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية واضع
رأسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس فاذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه ۝ والخبر السابع قوله عليه الصلاة والسلام ان الشيطان ليجري
من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم
وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف **المسئلة الثالثة** في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان
خلقناه من قبل من نار السموم ۝ وقال تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة في النار
غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني بقرت بطن
قرد وادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ۝ ونقول اطبق الاطباء على ان الحياة لا تحصل الا
بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات **المسئلة الرابعة** ذكروا

قوله فانهم لم يسمعوا بالجن ۝ الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة
للانسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله اتخذوا ايمانهم
جنة اي وقاية وسترا ۝ واعلم ان على هذا القول يلزم ان تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال هذا من باب تقييد المطلق
بسبب العرف والقول الثاني انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول الاول اقوى **المسئلة الخامسة** اعلم
ان طوائف المكلفين اربعة ۝ الملائكة والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان
جنس والفرس جنس آخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن **المسئلة السادسة** المشهور ان الجن لهم قدرة على
النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه ۝ الاول ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني
فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف
له نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم ايضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه الصلاة والسلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم اما المنكرون فقد احتجوا
بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان
الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل والثاني لا شك ان الانبياء والعلماء والمحققين يدعون الناس الى لعن الشياطين
والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال
الشر والبلاء اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم اشد من تضرر كل واحد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل ۝
المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين
فانهم ياكلون ويشربون قال عليه الصلاة والسلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال تعالى
افتتخذونه وذريته اولياء من دوني **المسئلة الثامنة** في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن
الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من
ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت
السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه تمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين
في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه
وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل داخل البدن لصار
كانه نفذت النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع
باعظم الوجوه اليهم ليظهروا انواع الفسق فلا نجد منه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا نجد من صداقتهم
نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام
لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم من ايذاء علماء البشر ۝ وعن
الثالث لما جاز ان يقول الله تعالى للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله ههنا ۝ وعن الرابع ان الشياطين
مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض **المسئلة التاسعة** في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الغزالي
في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف يرمى اليه السهام من كل جانب او
مثل مرآة منصوبة يجتاز عليها الاشخاص فيتراءى فيها صورة بعد صورة او مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة
واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة و
الغضب والاخلاق المركبة من مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب
حصل من تلك الاحوال آثار في القلب واما اذا منع الانسان من الادراكات الظاهرة والخيالات الحاصلة في النفس تبقى ۝ و
ينتقل الخيال من شيء الى شيء بحسب انتقال الخيال فينتقل القلب من حال الى حال والقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص
الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التجدد و
اما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للقلب للارادات
والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما
ينفع اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا
ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص كلام
كلام الشيخ الغزالي فقد حذفنا التطويلات منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الكلام دائر على المقصود
الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من مقدمات ۝ المقدمة الاولى لا شك ان ههنا

مطلوبا ومهروبا . وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه
لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته ووجود شيء يكون مطلوبا لذاته
ووجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته ۞ والمقدمة الثانية ان الاستقراء يدل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالعرض
ما يكون وسيلة لهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما ۞ المقدمة الثالثة ان الذي عند كل قوة
من القوى النفسانية شيء اخر فالذي عند القوة الباصرة شيء والذي عند القوة السامعة شيء اخر والذي عند القوة الشهوانية شيء
ثالث والذي عند القوة الغضبية شيء رابع والذي عند القوى العاقلة شيء خامس ۞ والمقدمة الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت
موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا
او مؤلما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا او مؤلما وقع في الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مؤلما والاعتقاد
ترتب على هذا العلم وقع في الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا يكون لذيذا لم يحصل في
القلب لا رغبة عن الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله ۞ المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا
حصل العلم خاليا عن المعارض فاما اذا حصل هذا المعارض لم يكن يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا
انما يؤثر في الاقدام على تناوله مطلوبا لنا وله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا
يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال اخر هذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه و
قد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما تقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم اخر اعظم منه او يتوصل
الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرناه ان اعتقاد كونه لذيذا او مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد
عن المعارض . المقدمة السادسة في بيان ان التقرير الذي بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا
عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل وللترك فامتنع
صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الفعل الا الضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها
لذيذة او مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد من انتهائه الى علوم وادراكات
وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم ۞ واما السبب القوي وهو ان الله تعالى
خلق تلك الاعتقادات او العلوم في القلب فهذا ملخص الكلام فان العقل يشهد عن الحلول اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشياطين
ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى
لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادات من لوازم حصول الشعور بكون ذلك
الشيء لذيذا او مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب بيان كل واحد
منها فاستلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا
فان اذا احس بالشيء عرف كونه ملائما او منافرا واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل
الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك
المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل
بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا
تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال . والجواب ان كلما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا
ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان
الخارجي ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
الا انه بقي للقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان
اخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان اخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه
لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد من محدث وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى
فهذا غاية الكلام في البحث الدقيق العميق وكان حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة وهو قوله واعوذ بك منك المسئلة
الحادية عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواردت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه
اصواتا خفية وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس
في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة
عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما اذا تخيلنا صورة الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل
والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصور المرتسمة في المرآة فاذا تخيلنا

صورة الفلك والشمس والقمر في المرآة فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشياء بل امثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات
فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول الجمهور من الفلاسفة والقائلون يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف
والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمات في الماهية اولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف والاصوات
والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء اخر مخالف
للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا صور هذه المرئيات وكيف نجد من انفسنا هذه الكلمات و
العبارات وحدانا لا شك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة ۞ واما
الجمهور الاعظم من اهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات خفية واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا
فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان اخر واما شيء روحاني مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى ذهن هذا
الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن والشياطين او الملك واما ان يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى ۞ اما القسم الاول
وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل بخيال الانسان يكون قادرا على تركه فلو كان حصول
هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها وتركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها او حاول
تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ۞ واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان اخر فهو
ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو انها من فعل الجن والملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل
القبائح فلا يليق بمذهبهم ان يقولوا هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه
لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون العالم الهان احدهما خير وعسكره
الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شيء في هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال
الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل
فاسد على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسئلة الثانية عشر من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة
على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال لا قدرة لها
على شيء من هذه الاحوال ۞ اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله تعالى فبطل هذه المذاهب
كلها بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا على ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا
قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشياطين جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات
ثلاث . المقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه
المقدمة شبهة فضلا عن حجة ۞ واما المقدمة الثانية وهو قولهم الجسم اما ان يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة
متماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام ۞ واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه
القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة
مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده
فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة المسئلة الثالثة عشر اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه انهم بقوا في
خدمة سليمان عليه السلام وفي حبسه يعملون بين يديه وهم ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم
يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات او يقرب منها ويتلقى بعض تلك الغيوب عن السنة الملائكة ۞
ومنهم من قال لهم طرق اخر في معرفة الغيوب لا يعلمها الا الله تعالى واعلم ان فتح الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون و
الحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى ۞ الركن الخامس من اركان مباحث الاستعاذة والمطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا
ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله اعوذ
بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكانها امور غير متناهية ونحن ننبه على معاقدها فنقول الشرور اما ان تكون من باب
الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان ۞ اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة
واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية وكل واحد منها يمكن ان يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا فاسدا خطاء
ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون من هذه الامة وسبعمائة واكثر خارج هذه الامة ۞
فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية
ومنها ما يفيد المضار الدنيوية واما المضار الدينية فكل ما نهى الله عز وجل عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كلها متعذر
وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة
والعمى وانواعها تقرب ان تكون غير متناهية فقوله اعوذ بالله يتناول كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول ثلاثة

اقسام كل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية
فالعبد يستعيذ منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت انواع التكاليف كثيرة
جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والمخافات والآفات ولما كانت اقسامها
وانواعها غير متناهية كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد
من الاعضاء انواعا من الآلام والاسقام ويجب على العاقل اذا اراد ان يقول اعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة
وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا
حد لها ولا عد في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجئ الى
القادر على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الآفات والمخافات
ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب **الباب الثالث** في اللطائف المستنبطة من قولنا
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الاولى** قوله اعوذ بالله عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا هو طريق المتعين
فاول الامر لان في اول الامر لا طريق الى معرفته الا بان يستدل باحتياج الخلق الى وجود العزيز الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة
التامة وانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام للحق فقول العبد اعوذ اقرار على نفسه بالفقر
والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة
فلا دافع للآفات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سواه فيشاهد في هذا
الفرار قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ فاذا وصل الى عتبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد
قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله **النكتة الثانية** ان قوله اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل
على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ومن الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه عرف ربه
والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن
عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال **النكتة الثالثة** ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك
هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعات فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت
الاستعاذة الى تقديم استعاذة اخرى عليها ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن
في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له
وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية
الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الرابعة** ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك
ثم ان اجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته
وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته من المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان
في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذا الحكم اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة **النكتة
الخامسة** الشيطان عدو الانسان كما قال الله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ۝ والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته
ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل الى
الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار منه هو قوله اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ۝ والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم **النكتة السادسة** قال الله تعالى
لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله
حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله **النكتة السابعة** قال ارباب الاشارات لك عدوان
احدهما ظاهر والآخر باطن وانت مأمور بمجاهدتهما قال الله تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ۝ وقال في العدو الباطن
ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة آلاف
من الملائكة مسومين ۝ واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ۝ وايضا فمحاربة
العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففي متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة ففي الدين واليقين
وايضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا مأجورين والعدو الباطن ان غلبنا كنا مفتونين وايضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا
ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا ان يقول العبد بقلبه ولسانه
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الثامنة** ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا
زاهرة الا وقلب المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوقها لان المرآة اذا عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب

المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية
ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام قال القبر روضة من
رياض الجنة وما ذاك الا انه صار مكان عبد صالح عارف لذات الله وصفاته ميت فاذا كان القلب سريرا لمعرفة الله وعرشا لالهيته
وجب ان يكون القلب اشرف البقاع الثاني قال الله تعالى يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه
فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق
عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت
قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي ولكنك ما انصفتني فهل رأيت
جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد
ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له اخرج منها مذموما مدحورا فاخرجت عدوك
قبل نزولك واما انت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة فكيف يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد
ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية
الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ۝ فان قيل فاذا
القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه قلنا قال اهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انا الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك
ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة
قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة التاسعة** كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شيء تكدر
ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة في الظاهر مقرا بالمعنى وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك
آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وانت توافقه
في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة العاشرة** اما نظرت
الى قصة ابيك فانه اقسم انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة الامر انه سعى في اخراجه من الجنة واما في حقك فانه اقسم بانه يضلك و
يغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ۝ الا عبادك منهم المخلصين ۝ واذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه ناصحه فكيف
تكون معاملته مع من اقسم انه يضله ويغويه **النكتة الحادية عشرة** انما قال اعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لان هذا
الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا
عليما حكيما فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق
يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير
كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهى
عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهنا يحصل
الزجر الكامل فاذا قال اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام
النكتة الثانية عشرة لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك
لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة واذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبان لا يرضى بجوار عين المعصية
اولى **النكتة الثالثة عشرة** الشيطان اسم والرجيم صفة وانه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا
الشيطان بقي في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل ما يسوءنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس
معك هذا الشيطان لحظة واحدة لالقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ۝
النكتة الرابعة عشرة لقائل ان يقول لم لم يقل اعوذ بالملائكة مع ان ادون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر
هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى جوابه كانه تعالى يقول عبدي انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من
حيث لا ترونهم ۝ وانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم ولا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان وهو الله تعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
النكتة الخامسة عشرة ادخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما
كان اشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه
ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك خرج من المسجد فاتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق به فوثبت
زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال رأيت
السبعين فجاءت امهم وهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصي برضى هذا الشيطان والراضي
يجري مجرى الفاعل له وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمسألة الشرعية ۝ فانه عند ابي حنيفة رضي الله عنه قراءة الامام قراءة

المقتدي من حيث رضي بها وسكت عنه النكتة السادسة عشر الشيطان من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب
قال الله تعالى واسجد واقترب ۝ والله قريب منك قال الله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب ۝ واما الرجيم فهو المرجوم لكونه مرميا بسهم اللعن
والشقاق واما انت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا
موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعلم انه جعلك قريبا لا
يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته النكتة السابعة عشر قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ واما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ
فيها والحكمة فيه ان العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر
كلاما نزل من رب طيب طاهر النكتة الثامنة عشر كانه تعالى يقول انه شيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى
الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وانت غافل قال الله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم ۝ فعلى هذا
لك عدو غايب ولك حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره ۝ واذا قصدك العدو الغايب فافزع الى الحبيب الغالب

الباب الرابع

في المسائل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المسئلة الاولى فرق
بين ان نقول اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثانية يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا بينا
ان الثاني اكمل وايضا جاء قوله الحمد لله وجاء قوله فلله الحمد واما ههنا فقد جاء قوله اعوذ بالله وما جاء قوله بالله اعوذ فما الفرق المسئلة الثانية
قوله اعوذ بالله لفظة الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله
اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وعلى هذا التقدير لا فائدة فيه انما الفائدة في ان يعيذه فما السبب في انه
قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال الله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ۝ واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم ۝ كان العبد يقول انا مع لوازم الانسانية ونقص البشرية رعيت عهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم
وغاية الفضل والرحمة اولى بان توفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم المسئلة الثالثة اعوذ فعل مضارع وهو
يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما او مجاز والحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف ۝
المسئلة الرابعة لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي المسئلة الخامسة كيف المشابهة بين المضارع وبين
الاسم المسئلة السادسة كيف العامل فيه ولا شك انه مفعول فما هو المسئلة السابعة قوله اعوذ يدل على ان العبد يستعيذ في الحال
وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه باقية في الجنة المسئلة الثامنة اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قراءته
اما المباحث المتعلقة فالباء في قوله اعوذ بالله فهي كثيرة الباء في قوله بالله للالصاق وفيه مسائل المسئلة الاولى البصريون يسمون باء الالصاق
والكوفيون يسمونه باء الالة وتسميه قوم باء التضمين وعلم ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق
ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الالة لكونه داخلا على الشيء الذي
هو الالة المسئلة الثانية اتفقوا على انه لا بد من اضمار الفعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم
وذلك يدل على ان هذا الحرف يتعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لا فعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه
فكذا ههنا ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره على اسم الله اي سر على اسم الله المسئلة الثالثة لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في
هذا المقام افصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب
الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله اكبر
ولم يقل انه اكبر من الشيء الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا ههنا المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذا الباء عمل
الا الكسر فكسرت لهذا السبب. فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام
الاسم وهو في العمل ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان كالاسم قويا المسئلة الخامسة الباء قد تكون اصلية لقوله تعالى
قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زائدة وهي على اربعة اوجه احدها الالصاق وهي قوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها التبعيض
عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها لتاكيد النفي كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها التعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي
اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في قال حل باعدائك ما حل بي اي حل في اعدائك واما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء
الالصاق المسئلة السادسة قال بعضهم الباء في قوله فامسحوا برؤسكم زائدة والتقدير فامسحوا رؤسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها
تفيد التبعيض حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول اما ان يكون هذه الباء لغوا او مفيدا فالاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين
واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من كلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة وكل من قال
ذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض الثاني ان الفرق بين قوله مسحت يدي في المنديل وبين قوله مسحت يدي بالمنديل يكفي في صدقه ما اذا
مسح يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال ان الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان
الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يعتبر اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الرأس وهذا

هو

هو قول الشافعي رضي الله عنه والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد
كافيا في التيمم وعند الشافعي لا بد من الاتمام ولكنا نجيب فنقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا عند الشافعي
رضي الله عنه الزيادة على النص ليست نسخا فاوجبنا الاتمام لسائر الدلائل وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا
بالقدر المذكور في هذا النص المسئلة السابعة فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل احدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامرأته انت
طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشيئة الله يقع لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك قوله انت
طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا
بد من الفرق وثانيها في كتاب الايمان لو قال ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانها تحتاج في كل مرة الى الاذن ولو قال ان خرجت
الا ان اذن لك فاذن مرة كفى ولا بد من الفرق فان قلتها لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك
ان الباء ههنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا على الف فطلقت نفسها
لم يقع شيء عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الالف ثم ههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء
ا قال ابو حنيفة رضي الله عنه الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط
وعلى هذا الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس
لم يصح والفرق في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر مثمنا لا يجوز ب قال الشافعي رضي الله عنه اذا قال
بعتك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين ج قال الشافعي قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين
انفسهم باموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ا ومن اصول الفقه الباء تدل على السببية قال تعالى ذلك بانهم شاقوا الله فههنا
الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب ب انا قلنا
الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية ولام السببية لا بد من بيانه ج الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه
فانه لا بد من بيان ان هذه الباء بماذا تتعلق وكذلك البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في
الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله قلت
لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء باء الالصاق فهي تلصق العبد بالرب وهو كمال المقصود ۝ النوع الثالث
من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين احدهما الباء وثانيهما لفظة من فنقول في لفظة من مباحث
انك تقول اخذت المال من ابنك فتكسر النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فههنا اختلف اخر هذه الكلمة وانما اختلف
لاختلاف دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فههنا اختلف اخر هذه الكلمة لا لاختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على
استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة
ج قال المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال اخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة عليه د انكر بعضهم كونها
زائدة واما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة فكانه يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد
غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره و قال الشيطان ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم
وفيه سؤالان الاول لم خص الاولين بلفظ والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لم ذكر الشيطان بلفظ من في مقام الاستعاذة
بلفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولم يقل اعوذ بالله عن الشيطان ۝ النوع الرابع من مباحث هذا الباب ا الشيطان مبالغة في
الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا
فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا يشبه قول الثنوية الذين يقولون ان الله
وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل يفر من هذا الشرير الى هذا الخير
ب الاله هل هو كريم رحيم فان كان كريما رحيما فاي فائدة في الرجوع اليه بالاستعاذة من شر الشيطان ج الملائكة في السموات هل
يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان د اهل الجنة في الجنة هل يقولون
اعوذ بالله ه الانبياء والصديقون لم يقولون اعوذ بالله مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين و الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم فانما الانسان هو الذي القى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه اهم واولى
من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

الكتاب الاول

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب الباب الاول في مقدمة جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل المسئلة الاولى
قد بينا ان الباء من بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما
ومتاخرا فهذه اقسام اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدأ بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء

الكلام بسم الله وأما اذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك بسم الله ابدأ وأما اذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث هاهنا عن شيئين الأول ان التقديم أولى ام التأخير فنقول كلاهما وارد في القرآن اما التقديم فكقوله بسم الله مجريها وأما التأخير فكقوله اقرأ باسم ربك وأقول التقديم عندي أولى ويدل عليه وجوه الأول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر الثاني قال تعالى هو الأول والآخر وقال تعالى لله الأمر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم الرابع انه قال إياك نعبد فههنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدئ الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاذ ابي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري المحققون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين وأما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الإنّ والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف وإذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل أولا فكأنه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة بالله ومن قال اعوذ بالله ثم اضمر الفعل ثانيا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى احوال نفسه **المسألة الثانية** اضمار الفعل أولى من اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي في تلاوة القرآن تدل على ان المضمر هو الفعل وهو الأمر لانه تعالى قال إياك نعبد وإياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله وأقول القائل ان يقول بل اضمار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه مبدأ في ذاته لجميع الحوادث خالقا لجميع الكائنات سواء قاله قائل او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال أولى وتمام الكلام فيه يجيء في بيان ان الأولى ان يقال قولوا الحمد لله او الأولى ان يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله **المسألة الثالثة** الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله وأما الجر الحاصل في لفظ الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف في الاعراب فههنا ابحاث احدها ان حرف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الحرف اقوى ام اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشيء الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزء والكل وبين الشيء الخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه اما القسم الأول فكقولك باب من حديد وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية وأما اقسام النسب والاضافات فكأنها خارجة عن الضبط والتحديد فان انواع النسب غير متناهية **المسألة الرابعة** كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى سبحانه **المسألة الخامسة** ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم اما للتبرك واما ان يكون فرقا بينه وبين القسم وأقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله قوله ابدأ بسم الله يكون كلام ابي عبيد ضعيف لانا لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله وابدأ ببسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب [illegible]

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة اما المباحث المتعلقة بالقراءة فهي كثيرة **المسألة الأولى** اجمعوا على ان الوقف على قوله باسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون تاما ثم لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوف فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه **المسألة الثانية** اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحبوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة او منصوبة كقوله تعالى الله لطيف بعباده قل هو الله احد وكقوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم **المسألة الثالثة** قالوا المقصود من هذا التفخيم امران الأول الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيها اكثر فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جاء في التوراة احب ربك بكل قلبك فههنا كان الانسان يذكره بكل اللسان وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم **المسألة الرابعة**

لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الذال الى الظاء ونسبة السين الى الصاد فان الذال تذكر بطرف اللسان والظاء تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الذال الى الظاء وكنسبة السين الى الصاد ثم اذا رأينا ان القوم قالوا الذال حرف والظاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب ايضا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ثم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق **المسألة الخامسة** تشديد اللام من قولنا الله للادغام فانه حصل هنا لامان الأول لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة فاذا التقى حرفان متماثلان من الحروف وكلاهما وكان اول الحرفين ساكنا والثاني متحركا ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله فما ربحت تجارتهم ما لهم من الله واما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة اجتمع امتنع مثلين وامتنع الادغام ومنه هذا البيان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جائزا **المسألة السادسة** لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعتا فادغم احدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت وبقي المعروف الأزلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان **المسألة السابعة** لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغلة وتفرع على هذا البحث مسألتان في الشريعة احدهما انه لو قال بالله فهل ينعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين به وقال الآخرون ينعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيهما لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك ام لا ولو ذكر قوله الله في قوله الله اكبر هل ينعقد الصلاة به ام لا **المسألة الثامنة** قيل الله بالامالة احد الاقيسة في بعض الروايات **المسألة التاسعة** تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر حرفا سواه وهي الصاد والضاد والسين والشين والدال والذال والراء والزاي والطاء والظاء والتاء والثاء والنون كقوله تعالى التائبون العابدون السائحون الراكعون الساجدون والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة كلها مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين الأول عن الثاني ثقل النطق دفعة فوجب تمكينهما وتمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين الذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب **المسألة العاشرة** اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز وهو قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز **المسألة الحادية عشر** اجمعوا على ان الاعراب في الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب فيما يتعلق بالخط وفيه مسائل **المسألة الأولى** طولوا الباء من بسم الله وما طولوها في سائر المواضع وذكروا في الفرق وجهين الأول انه لما حذفت الف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية والثاني قال القتيبي انما طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله **المسألة الثانية** قال اهل الاشارات الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبة لفظة الله ارتفعت واستعلت فجاز للقلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شأنه **المسألة الثالثة** حذفوا الف اسم الله في قوله بسم الله واثبتوها في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الأول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق **المسألة الرابعة** كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحد مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الأول ان قولنا الله اسم معرب منصرف اعرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحروف لا تثنى الثاني ان قولنا الله لو كتبت بلام واحد لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم واما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط **المسألة الخامسة** انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة **المسألة السادسة** قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهذا اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدئ من اول حاله التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفة

والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية المسئلة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف حذفها من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب

في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم النوع الاول وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه اللفظة لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي من العرب من يقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها قال ثعلب فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سما يسمي قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه وسمه وسماه وسمه المسئلة الثانية اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسماء واسامي المسئلة الثالثة في الاشتقاق قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وجمعه وسيما واوساما المسئلة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصلها الوعد والوصف والوزن اسقط منه الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي الامر منه اسم كقولك ادع من دعوت واسم مثل ارم من رميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان اصله آن يئين اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني ان اصله سمو مثل حمو وانما حذفوا الهمزة من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو وبقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصوا الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة ۞ النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر انواعه واقسامه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات وتلك الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا فان كان المراد بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث المسئلة الثانية اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للآخر المسئلة الثالثة في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم معناه منفي سلب لا ثبوت والالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها اسما بعينه وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقدرا اما ان يكون مقدرا او مقررا وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في الشاء فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في الشاء النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه وتعالى السابع ان قوله بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين

قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزهة عن كونه كذلك العاشر قال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر بان يدعو الله باسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت والحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها الجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقايص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة المسئلة الخامسة قد عرفنا ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فاما الافعال والاسماء فايهما اسبق والاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم دال على الماهية والفعل دال على حصول الماهية بشيء من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر والثاني ان الفعل يمتنع من التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم تفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاصل تقديمه عليه بحسب الوضع المسئلة السادسة قد علمت ان الاسم قد يكون اسم الماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب المسئلة السابعة يشبه ان تكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذوات القائمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر المسئلة الثامنة في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم انها تسعة فاولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من اجزاء ذاته كما اذا قلنا للجدار انه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الذات بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء انه اسود وابيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالاشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما انه يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية وهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله تعالى او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه المسئلة التاسعة في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مبني على مقدمات عالية من المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى مخالف لخلقه بذاته المخصوصة لا بصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ يكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح وهو محال وان كان لامر آخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فان قيل قولنا فههنا يقتضي ان خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال المقدمة الثانية انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم

بالنفس وبقي الاعتبارات السلبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة
ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور اربعة اما العلم
بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات
الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده وثبت
ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة
ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق
اربعة احدها الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال انفسنا كالالم واللذة والجوع
والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بمجرد عقولنا كحقيقة الوجود والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي
يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت
ان حقيقة الحق سبحانه مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من
الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها
معلومة بالضرورة وهذا معلوم الفساد معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة
للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم المقدمة الخامسة في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة فهل يمكن ذلك
العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من افرادهم والانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها
كما ينبغي لان بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه وتعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير المتناهي ولان
اعظم الاشياء هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله
الا الله المقدمة السادسة اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فكما اذا راينا بناء
علمنا انه لا بد له من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقته من انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما
المعرفة الذاتية فكما اذا ابصرنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا
هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية واذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدث
الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه وتعالى معرفة عرضية انما الذي نفيناه الان هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة
حتى لا نقع في الغلط المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو اعني ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في
الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فانا اذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا
ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك
طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم
فيه وبتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر مقصور هناك على هذين الطريقين او هناك طرق
كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا سبيل للعقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في المقدمات المسألة العاشرة في ان
الله تعالى هل يحصل بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة
بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريفه ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق
لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع مفقود فعند هذا قالوا انه
ليس لتلك الحقيقة اسم اما اللوازم فتلك اللوازم معرفة فتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين
قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا لتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر
كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسألة مبنية على تلك المقدمات المسألة الحادية عشر بتقدير ان
يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف
العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم بها اشرف العلوم
وكان ذكره اشرف الاذكار وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او لنبي
مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يكن يبعد ان يطيعه جميع عالم الجسمانيات والروحانيات
المسألة الثانية عشر القائلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا
ذو الجلال والاكرام ورووا فيه قوله عليه الصلاة والسلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال
اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد علمت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب
والاضافات والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بن كعب ما اعظم اية

في كتاب الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي القيوم هو الدراك الفعال
وهذا ليس فيه كثير ثناء ولا صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم
سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن
الاسم الاعظم القول الثالث قول من يقول ان اسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه
بالنقصان وعندي هذا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون ارفع
الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار والقول الرابع ان الاسم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي
لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه فاذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة المسألة الثالثة
عشر اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يصح في حق من كانت ماهيته
مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج
الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته المسألة الرابعة عشر
اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى سبحانه ام لا فقد ذكرنا الاختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب
جزء الماهية فقد اقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقيت الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشيء بحسب
صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هي الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون
صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية قد عرفت ان البحث ينقسم
على ثلاثة اقسام الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل المسألة الاولى اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء
ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جائز اما حجة الجمهور فوجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهذا يدل
على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء فان قيل ان كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان التكلم بما بعده حسنا لكن ليس الامر كذلك
بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون الله تعالى
مسمى باسم الشيء قلنا لما قال اي شيء اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله
اي شيء اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم تكن ذاته
شيئا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شيء هالك وذلك يدل على ان الله تعالى مسمى بالشيء الحجة الثالثة قوله عليه السلام في خبر عمران بن
الحصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى الحجة الرابعة روى عبيد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه
بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شيء اغير من الله الحجة الخامسة ان الشيء عبارة
عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله سبحانه وتعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى الله خالق كل شيء
وكذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير فهذا يقتضي ان يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا والله تعالى ليس بمخلوق ولا بمقدور فينتج ان الله
ليس بشيء فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول ان التخصيص خلاف الاصل والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان اهل العرف
يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات لان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي
يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي
يكون حقيرا ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول بتقدير ان يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان اعظم الاشياء واجلها هو الله
سبحانه وتعالى فامتنع ان يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير حكم تعالى بان مثل مثله ليس شيء ولا شك ان كل شيء فانه مثل مثل نفسه فثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشيء
ينتج انه تعالى غير مسمى بالشيء فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم
ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال الحجة
الثالثة لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ
الشيء ليس اسما لله تعالى اما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك
بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا في اخس الاشياء وذلك يدل
على ان اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال
فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والاستدلال بالاية ان كون الاسماء
حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه

تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعده وذروا الذين يلحدون في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء
الحسنى فقد الحد في اسماء الله فبمقتضى هذه الآية ولولا قرينة على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح
واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب ۝ الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الصحابة انه
خاطب الله بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم
كانوا يقولون يا منشئ الارض والسماء ۝ واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد في
لا نزاع في ان الله سبحانه موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ
لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط المسألة الثانية في بيان انه هل
يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين
احدهما يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور والثاني انه يراد به الحصول والتحقق في نفسه ومتى اريد بالوجود الوجدان و
الادراك فالمراد بالموجود المدرك والمشعور به واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف
على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان
لفظ الموجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الشيء في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا
فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب
ان يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق
لفظ الموجود على الله يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني في نفسه ثابتا محققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء
في القرآن قال الله تعالى لوجدوا الله ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان واما المعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن
فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول
هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت بما ثبت ان المعدوم
يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصوله بحسب آخر ثم نقول ثبت باجماع
المسلمين في اطلاق هذا الاسم فيجب القول به فان قالوا الستم قلتم ان اسماء الله تعالى وجب كونها دالة على المدح والثناء و
لفظ الوجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فدلالة لفظ الوجود على المدح اكثر من دلالة لفظ
الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة
فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب كثرة
دلائل وجود الالهية صار كانه معلوم لكل احد واجب الاقرار به عند كل عاقل فهذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر
الفرق بينه وبين لفظ الشيء المسألة الثالثة في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا
تدل على هذا اللفظ احدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه
في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها
عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن النعمان بن بشير
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان فخوخا ومصايد منها البطر بانعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى
في غير ذات الله واقول ان كل شيء حصل به امر من الامور فان كان هذا اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر
وان كان مؤنثا قيل انه ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت
هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا
وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها
ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها
وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه وتعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم
الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه
ليس المراد من لفظة الذات فيها حقيقة الله سبحانه وتعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى
انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام في سائر الاخبار
المسألة الرابعة في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال ويحذركم
الله نفسه وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت نائمة بجنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فقدته فطلبته بيدي على قدميه

وهو

وهو ساجد ويقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي
جئته اهرول ۝ والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو موضوع
فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي ۝ الخبر الرابع عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله
ولاجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب
وارسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه
وزنة عرشه ۝ الخبر السادس روى ابو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا
تظالموا وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله
نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خشينا سقوطه ۝ الخبر الثامن عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال آدم انت الذي اصطفاك الله
برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة فهل وجدته كتبه علي قبل ان يخلقني قال نعم قال فحج آدم موسى ثلاث مرات ۝ الخبر
التاسع عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما ۝ الخبر
العاشر عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا ابالي في اي واد
اهلكه واقذفه في جهنم وما ترددت في نفسي في قضاء شيء قضيت ترددي في نفس عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته
۝ الخبر الحادي عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن
امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من
خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه
وابدل مكانه حزنه فرجا ۝ الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى انما بعثني رحمة للعالمين
وانا كسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال قيل يا رسول
الله وما طينة الخبال قال صديد جهنم ۝ واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء
لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرنا المسألة الخامسة في لفظ
الشخص عن سعد بن عبادة رضي الله عنه قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر
من الله تعالى ومن اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص
الجسم الذي له تشخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره المسألة السادسة في انه
هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات والارض واما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما
نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى
عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأه ضل فكذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان
الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه ۝ الاول ان النور اما ان يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث
فكيفياته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا ۝ الثاني ان النور تضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد ۝ الثالث
ان النور يزول ويحصل له الافول والله تعالى منزه عن الافول والزوال ۝ واما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه
الآية متشابهة والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وايضا انه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فاضاف النور الى
نفسه اضافة الملك الى مالكه فهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بقي ان يقال فما المقتضي لحسن اطلاق النور عليه
فنقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة ۝ الثاني انه تعالى منور الانوار ومبدعها
وخالقها فلهذا حسن اطلاق لفظ النور عليه ۝ والثالث ان بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة
ومن كان ناظرا في المصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع
انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار اما القرآن
فقوله تعالى في آخر هذه الآية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ۝ واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ۝ الخبر الثاني عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتدرون اي
الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال
نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت ۝ الخبر

الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقلت يا رسول الله كيف شرح صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت ◉ الخبر الرابع عن انس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت والله مؤمنا حقا قال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمأت نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها والى اهل النار يتعاوون فيها قال فقال عليه الصلاة والسلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا قال يا رسول الله ادع لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد ◉ الخبر الخامس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بينما جبريل جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا باب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ◉ الخبر السادس عن يعلى بن منية قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المؤمن على الصراط يوم القيمة فتناديه النار جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي ◉ الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور ◉ اللهم اجعلني من افضل عبادك عندك حظا ونصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء تدفعه او سوء ترفعه او فتنة تصرفها ◉ الخبر الثامن عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعثة رؤسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم ◉ الخبر التاسع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استأذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم تتلجلج في صدره لو قسم نوره على اهل الارض لوسعهم ◉ الخبر العاشر عن انس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن ◉ الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وبنور الله الذي اشرقت له الارض واضاءت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك وفجاة نقمتك ومن درك الشقاء وشر قد سبق ◉ الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور ◉ **المسئلة السابعة** في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خلق ادم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادم خلق على صورة الرحمن ◉ الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة فقال له قائل ما رايتك اسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد فقلت انت اعلم اي ربي فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السماء والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها ◉ الاول ان قوله ان الله خلق ادم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني ان الله تعالى خلق ادم على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره يعني انه ما تولد من نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة ◉ الثالث المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر اي صفته كذا فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم **المسئلة الثامنة** الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمنعون منه ◉ اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فيجب الامتناع منه **المسئلة التاسعة** اطلق كثير من الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى قالوا ولا نريد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل واما سائر الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ بل يقولون انه اعظم من العرش وكلما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى الجانب الاخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما

بمعنى كونه طويلا عريضا فثبت ان قولهم انا لا نريد بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف ◉ المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وجوده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد هذا المعنى **المسئلة العاشرة** في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا ولنشرحها بحسب اصل اللغة اعلم ان لفظة ان في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلقت الفلاسفة بهذا التاويل لفظ الانية عليه **المسئلة الحادية عشرة** في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ارنا الاشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق وضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة **المسئلة الثانية عشرة** في اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان اطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ◉ فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب ان يكون لفظ الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء واما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير واجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله هو المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفات واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق للصواب ◉ **القسم الثاني** من هذا الباب في الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية ◉ المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا لا يوجب القول بوجود زمان لا اول له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان اخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا والتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بزمان اخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله ازليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان اخر وهو المطلوب فثبت ان كونه سبحانه ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا ◉ المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القران قال تعالى ويبقى وجه ربك وايضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة قال تعالى هو الاول والاخر فجعله اولا لكل ما سواه واخرا لكل ما سواه وما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون اولا لذاته لو كان له اول لامتنع كونه ان يكون اولا للاول لنفسه ولو كان له اخر لامتنع كونه اخرا للاخر نفسه فلما كان اولا لكل ما سواه كان اخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول واخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى ازليا لا اول له ابديا لا اخر له ◉ المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء الاسم الاول القديم اعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم ◉ الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له البتة الاسم الثالث قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا اول له صفة ثبوتية او عدمية فالبعض ان قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول له مفهوما عدميا ◉ واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل ◉ الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل ◉ الاسم الخامس السرمد واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه الصلاة والسلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه ولاحق بعضها بعضا وكان ذلك المتعاقب والمتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم

الزائد لتفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الوصل في لفظ السرمد ان لا يقع الا على الشيء الذي يحدث اجزاؤه بعضها
عقيب لبعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمد عليه محالا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه
والا فلا الوسم التاسع المستمر وهذا بناء الاستفعال واصله المرور والذهاب وانما كان بقاء الزمان بسبب وجود اجزائه
بعضها عقيب البعض لاجرم اطلقوا عليه المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته
المعينة لا بسبب لاحق اجزائه وتعاقبه الاسم التابع الممتد وسمينا المدة مدة لانها يمتد بحسب لاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها
فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم الثامن
لفظ الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا
ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام
بالباقي وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله الاسم التاسع الدائم قال الله تعالى اكلها دائم و
لما كان الحق لا شيا بالدوام وهو الله كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته وحقيقته
هي الموجبة لوجوده وكلما كان كذلك فانه ممتنع العدم والفناء واعلم ان كلما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديما
ازليا ولا ينعكس فليس كلما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية
فحينئذ يجب كونه ازليا ابديا بسبب كونه كذلك فهذا الشيء يكون ازليا ابديا معا انه لا يكون واجبا الوجود لذاته وقولنا
بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية فحينئذ يجب كونه ازليا
ابديا بسبب كونه كذلك فهذا الشيء يكون ازليا ابديا معا انه لا يكون واجبا الوجود لان قولنا خداي كلمة مركبة من لفظين في
الفارسية احدهما قولنا خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثاني قولنا اي ومعناه جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير
تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال
الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن
لكنه وارد في بعض الاخبار روي في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا
باقيا بعد انقضاء كل كون او لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم ان ههنا بحثا لطيفا نحويا وذلك ان
النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير امة اي وجدتم وحدثتم
خير امة والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا على ان
كان على كلا التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الاول تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا
على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء وحينئذ
يتم الكلام فكان يجب ان يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بان هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب
كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما اوردت هذا السؤال
عليهم بقي الاذكياء من النحويين متحيرين فيه زمانا طويلا وما افلحوا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة و
تقريره ان نقول لفظ كان لا يفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا يدل على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه
ما يفيد حدوث موصوفية شيء بشيء آخر اما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان
ذلك الشيء قد حدث وحصل واما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين لانه اذا ذكره كان معناه موصوفية زيد بالعلم ولا
يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعا فلاجرم لا يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل
موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرناه ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد
وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين فهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن
والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله القسم الثالث من هذا الباب من اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود
ولكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى والمعتزلة والفلاسفة ينكرونه
اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فيبطل القول
بالصفات وانما قلنا انه لا يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والثاني ان
الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وكونه صفة للغير محال و
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير ذات الله لان تلك
الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا
لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها

لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل
والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما ان يكون بعد بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول
باطل والا لكان المؤثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال لبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان الشيء مؤثرا لغيره كان
حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا لغيره فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي
الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات
قديمة لكانت الذات مساوية لها في القدم ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول وجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزئين
قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ نقول ذانك الجزآن يتشاركان في القدم ويختلفان بالخصوصية
فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحد من تلك
الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث
بذات الله تعالى محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام
عدمها بدوام تلك الذات وان لم يكن كافية فيه فحينئذ يكون تلك الصفات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها
وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته
ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم
ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث مشروطا بامكان وجود
الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محال الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة
كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ يكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية
فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة الحجة الثالثة
ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث تتم الالهية بدونها او لا تتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها
وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الرابعة ذاته تعالى اما
ان تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات
وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية الحجة
الخامسة لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله متجزئا متبعضا مقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل
مركب ممكن لا واجب الحجة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فلا يخلو اما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات
ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي
الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير
يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به المسئلة الثالثة عشر في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان الاله
العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته ذاته ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة ضرورية بديهية
بين قولنا ذات الله وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن
العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا او عالما وكذلك يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك
يدل على ان كونه عالما قادرا نفس تلك الذات الثالث ان كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا
ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم والقدرة لما كان كذلك الرابع ان
كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه
قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول
في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذه
الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه
الشعور والادراك وتلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب
المسئلة الرابعة عشر انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان تكون صفة يلزمها حصول النسب
والاضافات وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بالمقدور
فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة
والاضافات في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه فنقول قال الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان

الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحياة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها
صفة باعتبارها يصح ان يكون عالماً قادراً واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة لاجل صفة
زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وايضاً الذوات
مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب ان يكون صحة قبول الحياة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال تلك الصحة
من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال بعضهم ان معنى كونه حياً انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم
فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدمي فنفيه يكون عدماً للعدم فيكون ثبوتاً فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون
هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب ان يكون
كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى ذاتياً وانما نعقل تلك تعقلاً عرضياً
وعند هذا يسقط هذا الدليل فهنا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الخامسة عشر لفظ الحي وارد في القرآن قال تعالى الله لا اله الا هو
الحي القيوم وقال وعنت الوجوه للحي القيوم وقال هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه
الدراك الفعال او الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم
والجواب ان التمدح لم يحصل بمجرد كونه حياً بل بمجموع كونه حياً قيوماً وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك
لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يعني كونه دراكاً فعالاً وقوله القيوم يعني كونه
دراكاً لجميع الممكنات فعالاً لجميع المحدثات والممكنات فيحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس

في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقاً بمقدمة عقلية وهو ان التكوين هل هو
نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال الاخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفة
المسماة بالتكوين اما ان يؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني
لزم كونه تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم
الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها
صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة
كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا
تكون لها صلاحية التأثير فوجب ان لا تكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على
ان الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله تعالى قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه السماء الآن مع انه ما اوجده وصحة هذا
النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجداً مغاير للمعقول من كونه قادراً ثم نقول كونه موجداً اما ان يكون معناه دخول
الاثر في الوجود او يكون امراً زائداً والاول باطل لانا نعقل دخول هذا الاثر في الوجود ونقول الفاعل موجد الاثر انه اذا
قيل لم وجد العالم قلنا لان الله تعالى اوجده فلو كان الموجد موجداً له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية
يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللاً بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر يقتضي نفي
الموجدية بوجود الاثر يقتضي نفي الموجدية وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلاً فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر كلام باطل
فوجب ان تكون الموجدية موجداً امراً مغايراً لكون الفاعل قادراً ولوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون اذا عرفت هذا
الاصل فنقول القائلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقاً رازقاً محيياً مميتاً ضاراً نافعاً عبارة عن نسبة
مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقاً
رازقاً ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية المسئلة الثانية اعلم ان الصفات
الاضافية على اقسام احدها كونه معلوماً مذكوراً مسبحاً ممجداً فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل لسان يا ايها
المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات
لله غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلاً للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس صفة زائدة اذا عرفت هذا
المخبر عنه اما ان يكون مجرد كونه موجداً للنوع الفلاني او المخبر عنه موجداً للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول
هو اللفظ الدال على مجرد كونه موجداً فهنا الفاظ تقرب من ان يكون مترادفة مثل الموجد والمحدث والمنشئ والمبدع والمخترع و
الصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه
المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجوداً بعد ان كان عدماً وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب
من ان يكون مرادفاً للموجد واما المنشئ فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يكون قليلاً قليلاً على التدريج واما المبدع فهو
الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فقريب ان يكون اسماً لمن يأتي بالفعل

على سبيل التكلف واما الخلق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو
الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث واما البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برأ القلم اذا اصلحه وجعله
موافقاً لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجداً على سبيل العموم واما الالفاظ الدالة على ايجاد شيء بعينه فكثيرة
غير متناهية ويجب ان يذكر في هذا الباب امثلة فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمي نافعاً واذا خلق المؤلم سمي ضاراً المثال
الثاني اذا خلق الحياة سمي محيياً واذا خلق الموت سمي مميتاً المثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي براً لطيفاً واذا خصهم بالقهر
سمي قهاراً جباراً المثال الرابع اذا قلل العطاء سمي قابضاً واذا كثره سمي باسطاً المثال الخامس ان جازى بالعقاب سمي منتقماً
وان ترك ذلك الجزاء سمي عفواً غفوراً رحماناً رحيماً المثال السادس ان حصل المنع والاعطاء في الاموال سمي قابضاً باسطاً وان حصلا
في الجاه والحشمة سمي خافضاً رافعاً اذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان مقابل الشيء تارة يكون ضده
وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع
فيقرب ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما
الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين ان لا يعزه وبين ان يذله الدقيقة الثانية انه قد تكون الالفاظ تقرب من ان يكون
مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف وله امثلة المثال الاول الرؤوف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الرؤوف امثل
الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني الفتاح المنان والنافع والنفاع والواهب والوهاب فالفتاح
يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه لقصد ان ينتفع ذلك
الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس

في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية واعلم ان القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه ان يقال ذلك السلب اما ان
يكون عائداً الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العائدة الى الذات فهو قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه
ليس جوهراً ولا جسماً ولا في المكان ولا في الحين ولا حالاً ولا محلاً واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين
ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية من جملتها قوله
تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقوله وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنياً لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته
السلبية الى شيء غيره ومنه ايضاً قوله تعالى لم يلد ولم يولد واما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص
فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد
الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من باب اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال تعالى لا تأخذه
سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قوله تعالى وما كان ربك نسياً وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره قال لا يشغله شأن عن شأن واما السلوب العائدة
الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب والنصب قال الله تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج
في فعله الى الآلات والادوات وتقديم المادة والمدة قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها
انه لا يتفاوت في قدرته فعل القليل والكثير قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة
وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العائدة الى صفة الوحدة
فهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقرآن مملوء منه واما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله وهو
يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل لا يفعل كذا وكذا والقرآن
مملوء منه احدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى
حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما ما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا ترجعون
فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى
وما الله يريد ظلماً للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعذب من غير سابقة جرم
قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال
تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه قال تعالى
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف في وعده ووعيده قال تعالى ما يبدل القول
لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال
غير متناهية فيحصل من الجنس ايضاً اقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفنا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب

فمنها القدوس والسلام يشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقايص في انفسها والسلام
عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص والقدوس سلب عايد الى الذات والسلام سلب عايد الى الصفات
وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل
بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع من ايصال الرحمة خامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه احد في
خلق الازواج والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش مع الذرة سادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات و
الضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك
مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليها البواقي

الباب الثالث

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول **الفصل الاول** في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة
على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال الله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة
القيمة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في اخر السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال
تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا والثالث المقتدر قال تعالى وكان
الله على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم
القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القران على وجوه مختلفة فالاول المالك قال
تعالى مالك يوم الدين الثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين وقال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القران اكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شانا من المالك والثالث
مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ
الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القران على
وجوه مختلفة الاول القوي قال تعالى ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة المتين قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى
قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة
الثاني العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم وهو كثير في القران الثالث العليم وهو كثير في القران الرابع
العلام قال الله تعالى حكاية عن عيسى انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته السادس
صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به
عليم وقال تعالى والله يعلم ما تسرون وما تعلنون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقال حكاية عن الملائكة
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وقال تعالى الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم
مع كثرة الالفاظ لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة التاسع لا يجوز لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان افادت المبالغة
الا ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعنا وفي حق الله سبحانه وتعالى محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب لفظ الخبير
والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العالم انه الخبير اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبير في حق الله تعالى
كثيرا في القران وذلك ايضا يدل على العلم النوع الثالث من الالفاظ المشهود والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى
انا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها اما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام النوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد
يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي النوع الخامس اللطف وقد يراد به العلم بالدقايق وقد يراد
به ايضا ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة **الفصل الثالث** في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه
اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث
صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى
واذ قال ربك للملائكة ونظايره في القران الثاني صيغة المستقبل من القول الثالث القول قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال
ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل
والقران وقال وعد الله حقا انه يبدا الخلق ثم يعيده اللفظ الخامس الوحي قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب وقال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس كونه تعالى شاكرا للعباد قال تعالى فاولئك كان سعيهم
مشكورا **الفصل الرابع** في الارادة وما يقرب منها اللفظ الاول الارادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

اللفظ

اللفظ الثاني الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت
اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال تعالى والله يحب المتطهرين اللفظ الرابع الكراهة قال
تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقالت الاشعرية الكراهة عبارة عن انه
يريد ان لا يفعل فقالت المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة **الفصل الخامس** في السمع والبصر قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافة **الفصل السادس**
في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا
يسبقه غيره هو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى غيره بعده والحال فيه كما علمت اما اللفظ
الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل واما اللفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية
ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع
امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجبا لوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون
كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مسندا لكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو
القيوم **الفصل السابع** في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم
يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة
على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى اما الكفار فانهم كانوا
يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه لا يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله
الالهة وهو بعيد واما قولنا الله فسياتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء
الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم
اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله تعالى قلنا الاشارة في حق
الله اشارة عقلية منزهة عن العلايق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب **الفصل الثامن** في الاسماء التي اختلف
العقلاء فيها انها هل هي من اسماء الذات او من اسماء الصفات هذا البحث اغاليطه من المنازعة بين اهل التشبيه واهل التنزيه
وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز والذي لا يكون متحيزا او حالا في المتحيز وكان خارجا
عن القسمين فذاك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج ان لا يكون غنيا
امتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج والواجب الوجود لذاته يمتنع كونه متحيزا او حالا في المتحيز اذا عرفت هذا
الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا
ان معناه ان ذاته اعظم في الجسمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر و
الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه اولها
انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه يقول الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قايما مقام الرداء والعظمة
قايما مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة
والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقولوا في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل احد
الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبر مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر
والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال
ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي
الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق
بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره
غيره ام لا سواء عرف هذه الصفة احد ام لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن
الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى
الذي ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكروه ارادوا فوايد الذكر
بقولهم تعالى كقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقايلون بانه في الجهة والمكان قالوا
معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هولاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين

للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعالم ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلو على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا يفيد الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الصفات واما لفظ العلي فعندنا الكل من اسماء الصفات لانه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو وعند اهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله سبحانه وتعالى من باب الاسماء المضمرة اعلم ان الاسماء المضمرة ثلثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلثة قولنا انا لان هذا اللفظ ليس يشير به كل احد الا الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب الغير بشرط كونه حاضرا فيكون اعلى الاقسام هو قولنا انا واوسطها قوله انت وادناها هو قوله هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الالفاظ اما لفظ انا ففي اول سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن واولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة المزمل وهو رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن الله تعالى لان تلك الكلمة يقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك ليس يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قولنا انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل واحد بذاته المخصوصة اكمل من علم غيره به لا سيما في حق الله سبحانه وتعالى فثبت ان قوله لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه وتعالى واما الدرجة الثانية وهو قول لا اله الا انت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غايبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان ما لم يصر غايبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغايبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانا وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهو غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب النقصانات والكمالات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار اخر يصدق عليه انه غايب وبالعكس وفي هذا قال الشاعر شعر

يا غايبا حاضرا في الفؤاد ❊ سلام على الغايب الحاضر

ويحكى عن الشبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال شعر

كل بيت انت ساكنه ❊ غير محتاج الى السرج
وجهك المأمول حجتنا ❊ يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال غالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن قال مصنف الكتاب وانا بتوفيق الله كتبت فيه اسرارا لطيفة الا اني كلما قابلت تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو اجد بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرة فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فيه اسرار ❊ الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب فاي المناسبة بين المتولد من النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد مخاطبة الغايبين فقال يا هو الفايدة الثانية ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالذلة والعدم ففيه ايضا دلالة على انه اقر بان كل ما سوى الله محض العدم لان القايل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل شيء هالك الا وجهه وهذان المقامان في الفناء عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو ❊ الفايدة الثالثة ان العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يذكر رحمته ويميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للحصة وكذلك اذا قال يا كريم ❊ يا محسن ❊ يا غفار ❊ يا وهاب ❊ يا فتاح ❊ واذا قال يا ملك فحينئذ يذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب منها وقس عليه ساير الاسماء واما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل النور التام والكشف الكامل ❊ الفايدة الرابعة ان العبد اما ان يذكر الله بصفات الجلال او صفات الاكرام اما صفات الجلال فكقولنا انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر

ولا عرض

ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا ولست كذا ولا كذا وعدد انواع المعايب والنقصانات فانه يوجب الزجر والحجر والتاديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة الادب واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين الاول لان كمال الخالق اعلى واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك يقتضي تعريف الكمال العالي بطريق في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى اخر الخلا الذي لا نهاية له الى ما في خزاين قدرة الله تعالى اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزاين الدنيا واذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى فثبت ان مدح الله وثناه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان ههنا سببا يرخص في ذكر هذه المدايح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال ❊ فالانسان اذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى ان ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل لها الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فلا بد على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتالف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسبب نقايص المخلوقات عنك او باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى وجلالك اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد الحضور وانا اكبر من ان تقول الروح قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيد على قول هو ليكون اقرارا بانه هو الممدوح بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبيه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة والكشف فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه الاسرار ❊ الفايدة الخامسة في هذا ان الذكر ان المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله تعالى والشوق الى الله تعالى الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله تعالى وذلك لان كلمة هو ضمير الغايب فالعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غايب عن الحق سبحانه ثم تعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة انما كانت بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث والامكان ومغيوب بغيوب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة علم ان هذه الصفات حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غايبة عن علو الحق سبحانه وعرف بهذه الغيبة انها حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال المتعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدس عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد ان نصوع غاية من العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والمشعور به من بعض الوجوه يشتاق الى الشعور بدرجاته وكمالاته ومراتبه واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى فما كان اسهل كان شوقا الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله وانما قلنا ان الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم ولذات متوالية متعاقبة لان بقدر ما يتصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتالم والشعور بالتلذذ حال زوال الالم يوجب مزيدا لالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها سعادة فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو تورث الشوق الى الله واثبات الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات ❊ الفايدة السادسة في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات ❊ المقدمة الاولى ان العلم على قسمين تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شيء او عدمه اذا عرفت هذا فنقول التصور مقام التوحيد والتصديق مقام التكثير ❊ المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور يمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه ❊ اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه ❊ اما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهيات فثبت بما ذكرنا ان التصديق جار مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة على النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى هو هو تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا

التصور تصور الحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات ۞ الفائدة السابعة ان تعريف الشيء اما ان تكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه او بالامور الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه وهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريفنا الشيء يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال ۞ واما القسم الثاني وهو تعريفنا الامور الداخلة فيه فهو ايضا محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الله محال ۞ واما القسم الثالث وهو تعريفنا الامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شيئا منها شيء من احوال الخالق القديم الواجب الوجود لذاته لانه تعالى مخالف للخلقة بذاته المخصوصة وهويته المعينة وما كان كذلك امتنع ان تكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك استد ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا مزجة واحدة وهي ان يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما اشرف على ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستعد بمطالعة ذلك النور فيقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة ۞ الفائدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب السلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جايعا فنسي جوعه وربما كان به الم شديد فنسي ذلك الالم في تلك الحالة وربما رأى اباه او ابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال هو وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فحينئذ يصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شيء سواها فلا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فنسأل الكريم ان يسعدنا بها ۞ الفائدة التاسعة من فوايد هذا الذكر العالي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والاخرة فكان العبد يقول همومي في الدنيا والاخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والاخرة ۞ الفائدة العاشرة ان العقل لا يمكنه الاشتغال في العلم بشيئين فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى اذا اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على قوله يا هو ۞ الفائدة الحادية عشر ان الذكر اشرف المقامات قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله تعالى بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج اذا نادى مخدومه بسؤال يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال له يا نفاع كان معناه اطلب النفع واذا قال يا رحمان كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خاليا عن السؤال اما اذا قال يا هو كان خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب ان يكون اعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل الشريف بذكر رايته في بعض الكتب يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت ۞ ومن لطائف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقران والبرهان اما القران فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه فقوله كل شيء هالك معناه الا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو فعند قوله لا اله الا هو فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من الناس من قال ان تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها ايضا فالوجود ايضا ماهية فوجب ان يكون الوجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الفاعل بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان تكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت انه لولا المؤثر لا تاثير له في الماهيات بنفي التاثير والمؤثر وبنفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان المؤثر في الماهيات فكل ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته

صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقايق حقايق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت فعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو اي لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تخصيص بشيء من الحقايق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا هو الا هو

الباب الثاني

في بقية المباحث من اسماء الله تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلف العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية ام اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القران والاحاديث الصحيحة وقال اخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير الصفة فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القران والخبر اما الصفات فانها لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصفه بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد ورد نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له نحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني ۞ واما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ۞ واما التيقن فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وازدحمت حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال ۞ وانما قلنا ان اليقين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبين والابانة مشتق من البينونة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احديهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب يسمى ذلك بيانا وتبيينا ۞ ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال ۞ واحتج القائلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيئا منها لم يرد في القران ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية ۞ الثالث انه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثا ۞ واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله تعالى اولى ۞ اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى المسئلة الثانية اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا ۞ فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ۞ ثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله ۞ ثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ۞ ورابعها التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون فمن قرا عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند العجب بسبب الشيء ۞ وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم ۞ وسادسها الحياء قال تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية واثار تصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الغضب والضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعنا الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه المسئلة الثالثة رايت في بعض كتب التذكير ان لله تعالى اربعة الاف اسم الف منها في القران والاخبار الصحيحة والف في التورية والف في الانجيل والف في الزبور ويقال الالف الاخرى في اللوح المحفوظ ولم تصل ذلك الالف الى عالم البشر ۞ واقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله تعالى بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع شرحا بليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل كان اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة الاف نوع من انواع الرحمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة الاف نوع من اسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذي نعرفه من اقسام الرحمة والحكمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرفنا ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرفنا ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة اقسام او اربعة عرف بالجملة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك

الاقسام ينقسم الى شظايا رقيقة وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخر وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين
اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في ممر معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت
ان تلك العشرة الا فتح باب العقل على ان اقسام حكمة الله في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء
كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع اخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم اخر من اسماء
الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية للاسماء الحسنى والصفات العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع
الاعضاء انه لما صنف ذلك الكتاب لم يذكر فيه مجمع النور قال وانما تركت كتبها ضنة بها لشرفها فرايت في بعض الليالي كان ملكا
نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم اخفيت حكمتي عن عبادي فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت
في شرحها فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله تعالى الحسنى **المسئلة الرابعة** انا نرى في كتب العزايم اذكارا غير معلومة وترقى
غير مفهومة وكان تلك الالفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان
الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فائدة واذا كانت دالة على شيء فدلالتها
اما ان تكون على صفات الله ونعوت كبريائه واما ان تكون دالة على شيء اخر اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد الترغيب
ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على ذكر الله تعالى بصفات المدح والثناء فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة
عليها كان احسن احوال تلك الكلمات ان يكون شيئا من جنس هذه الادعية واما الحالة فالحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب
ان تكون هذه الاذكار المعلومة ادخل في التاثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقائل ان يقول نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرؤا
هذه الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهية لم يقو تاثيرهم عن الهيئات ولم يجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات
فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التاثير اما اذا قرؤا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم اوهام انها كلمة
عالية استولى الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم والتوجه الى عالم القدس وحصل بهذا
السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على هذا التاثير فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهولة **المسئلة الخامسة** ان بين الخلق وبين اسماء
الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية
وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها سفلية ظلمانية
كدرة خبيثة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاهرة وبعضها قاسية قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل لها وبعضها محبة
للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرنا ثم انا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى
احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة والرغبة والكراهة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس
عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان
تنقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب و
الفضة وبقوله الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل
نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا وسمعت ان
الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريدين باربعين مرة او مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ثم كان يقرا عليه التسعة والتسعين وكان
ينظر الى وجهه فان راى عليه التاثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا
الطريق وان راه متاثرا عند سماع اسم خاص فزيد التاثير امره بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس
مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة
الى الفعل سهلا هينا يسيرا ولكن هذا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء

الباب السابع

في المباحث المتعلقة بقوله الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله سبحانه وانه ليس بمشتق البتة
وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه
معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا
المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان
كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولما كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله هو
توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لانه بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع ان يدخل تحته
اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اجمع العقلاء على قولنا لا اله الا الله توجب التوحيد المحض
علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة **الحجة الثانية** ان من اراد ان يذكر ذاتا
معينة ثم يذكر بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيبه الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا

اذا عرفت هذا فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظ الله ثم يذكر عقيبه صفات
المدايح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قولنا
الله اسم علم فان قيل اليس انه تعالى قال في اول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا ههنا قراءتان
منهم من قرا الله بالرفع وحينئذ زوال السؤال لانه لما جعل مبتدا فقد اخرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرا بالجر وهو
نظير لقولنا هذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه
الدار ملك للعالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه
والعالم الملزم ههنا ان يقال اسم علم صار صفة فكذلك في هذه الاية **الحجة الثالثة** قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم
من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من اثبت لله اسم علم قال
ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي
لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا يجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد
بهذا الطريق يعترض على قول النحويين بان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون كونه علما اسم
علم **الحجة الثانية** ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان اسم العلم ممتنعا في حقه **الحجة
الثالثة** ان اسم العلم انما يصار اليه ليمتاز شخص عن شخص اخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله تعالى
ممتنعا كان القول باثبات الاسم محالا في حقه **والجواب عن الاول** لم لا يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى قولنا هو زيد الذي لا نظير
له في الزهد والعلم **والجواب عن الثاني** ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا
اليه بالحس او لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة **المسئلة الاولى** الذين قالوا انه اسم مشتق وذكروا فيه فروعا الاول ان الاله
هو المعبود سواء عبد بحق او باطل ثم غلب اطلاقه في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه
تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب
واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما
بواسطة فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله تعالى فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة
غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس
الا الله تعالى **الفرع الثاني** ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من
عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة
هو الثواب وكان الله وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب او الخوف
من العقاب لم تصح صلاته الثالث ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر لترك الواسطة فمن عبد الله
للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا
في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة
وحصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة
في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا الشرف **الفرع الثالث** من الناس من
طعن في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست الهة الثاني انه تعالى اله الجمادات و
البهايم مع ان صدور العبادة منها محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصح العبادة منهم الرابع ان المعبود
ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه من يذكره الانسان ويعلمه ويعظمه ويقصد خدمته بارادته وعلى
هذا التقدير فلا يكون الالهية صفة لله تعالى الخامس يلزم انه تعالى ما كان الها في الازل **الفرع الرابع** من الناس من قال الاله ليس
عبارة عن المعبود بل الاله هو المستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهايم والاطفال والمجانين
وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان
فسرنا الاله بالتفسير الاول لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل **التفسير الثاني** ان الاله مشتق من
الوله فالاله الذي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال
محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو هو ممكن معدوم والمعدوم اصل النقصان والناقص لذاته
لا يحمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني ان كل
ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان كذلك في
الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله

وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب التفسير الثالث انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر معرفته ومحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وبعبارة اخرى ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت ووصلت فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون نادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات التفسير الرابع انه مشتق من الارتفاع لانه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو وايضا فهو تعالى مرتفع عن ان يقال انه ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان يناسب الى شيء حصل في عالم الامكان التفسير الخامس من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كلما يتخيله الانسان ويتصوره فهو مخلوق فان انكر العقل وجوده كذبته نفسه فان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبته نفسه ايضا لان كل ما يضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث فيه ظاهرة فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك وههنا العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب يتحير العقل فيه وتضطرب الالباب في حواشيه التفسير السادس لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس لو كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زايلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقفة على هذه الجدران ذاتية الا انا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فايضة عن قرص الشمس فهكذا ههنا الوجود الحاصل لجميع المخلوقات كالنور الواصل من جناب قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غيبته نزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض الناقصين ان هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب قهر فالحق محتجب والخلق محجوبون التفسير السابع اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد يولهون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الالاء والنعماء اخذ في وصف يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب من الله والثالث ان المحسن في الظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكى بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشر سنين وبوابا عشرة ثالثة فقال ما رايناك فعلت ذلك قال ولكنكم ما رأيتم اما عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد الينه بنار الخوف عشر سنين ثم شرعت في غسله عن الاوضار والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى مع سيف لا اله الا الله فلم اترك حتى يخرج عنه حب الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن حب غير الله وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل ياله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم

لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار للممكنات بالقوة بالفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى ولا شيء سواه وههنا لطائف وفوائد الفائدة الاولى عادة المديون انه متى راى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول عبادي انتم غرمائي بكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل اقول فروا الى الله فاني انا اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك الفائدة الثانية قال عليه الصلاة والسلام ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والطير والبهائم فبها يتعاطفون ويتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين الفائدة الثالثة قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يقول يوم القيمة للمؤمنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى قد اوجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على عباده يوم القيمة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له اتنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله تعالى هل لك عذر في عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله عز وجل ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء الفائدة الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادى عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعقدت الى الصبي واخذته والصقته على بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء واجلسته على بطنها تقيه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه لابنها فان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه المراة بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة

المسئلة الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون الاها رحمانا ومرحانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظة الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية اما القائلون الذين قالوا بان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة اله فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا بها الالف واللام فقيل الله وانشدوا من ابي رماح بسمها لاه الجبار فاخرجه على الاصل والله اعلم المسئلة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكرونه فيقال اله كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون المسئلة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصية الاولى انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى ولله خزائن السموات والارض وان حذفت من هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطه في التثنية والجمع فانك تقول هما هم ولا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحيم فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم او الا الملك او الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقوله الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون

ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا
معا فاما ان يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل التنفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما ان يكون كذلك في
الاخرة وهو معرفة الله تعالى وانها ان زالت عن القلب لحظة مات القلب واستوجب عذابا لا بد واما القسم الثاني وهو
الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الاخرة واما القسم الثالث وهو الذي
يكون ضروريا ولا يكون نافعا كالمضار التي لا بد منها كالامراض والموت والهم والفقر ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان
منافع الاخرة لا يلزمها شيء من المضار واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا و
العذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة
لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى لا بد منها في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت
الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابدا الاباد وكما
ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الحار
الفاسد المحترق عن القلب وكذا التفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان
والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات
متناهية في مقاديرها منتهية بالاخرة الى الفنا بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا
الى الخيرات والمسرات وكمال هذا الاوران ينكشف لعقلك ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة
الله وذرة من انوار احسان الله فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف
هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبداء
الفطرة كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
ثم تامل في مراتب القوى الحساسة المحركة والمدركة العاقلة وتامل في مراتب المعقولات في حجاها واعلم انه لا نهاية لها
البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والرعد العاصف وبقي في
ذلك السير ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها
ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له ان الذي قاله الله تعالى في
قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركبها
وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاثار الشريفة وحينئذ يظهر لك
صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك
فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل هل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير
ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره فههنا مقامان المقام الاول في بيان ان لا رحمة الا لله هو
فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا
الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل ان يعطي دينارا ليأخذ كرباسا ومنها روحانية وهي اقسام فاحدها
ان يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الاعانة وثالثها يعطي المال لطلب الثناء الجميل ورابعها
يعطي المال لطلب الثواب وخامسها يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب وسادسها يعطي ليزيل حب المال عن قلبه وكل
هذه الاقسام اعواض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما يعطي للفوز بواسطة ذلك العطا بنوع من انواع الكمال
فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية ۞ اما الحق سبحانه فانه كامل لذاته فيستحيل ان
يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى ۞ الحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن
لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله
فيكون الراحم في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى ۞ الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان
الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة
منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب
وما ذاك الا الله سبحانه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى ۞ الحجة الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن
ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة
في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من
الانتفاع بهما هو الله والحافظ عن انواع الافات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعا

لوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى ۰ المقام الثاني في بيان انه بتقدير ان تحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة
الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم
فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله اذا انعم
بنعمة طلب منك عملا يتوسل به الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير
الله فاذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل
الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو
غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا
الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المرادات واما الحق سبحانه فانه عالم بجميع المعلومات
قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت لك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل الخامس ان الانعام
توجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل
رجحان اخر فرحمة الله تعالى اكمل وافضل واعلى واجل

في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم ۞ النكتة الاولى مرض موسى عليه السلام واشتد عليه
وجع بطنه فشكى الى الله تعالى فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت
اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في
المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل الشفا وفي الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد مرضك اما علمت ان الدنيا
كلها سم قاتل وترياقها اسمي ۞ الثانية بات رابعة ليلة في التهجد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق
دارها فاخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية
البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان ۞ الثالثة كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع
غنمه الذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل فناداه متى اصطلح الغنم والذئب فقال الراعي من حيث اصطلح الراعي مع
۞ الرابعة قوله بسم الله معناه ابدأ بسم الله فاسقط منه قوله ابدأ تخفيفا فاذا قلت بسم الله فالمقصود منه التنبيه
على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكانه تعالى يقول في اول كلمة ذكرها
لك جعلتها دليلا على الصلح والاحسان ۞ الخامسة روي ان فرعون قبل ان يدعي الالهية ارسل اليه موسى ودعاه فلم ير
اثر الرسالة قال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد هلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر
الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه
على سويداء قلبه من اول عمره الى اخره فكيف يكون حاله ۞ السادسة سمى نفسه رحمانا رحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا
وقف على باب رفيع فسأل شيئا فاعطي شيئا قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له لم تفعل قال
اما ان اجعل الباب لائقا بالعطية او العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة
بالنسبة الى العرش فكما القيت على عبادك في اول كتابك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك
۞ السابعة الله اشارة الى القدرة والقهر والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من
قهره ۞ الثامنة كثيرا يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة
الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه
سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيه ۞ التاسعة اجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى ابي بكر الصديق فقال اكتب عليه لا اله الا الله فدفعه الى
النقاش فقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى
النبي عليه الصلاة والسلام فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد فقال ابو بكر
يا رسول الله ما رضيت بان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا
رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة
ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عليه الصلاة والسلام عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق
المرء ذكر الله ۞ العاشرة ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها وجد النجاة بنصف هذه الكلمة
فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه السلام ملكه الله الدنيا والاخرة
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فانه يملك الدنيا والاخرة ۞ الحادية عشر ان قيل

لم قدم سليمن عليه السلام اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمن الجواب من وجوه الاول ان بلقيس لما وجدت
ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك
الكتاب من سليمن فاخذت الكتاب فقالت انه من سليمن فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه
من سليمن من كلام بلقيس لا كلام سليمن الثاني لعل سليمن كتب على عنوان الكتاب انه من سليمن وفي داخل الكتاب
ابتداء بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب ولما اخذت بلقيس ذلك الكتاب وقرأت ما
في عنوانه فقالت انه من سليمن ثم لما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث
ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمن ان بسم الله اذا نظرته في الكتاب شتمته فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى
ليكون الشتم له لا لله تعالى الثانية عشر الباء من بسم الله مشتقة من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات
في الدنيا والاخرة واجل بره وكرامته ان يكرمهم يوم القيمة برؤيته مرض لبعضهم جار يهودي قال فدخلت
عليه للعيادة وقلت اسلم قال على ماذا قلت من خوف النار قال لا ابالي بها قلت للفوز بالجنة فقال لا اريدها
قلت فما ذا تريد قال على ان يريني وجهه الكريم قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك
خطا فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته في النوم فقلت يا شمعون ما فعل بك ربك قال غفر لي وقال
لي اسلمت شوقا الي واما السين فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى روي ان زيد
بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخلا ونام فاوثق المنافق
زيدا واراد قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول
ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر
فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة
فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبرئيل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز
وجل ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الثانية وفي الثالثة بلغت المنافق واما الميم فمعناه ان من
العرش الى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد سليمن عليه السلام فاتوه فقالوا يا نبي الله
لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان عليه السلام بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول
انا خلق من خلقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله عليهم المطر فقال قد استجيب لكم بدعاء غيركم فاعلموا ايها
الناس اني اقول طول حياتي الله فاذا مت قلت الله واذا سئلت في القبر قلت الله واذا جئت في القيمة اقول الله واذا
اخذت الكتاب اقول الله واذا وزن اعمالي قلت الله واذا جزت الصراط قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رأيت
الله قلت الله ◯ النكتة الثالثة عشر الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين في القران ثلاثة اصناف كما قال تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال انا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم
للظالمين وايضا الله معطي العطا والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفا ومن كمال
رحمته كانه تعالى يقول اعلم منك ما لو علمه ابواك لفارقاك ولو علمته المرأة لجفتك ولو علمته الامة لاقدمت
على الفرار منك ولو علم الجار لسعى في تخريب الدار وانا اعلم ذلك كله واستره لتعلم اني اله كريم ◯ الرابعة عشر الله
يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا والرحمن توجب محبته قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم
الرحمن ودا والرحيم توجب رحمته بالمؤمنين قال تعالى وكان بالمؤمنين رحيما ◯ الخامسة عشر قال عليه الصلاة
والسلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا لله تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف
عن والديه ولو كانا مشركين . وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة وعن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال
يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك لا تستريح ان تكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله
فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك المواقعة ولد كتب لك الحسنات بعدد نفس
ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله
تكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت سفينة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين اعين الجن وعورات بني ادم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله
الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين عدوك من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك
وبين الزبانية في العقبى ◯ السادسة عشر كتب قيصر الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان بي صداعا لا يسكن
فابعث لي دواء فبعث اليه عمر قلنسوة وكان اذا وضعها على رأسه سكن صداعه واذا وضعها عن رأسه عاود الصداع

فتعجب منه ففتش عن القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم ◯ السابعة عشر قال عليه الصلاة والسلام
من توضأ ولم يذكر الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر على الوضوء
طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدع ◯ الثامنة عشر طلب بعضهم اية من خالد
بن الوليد وقال انك تدعي الاسلام فارنا اية لنسلم فقال جيئوني بالسم القاتل فاتي بطاس من السم فاخذها بيده وقال بسم الله الرحمن
الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن الله فقال المجوس هذا دين حق ◯ التاسعة عشر مر عيسى عليه السلام على قبر فرأى ملائكة
العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى
ودعا الله فاوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان ترك امرأة حبلى فولدت
ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن
الارض وولده يذكر اسمي على ظهر الارض ◯ العشرون سئلت عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة فان الجنب والحائض
منهيان عن قراءة القران دون التسمية فقالت لان التسمية اسم الحبيب والمحب لا يمنع من ذكر الحبيب . الحادية والعشرون
قيل في قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحسراته والحشر في القيمة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة
الكتاب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته ◯ الثانية والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم واوصى ان
يجعل في كفنه فقيل له اي فائدة لك فيه قال اقول يوم القيمة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني
بعنوان كتابك ◯ الثالثة والعشرون قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان احديهما ان الزبانية تسعة
عشر فالله تعالى يدفع بأسهم بهذه التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى الليل والنهار اربعة وعشرون ساعة ثم فرض خمس
صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر
الرابعة والعشرون لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم لانه وقت القتال
لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم وانما السنة ان يقول بسم الله والله اكبر ولا يقول بسم الله الرحمن الرحيم ولما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبعة عشر مرة
في الصلاة المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسمائها

الباب الاول

وفيه ابواب

اعلم ان هذه السورة لها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالاول فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح
بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كتاب على ما سيأتي تقريره وقيل لانها
اول سورة نزلت من السماء والثاني سورة الحمد والسبب فيه ان اولها لفظ الحمد والثالث ام القران والسبب فيه وجوه الاول
ان ام الشيء اصله والمقصود من كل القران تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى
فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات ◯ وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد ◯ وقوله اياك نعبد
واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره ◯ وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسيأتي
شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القران هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة
عليها لقبت بام القران السبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية ترجع الى امور ثلاثة اما الثناء على
الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين ◯
الرحمن الرحيم ملك يوم الدين كلمة ثناء على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء
وقع بقوله اياك نعبد فهذه اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال تعالى واياك نستعين فهذه اشارة الى اعتراف
العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات
وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام القران ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة
الربوبية او معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين يدل على انه هو الاله
المستولي على كل احوال الدنيا والاخرة ثم قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة يدل على ذلة العبودية فانه
يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله وهدايته السبب
الرابع ان العلوم البشرية اما علم ذات الله تعالى وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله تعالى و
تكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية

والمقصود من القران بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل
الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود
مخلوقاته وقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لسبيل الى معرفة وجوده الا كونه ربا للعالمين وقوله الحمد
لله اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه
بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال العدد وهو قوله ملك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يستوفي
حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع
وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا
يحصل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعد في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلاثة اولها حصول
هداية النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان يتجلى له درجات الابرار المطهرين من الذين
انعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الالهية حتى يصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من
كل واحد منها الى الاخر وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان يبقى مصونه معصومة عن اوضار الشهوات
وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على الاسرار
العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع الحواس
والمنافع ، السبب الخامس قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد
يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم نصبنا امنا حتى اذعروا سميت هذه السورة
بام القران لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق
اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده ، الاسم الرابع من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال
تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها مثنى نصفها ثناء العبد على الرب و
نصفها عطاء الرب للعبد الثاني سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلاة الثالث سميت مثاني لانها من سائر
الكتب قال عليه الصلاة والسلام والذي نفسي بيده ما انزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل
هذه السورة وانها السبع المثاني والقران العظيم ، الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات كل اية تعدل قراءتها سبعا من القران
فمن قرا الفاتحة اعطاه الله تعالى ثواب من قرا القران ، الخامس ابوابها سبع وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها
غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي عليه الصلاة والسلام يا محمد كنت اخشى
العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها
سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قراها صارت كل اية طبقا على كل باب من ابواب جهنم فتمر امتك
عليها سالمين ، السادس سميت مثاني لانها تقرا في الصلاة مثنى مثنى ولانها تثنى بعدها سورة اخرى ، السابع سميت
مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدائح له واعلم انا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى سبعا من المثاني في سورة الحجر ، الاسم الخامس
الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي تفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من
القران لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة اخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة
الاسم السادس الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود الربيع عن عبادة بن
الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القران عوض من غيرها وليس غيرها عوضا منها ، الاسم السابع
الاساس وفيه وجوه الاول انها اول سورة من القران فهي كالاساس الثاني انها مشتملة على اشرف المطالب كما
بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان هي الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد
في الايمان والصلاة لا تتم الا بها ، الاسم الثامن الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرا هذه السورة في اذنه فبرئ فذكروه لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القران وهي شفاء من كل داء واقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل
عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات
فهي في الحقيقة شفاء لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة ، الاسم التاسع الصلاة قال عليه الصلوة والسلام
يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة ، الاسم العاشر السؤال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين و
قد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين

فهذه السورة ايضا وقعت ابتداء بالثناء على الله سبحانه وهو قوله ملك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو
ايضا يدل على جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا الصراط المستقيم ولم يقل ارزقنا الجنة ،
الاسم الحادي عشر سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله تعالى بالفضل والكرم والاحسان ، الاسم الثاني عشر سورة الدعاء لاشتمالها
على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء والله اعلم

الباب الثاني

في فضائل هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة اقوال الاول انها مكية روى
الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر
العلماء وروى باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القران الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء فقالت وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء باقرا
ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وساله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلام فقال له قل
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله
الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك والقول الثاني انها نزلت بالمدينة وروى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة
الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن فضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه
الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه
اتاه هذه السورة فيما تقدم الثاني انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع سنين بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال
بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية وبهذا السبب سماها الله تعالى بالمثاني
لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها المسئلة الثانية في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى
فيرفع عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة
في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم اودع علوم القران
في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن
قراها كان كمن قرا التوراة والانجيل والفرقان قلت والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول
او الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب
الشريفة العالية حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية المسئلة الثالثة قالوا ان هذه السورة
لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف
السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم
اول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط
الخاء لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين واسقط الزاي والشين لانهما اول حروف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي
تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فاما الذين شقوا ففي
النار واسقط الظاء لقوله انطلقوا الى ما كنتم به تكذبون انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب
وايضا تدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى نزاعة للشوى واسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ
يتفرقون وقال لا تفتروا على الله الكذب فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قالوا لا حرف من الحروف الا
وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول ان الفائدة فيه انه تعالى قال في
صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وانه تعالى اسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي
اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرا هذه السورة وامن بها وعرف حقائقها صار امنا من الدركات السبع في جهنم والله اعلم

الباب الثالث

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة الكريمة وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا
يقول نقول الحمد لله مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد والدليل عليه انه يستحق الحمد انه

لما توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول بقوله الحمد لله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل الاولى ان علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والنظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارض والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطائف اللطيفة الاولى ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان هذا اشارة الى كل جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل خالق العالمين بل الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقائه مستغن عن السبب والمربي هو القائم بابقاء الشيء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرين اليه في حال بقائهم والمقصود ان افتقارها الى الموجد حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله فانه لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه واللطيفة الثالثة ان هذه السورة مسماة بام القران فوجب كونها كالاصل والمعدن وان يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور اعلم ان المذكور ههنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالمين يتناول كل ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام كانه قسم من اقسام ما هو مذكور في سورة الفاتحة وايضا فالمذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في اول هذه السورة كونه ربا للعالمين فقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله عز وجل كان القول باحتياجه حال حدوثه للمحدث اولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزل على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارض فكان المذكور في اول سورة الكهف نوع من انواع ما ذكره في اول سورة الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله تعالى الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في اول سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور اما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطائف غريبة الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت الجنس الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم المسئلة الثانية ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان والمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقهما وموجدهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود

المخلوق

المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته قبل حصول الفضاء جزء من اجزاء الفضاء والا انقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار المسئلة الثالثة هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل المسئلة الرابعة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار ولا الجمد لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا لدام الاثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب لامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد المسئلة الخامسة لما خلق الله العالم مطابقا لمصلحة العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل و فاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة واما السؤال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في الالام والغموم والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكريمه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان تكون من العباد او من الله فان كانت من العباد فالله تعالى وعد بانه سينصف المظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كانت من الله فالله وعد بالثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخوفات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلمات في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد وروح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلاجرم كان افضل احوال العبد ان يكون آتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادة والطاعة بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد بقوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية لا تحصل الا من الله وانوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار ان الكل بقضاء الله واما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن فالصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة اللطيفة الثانية ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين ايجابية والاخرى سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية اللطيفة الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم

وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل
ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز
الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يهتدي به هذا الناقص حتى يتقوى عقله بعقله فحينئذ يتقوى عقل ذلك الناقص بنور
عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان
ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم **المسئلة السادسة** في
تقرير مشرع اخر من لطائف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني
ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه و
الجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دائما في
التغير والانتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب على تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والبهجة اما الاحوال
المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات
لاجل انها يقتضي حدوث امر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان
ذلك الاله رحيم كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد
له من سبب وكذلك فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعد ما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك
البيت ولو ان انسانا تشكك فيه لم نتشكك في انه لا بد له من فاعل فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما
دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا فلانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة
والسلامة ومن كان غالب فعاله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت
هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل احد كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا
السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام اخر اعلى واعظم من الاول وكانه قيل لا ينبغي
ان تعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقار نفسك
الى الاله لما يحصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل
الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك في
العلة وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها للسموات والارضين ومدبرا لكل
الخلائق اجمعين ولما قرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش
والكرسي والسموات والكواكب لا بد وان يكون قادرا على امثالها ولا بد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني
يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد انى مع ذلتي وحقارتي كيف يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق
اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله تعالى ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا
وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية الا انى مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت
في هذه الحياة لا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير
قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر
الربوبية بهذا الطريق امره بثلاثة اشياء ○ اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك
نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم
الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة
معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون
اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب
هذا المقصود فعند هذا ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية
والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يفوز في تلك
الجمعية بما لا يفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بين ان الاتصال بالارواح المقدسة
توجب مزيد القوة والاستعداد بين ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان
فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم اهل الكتاب ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاثة
وكملت هذه المقامات الثلاثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله
واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستعداد بالاتصال بارباب

الصفا

الصفا والاستكمال بسبب المباعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية
المسئلة السابعة في تقرير مشرع اخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ودفع
المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة
ولا يمكنه دفع الافات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضر محبوبا بالذات وكان
استقراء هذا العالم تدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان ما
لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب فصار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة
واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان
متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال
سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان حب التشبه غالب على طباع الخلق اما الاول فكل من واظب على
صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها
اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فلان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح
جبلت على حب المحاكاة واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب
الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جر النفع ودفع الضر وبينا انه كلما كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كانت
استحكام الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه
الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها
ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان
هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه ان يتامل في هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير
المستولي على العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس
عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما هيئت له بسبب حكمته وانما
حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا
النوع من الاعتبار انواع اخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب
الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات
وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه خير ونفع قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكروه
قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله ولا يتوجه قلبه في طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله
والثناء كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على ان احوال هذا العالم لا تنتظم
الا بتقدير الله ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير لانه لا ينتظم حال من احوال العالم الاسفل الا بتقدير الله وذلك قوله
رب العالمين ثم ان العبد يتامل في احوال هذا العالم الاسفل واحوال العالم الاعلى فيشاهد ان احوال العالمين
منظومة على الوصف الاليق والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكمال
رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما
تهيات برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه تعالى قال
مالك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بانه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل
باصلاح مهماته في الدنيا والاخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله
ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في
تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولا بخدمة الامير والوزير
فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الان فلا
اعبد احدا غيرك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل
المرادات كان اولى فيقول اياك نعبد واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل استعين بغيرك واما الان فلا
استعين باحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء فلان يطلب
الهداية والمعرفة من رب الارض والسماء اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان احدهما الذين
لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله تعالى والفرقة الثانية
يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى

هم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم
والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا يفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن
الاصم والحسن بن صالح انهما لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراءة واجب ونزيد
هنا وجوها الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد من القرآن القراءة والتقدير اقم قراءة
الفجر وظاهر الامر للوجوب والثاني عن ابي الدرداء ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال افي الصلاة قراءة فقال
نعم فقال السائل وجبت فاقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث عن ابن مسعود رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ايقرأ في الصلاة فقال عليه الصلاة والسلام اتكون صلاة بغير قراءة هذان الخبران
نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي جعل
الصلاة من الاشياء المرئية والقراءة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا
كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم المسئلة الثانية قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة
فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة
لنا وجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب ان يجب علينا ذلك
لقوله تعالى واتبعوه ولقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله ويا للعجب من ابي
حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد روى انه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح
شرطا لصحة الصلاة وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة
ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب الحجة الثانية قوله تعالى واقيموا الصلوة لفظة مفردة
محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك قوله اقيموا الصلاة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلاة التي اتى بها
الرسول صلى الله عليه وسلم والتي اتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتملة على الفاتحة فيكون قوله
اقيموا الصلوة امرا بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت في القرآن اكثر من مائة مرة فكان
ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة الحجة الثالثة ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها
طول عمرهم ويدل عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يستفتحون القراءة بالحمد
لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ولقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة انه
تمسك في مسئلة طلاق الفار باثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن ايضا يوجب
عدم الارث فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول
على وفق القرآن والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت في انه هل تجب قراءة الفاتحة ام لا لكنهم
اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا وهو يقرأ الفاتحة في الصلاة اذا ثبت
هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا ان الذي لا يجب قراءتها قرؤها لا على اعتقاد الوجوب بل على
اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قد بينا اطباق الكل
على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريق المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد فهذا القدر يكفينا
في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة الحديث المشهور وهو
انه تعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي
وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا
بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة
ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة
شرط في صحة الصلاة الحجة السادسة قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على
الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب

من وجوه الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة
وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه
يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره الثاني من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلاة فعند عدم القراءة
لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها عند عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فنقول انه لا يمكن ادخال
حرف النفي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة وهذا هو اول المسئلة فثبت ان قولنا
يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الثالث هب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على ان متى تعذر
العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب
اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من مشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي
يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى . الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى
لوجوه احدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة ارجح والثالث ان هذا احوط الحجة السابعة
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو
النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل فيما
في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب
ان لا نخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد
قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد
الخروج عن العهدة فاذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في مثل هذا المقام الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في
تعليقه عن ابي المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها
بفاتحة الكتاب الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان
قال علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب
وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول عليه الصلاة والسلام
واجب فوجب ان يكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة الحجة العاشرة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الا اخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد
قال هي هي وجه الدليل انه عليه الصلاة والسلام لما قال ما تقرأ في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا يدل
على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر
التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرؤا امر والامر للوجوب وهذا يقتضي ان قراءة ما
تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة او المراد التخيير بين الفاتحة
وغيرها والاول يقتضي ان تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان تكون قراءة غير الفاتحة واجبة
بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل
بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من غير قراءتها وسلم ابو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة
خداج ناقصة والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة ما تيسر من القرآن
لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون و
حينئذ لا تكون متيسرة للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء فان خالفنا
هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان
المسلمين اطبقوا على ان الصلاة مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه
السورة وجب البقاء على الاصل الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة بيقين فكان احوط فوجب
القول بوجوبها للنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول
فانه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين
فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا فيتقابل هذان الضرران
واما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف اما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل الحجة الرابعة عشر
لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران
سائر السور وذلك غير جائز لكنهم اجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة

بغير هذه السورة غير جائز **الحجة الخامسة عشر** اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال
الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط **الحجة السادسة عشر** الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلاة بدون قراءة
الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او القياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلاة وفي مثل هذه الصورة
يجب ترك القياس **الحجة السابعة عشر** ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير
الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبتدعوا واحسن الهدي هدي محمد
شر الامور محدثاتها **الحجة الثامنة عشر** الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان يتساويا في الفضيلة او الصلاة
مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة فتعين الثاني
فنقول الصلاة بدون الفاتحة ترك الفضيلة الزائدة من غير حاجة فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف
فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى ما تيسر من القران واما الخبر فما روى عثمان
المدني عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب
والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من اقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وايضا لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله لا
صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى **المسألة الثالثة** لما كان قول ابي حنيفة واصحابه
ان قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرأ اية واحدة مثل قوله لم وحم
والطور ومدهامتان وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث ايات او اية طويلة مثل اية الدين **المسألة الرابعة**
قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي
انها ليست من القران الا في سورة النمل ولا تقرأ لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرؤها واما ابو حنيفة فلم ينص
عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها اية من اول السورة ام لا قال الثعلبي سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن
الرحيم فقال ما بين الدفتين قران قلت فلم تسر بها فلم يجبني وقال الكرخي لا اعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمي اصحابنا
الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في
في هذه المسألة لان الخوض في اثبات التسمية من القران او ليست من القران امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه
المسألة تشتمل على ثلاث مسائل احدها ان هذه المسألة هل هي مسألة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر
واخبار الاحاد او ليست من المسائل الاجتهادية بل من المسائل القطعية وثانيها ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية
فما الحق فيها وثالثها في انها تقرأ بالاعلان او الاسرار فلنتكلم في هذه المسائل الثلاث **المسألة الخامسة** في تقرير ان
هذه المسألة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضي ابو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ حد التكفير
فلا اقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القران لكان طريق اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه
لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القران لحصل العلم الضروري بانها من القران ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه
بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القران لخرج القران عن كونه
حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض في ان القران دخله الزيادة والنقصان والتغيير
والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال نفي كون التسمية من القران ان ثبت بالتواتر
لزم ان لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القران ظنيا ثم اورد على نفسه سؤالين وهو انه لو قال قائل انه ليس
من القران عدم فلا حاجة في هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم اما قولنا انه قران فثبوت فلا بد فيه من النقل ثم
اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان هذه التسمية مكتوبة بخط القران يوهم كونها من القران فههنا لا يمكننا
الحكم بانها ليست من القران كتوهم كونها من القران الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق
اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا اخر ما قيل في هذه المسألة والذي
عندي ان النقل ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله على محمد وبانه مثبت في المصحف بخط القران وعند
هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القران او ليس من القران فائدة الا انه هل يحصل فيها احكام شرعية هي من خواص
القران مثل انه هل تجب قراءتها في الصلاة ام لا وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم
ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا الى ان التسمية هل هي من القران الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت
ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي **المسألة السادسة**

في بيان ان التسمية من القران وانها اية قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة
والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** روى
الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب
فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية
اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وهذا نص صريح **الحجة الثانية**
روى سعيد بن المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن
الرحيم **الحجة الثالثة** روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبركم
باية لم تنزل على احد بعد سليمن بن داود عليه السلام غيري فقلت بلى فقال باي شيء يفتتح القران اذا افتتحت الصلاة
قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على ان التسمية من القران **الحجة الرابعة** روى الثعلبي باسناده عن
جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلاة قال
اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروي ايضا باسناده عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه كان اذا افتتح
السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال
بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قرأتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن
الرحيم فانها احدى اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي واذا قال الحمد لله
رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين
قال الله عز وجل فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال
اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب
العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل ضيعت على نفسك الصلاة اما علمت ان بسم الله الرحمن
الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منها ومن ترك اية منها فقد بطلت صلاته فانه لا صلاة الا بها وباسناده عن
طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله واعلم
انا نقلت جملة هذه الاحاديث عن تفسير الشيخ الثعلبي وهذه المسألة قد طول فيها حذفنا البعض لانه ليس من التفسير
في شيء **الحجة الخامسة** قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجب في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان تكون اية
منها بيان الاول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من
كلام الله فائدة واذا كان الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا
الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل **الحجة السادسة** التسمية مكتوبة
بخط القران وكل ما ليس من القران فانه غير مكتوب بخط القران الا ترى انهم منعوا من كتابة اسامي السور في المصحف ومنعوا
من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا من ان يختلط بالقران ما ليس من القران فلو لم تكن
التسمية من القران لما كتبوها بخط القران ولما اجمعوا على كتابتها بخط القران علمنا انها من القران **الحجة السابعة**
اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا
السبب حكينا ان يعلى لما اورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القران
ولكنها ليست اية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي
بكر الرازي **الحجة الثامنة** اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع ايات الا ان الشافعي رضي الله عنه قال قوله بسم الله
الرحمن الرحيم اية واحدة وقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى واحدة واما
ابو حنيفة فانه قال بسم الله الرحمن الرحيم ليست باية لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين اية اخرى وسنبين في مسألة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الايات
لا تكون الا سبعا الا اذا اعتقدنا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية منها تامة **الحجة التاسعة** ان يقول قراءة التسمية قبل
الفاتحة واجبة فوجب كونها اية منها بيان الاول ان ابا حنيفة يسلم ان قراءتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر

ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب ان يجب علينا قراءتها لقوله تعالى فاتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق الحجة العاشرة قوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءة بسم الله توجب كون هذه الصلاة عملا ابتر ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه الصلاة والسلام فقال ان شانئك هو الابتر فوجب ان يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وان قراءتها واجبة الحجة الحادية عشرة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست اية تامة في قوله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض اية فلا بد وان تكون اية تامة في اول سورة الفاتحة الحجة الثانية عشرة ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ ام القران ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انها من القران ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها الحجة الثالثة عشرة ان سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في اعمال الخير يبتدئون بذكر اسم الله فوجب ان يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت ايضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه اية من سورة الفاتحة . اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها وان سليمن لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا ان قوله انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمن قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر كذلك لان الطير اتى بكتاب سليمن فوضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت بذكر سليمن فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من اعمال الخيرات ابتدأوا بذكر بسم الله والمقدمة الثانية انه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب ان يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت انه اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة عشرة انه تعالى متفرد بالوجود على وجود سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الخامسة عشرة ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انها من القران في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القران فوجب ان تكون من القران كما انا لما رأينا قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القران بخط واحد بصورة واحدة قلنا ان الكل من القران الحجة السادسة عشرة روي انه عليه الصلاة والسلام كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها فكتب بسم الله فنزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت في القران فوجب الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج سائر الايات اولى وذلك يوجب الطعن العظيم في القران الحجة السابعة عشرة قد بينا انه لو ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان عليه الصلاة والسلام يأمر بكتابتها بخط المصحف في المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل هو من القران فيرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون باشياء الاول تعلقوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه عليه الصلاة

والسلام لم يذكر التسمية فلو كانت اية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل ان التسمية ليست اية من الفاتحة لان الفاتحة سبع ايات فيجب ان يكون منها لله ثلاث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث ايات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل لله اربع ايات ونصف وللعبد ايتان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست اية من الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايات فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي الثاني روى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد ملك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في ملك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني في التسمية وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلثة قبلها وثلثة بعدها وانما يحصل ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها لو كانت التسمية اية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه الثالث ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه الصلاة والسلام الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من الفاتحة ام لا لان المقصود منه بيان شيء اخر فكانت دلائلنا اقوى واظهر الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما للسورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات والارض والمراد انه قرأ هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سيأتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرير لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كونه تعالى رحيما من اعظم المهمات والله اعلم المسألة السابعة في بيان عدد ايات هذه السورة رأيت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان ايات واما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول ان الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الايات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القران على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء اية فقد جعلنا اول الاية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبله او استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك المستثنى مع المستثنى منه كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة اية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا واية واحدة وذلك اقرب الى الدليل الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرطين ان يكون ذلك المنعم عليه غير المغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرا وهذا يدل على انه قد انعم الله عليهم الا انهم صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم من قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن الرحيم اية ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح

قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق **المسألة الثامنة** ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي رضي الله عنه في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من اوائل سائر السور واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قران من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسألة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله اية من اوائل السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوائل السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون اية وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية اية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعدها اية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بانها اية من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض اية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة ثم صار مجموع قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث ايات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث ايات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال **المسألة التاسعة** روي عن احمد بن حنبل انه قال التسمية اية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال انها اية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الاول قد دللنا على ان التسمية اية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بتمامها سرية او جهرية واما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية **الحجة الثانية** ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انها ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن ذكره ويبالغ في ذكره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون الاعلان بذكر الله اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا **الحجة الثالثة** هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والستر لا يليق الا بما يكون عيبا ونقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين **الحجة الرابعة** ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة وصلى ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية **الحجة الخامسة** روى البيهقي في السنن عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اللهم ادر الحق مع علي حيث دار **الحجة السادسة** ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات او ما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العبد على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة تفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الاول روى البخاري باسناده عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال

بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم **الحجة الثانية** ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين والجواب ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله **والحجة الثالثة** قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها اهل الفقه واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه الاول قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات احداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوي قول الحنفية وثلاث اخرى تناقض قولهم احداها ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسألة فثبت ان هذه الرواية عن انس في هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال اثار علي بن ابي طالب رضي الله عنه فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي رضي الله عنه والذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخبارهم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلوجب ترجيح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس يقفان بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه عليه الصلاة والسلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقولنا الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء كيفية عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ويقينه واما التمسك منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى **المسألة العاشرة** في تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع الثاني ان الذين قالوا التسمية ليست من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القران وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الان معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القران وقد انزلها الله ولكنها اية مستقلة بنفسها وليست اية من السورة وهؤلاء فريقان ومنهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القران ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها قالت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بسم الله الرحمن الرحيم اية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القران فقال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم

فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروى مثله عن ابن عمر وابي هريرة الفرع الثالث القائلون بان التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة
يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا قال ابو حنيفة واتباعه والحسن
بن صالح وابن حي وسفيان الثوري وابن ابي ليلى تقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي ان تقرأ في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في
النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك الفرع الرابع مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة فعنه روايتان
روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة
انه قال اذا قرأها في اول كل ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها
مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه اذا قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اول سائر السور وعند الشافعي
الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا
في انه هل يجوز للجنب والحائض قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلماء على ان تسمية الله
على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام توضأ كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية
الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ساهيا
جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكله ام لا المسألة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف
وقال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله
فاذا نام قال بسم الله واذا قام من المنام قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا
اكل وشرب واخذ واعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان يقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا
واذا مات وادخل في القبر قيل بسم الله وهذا اخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف
قال بسم الله فتباعدت عنه النار ببركة قوله بسم الله الفرع العاشر قال الشافعي رضي الله عنه ترجمة القرآن لا يكفي في صحة
الصلاة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة رحمة الله عليه انها كافية في حق القادر والعاجز
وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسألة بعيد جدا ولهذا
السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والفقيه ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه ولنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم
انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والعجب انه
احتج بانه عليه الصلاة والسلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة
القرآن باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة
والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول وجميع الصحابة ما قرؤا في الصلاة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب
علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا امة واحدة قيل ومن
هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه الصلاة والسلام وجميع اصحابه كانوا متفقين مطبقين على
القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار الحجة الرابعة ان اهل ديار
الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما انزل الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القرآن في الصلاة ولم يقرأ القرآن فوجب ان لا يخرج عن العهدة
انما قلنا لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه الاول قوله
وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث
قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا
اعجميا فيلزم ان يقال ان كل ما كان اعجميا فليس بقرآن الرابع قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام
العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا
للكلام العربي لكان الآتي به آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله عز وجل في قوله تعالى لا يأتون بمثله ولما ثبت
ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقرآن وهو المطلوب فثبت
ان المكلف امر بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة
عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بها
بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قرآن او يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وانه

من وجوه

من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه ان يقول قول القائل دو ستركان در بهشت قرآن الثاني يلزم
ان يكون القادر على ترجمة القرآن آتيا بقرآن مثل الاول وذلك باطل روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني
لا استطيع ان احفظ القرآن كما يحسن في الصلاة فقال عليه الصلاة والسلام قل سبحان الله والحمد لله الى اخر هذا الذكر
وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزيه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتسبيح
وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول دو ستركان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل بسم الها رحمانا ومرحيانا و
هذا هو عين بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما اخذته من الانجيل
ولم ينقل احد هذا دل ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا احدكم بورقكم
هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه بفرستيد يكى ازشمارا با نقره وبكوئيد كى كدام طعام بهترست
بازار بيارد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا تجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة
والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة هذه الآيات لا
قائل بالفرق وايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها يكون
شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها
وقثائها فان ترجمة هذه الآيات تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات
بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر
في اخر التشهد دعاء ان يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها
عين كلام الناس لفظا ومعنى الحجة العاشرة قوله عليه الصلاة والسلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف و
لو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد انزل الله القرآن على اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بكل
لغة قرآن على حدة وحينئذ يضيع حصر حروف القرآن في السبعة الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات
ولا شك انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا
فعلى مذهب الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة التوراة والانجيل وبقراءة زند واستا ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة
سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على زند واستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا
يليق بدين المسلمين الحجة الثانية عشر انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء على الله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر
على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى طريق اهل العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست
الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع
الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جائزا لكان قد اذن رسول الله صلى الله عليه
وسلم لسلمان الفارسي ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولبلال بالحبشية ولصهيب بالرومية ولو كان هذا الامر
مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه عظيم في اسماع ارباب اللغات في هذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم تعب النفس
في تعليم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى
اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت
بالقراءة بالعربية وهذا جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم
من القرآن العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء
على الله ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه
المعاني قال تعالى اقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة
الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن بالعربي تمنع ما يقوم مقام القراءة في العربية في الصحة ثم ان
القراءة بالفارسية تفيد الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان يكون القراءة بالعربية محرمة
وحيث لم يكن الامر كذلك علم ان القراءة بالفارسية غير جائزة الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقاء الامر بالصلاة
قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف ثابت والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القرآن
العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في
فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه توجب بقاءه على وجه الارض مصونا
عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه
لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم وان الفارق

ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بان الامر بقراءة القران وقراءة الترجمة قراءة للقران ويدل عليه وجوه الاول روى ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القران فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس من الخطاء في القران ان يقرا مكان العليم الحكيم بل ان تضع اية الرحمة مكان اية العذاب الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القران في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعنا انه ما كان القران في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القران لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قران والجواب عن الاول ان نقول ان اقوال هؤلاء عجيبة جدا وان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسألة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسألة ولعمري هذه المناقضات عجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة من القران ويجب علينا احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم معناه وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لاجل الدليل القاهر المسألة الحادية عشر قال الشافعي رضي الله عنه في القول الجديد تجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم الحجة الثانية انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله فاتبعوه الا ان يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه معارضة الحجة الثالثة انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلاة تدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرا فيها بام القران فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه الحجة الخامسة قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرا بما تيسر معك من القران وهذا يتناول المنفرد والمأموم الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال صلى عليه الصلاة والسلام الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرؤن وراء امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القران فانه لا صلاة لمن لم يقرا بها قال ابو علي هذا حديث حسن الحجة السابعة روى مالك رضي الله عنه في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن عروة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرا فيها بام القران فهي خداج غير تمام قال قلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا خلف الامام قال اقرا بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول ان صلاة المقتدي بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص الثاني ان السائل اورد الصلاة خلف الامام على ابي هريرة وافتى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا الدليل قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي الحجة الثامنة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القران لا تقرؤا شيئا من القران اذا جهرت الا بام القران فانه لا صلاة لمن لم يقرا بها الحجة التاسعة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القران توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها الحجة العاشرة وافق ابو حنيفة على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة الحادية عشر اذا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القارئ افضل منه لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال قراءة القران الحجة الثانية عشر لو كان الاقتداء مانعا من القران لكان الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة لان قراءة

القران عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريفة محرم فيلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الاية ما يدل على قولنا وبالغنا فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة الفاتحة ومن اعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله تعالى فكان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا يوجب جميع الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعات والذكر المسألة الثانية عشر قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسألة ستة احدها قول الاصم ومن عليه وهو ان القراءة غير واجبة اصلا والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وفي كتاب الاستيجاب ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين والرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخيرتين والخامس وهو قول مالك رحمه الله ان القراءة تجب في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغربا كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا والسادس وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على صحته وجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في كل الركعات فوجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان الاعرابي الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرا بام القران ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال الثالث نقل الشيخ ابو نصر الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرا فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة الرابع ان القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها الخامس امر بالصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان عند الصلاة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب ان تبقى في العهدة واحتج المخالف بما روى عن عائشة انها قالت فرضت الصلاة على الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاولتان اصل والاخريان تبع ومبنى الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى لا تقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دليلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح المسألة الثالثة عشر اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع الفرع الاول يجب انه لو ترك فاتحة الكتاب او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته اما لو تركها سهوا قال الشافعي في القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب فترك القراءة فقيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي في الجديد قال تفسد الصلاة لان الدلائل المذكورة عامة في العمد والسهو ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى ان ابن عمر اعاد الصلاة الثاني انه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي هذا هو الظن بعمر الفرع الثاني يجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرا النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب النصف الاول دون الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا يحفظ شيئا منها اما الاول فانه يقرا تلك الاية ويقرأ معها ايات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ شيئا من القران فههنا الامر ان يأتي بالذكر وهو التكبير والتحميد قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضأ كما امر الله ثم يكبر فان كان معه من القران شيء فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القران فليحمد الله وليكبر وههنا قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القران ولا يحفظ ايضا شيئا من الاذكار العربية وعندي انه يؤمر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم المسألة الرابعة عشر نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القران وكان ينكر كون المعوذتين من القران واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القران فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال القران ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القران من كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل

كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وههنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادي

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة

وفيه فصول **الفصل الأول** في تفسير قوله تعالى **الحمد لله** وفيه وجوه الأول ههنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الأول أن المدح قد يحصل للحي ولغير الحي ألا ترى أن من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها أما يستحيل أن يحمدها فثبت أن المدح أعم من الحمد الوجه الثاني في الفرق أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده أما الحمد فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان الوجه الثالث أن المدح قد يكون منهياً عنه قال عليه الصلاة والسلام احثوا التراب في وجوه المداحين أما الحمد فإنه مأمور به مطلقاً قال عليه الصلاة والسلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصاً بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصاً بفضيلة معينة وهي فضيلة الإنعام والإحسان فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد والشكر فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الإنعام إليك أو إلى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالإنعام الواصل إليك إذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا أن المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلاً مختاراً أما إذا قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى فاعلاً فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقراً بأن إله العالم ليس موجباً بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضاً فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمد لله ثناء على الله تعالى بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول سواء أعطيتني أو لم تعطني فإن إنعامك واصل إلى كل العالمين وأنت مستحق الحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطاني من النعماء فإن قيل النعمة في الإعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه الأول كأنه يقول أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلاهما الثاني أن المنع غير متناه والإعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا غاية له أولى الثالث أن دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفائدة الثانية أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه أحدها أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده أما إذا قال الحمد لله فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها أن قولنا الحمد لله معناه أن الحمد والثناء حق الله وملكه فإنه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد حق الله يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقاً للحمد لذاته فكان ما هو أولى من اللفظ الدال على أن شخصاً واحداً حمده وثالثها أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن لا حمداً يليق به أما إذا قال الحمد لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو أنك سئلت هل لفلان عليك نعمة فإن قلت نعم فقد حمدته ولكن حمداً ضعيفاً فلو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكمل المحامد ورابعها أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلاً منعماً مستحقاً للتعظيم والإجلال فإذا تلفظ الإنسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلاً عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذباً لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامداً مع أنه ليس كذلك أما إذا قال الحمد لله فسواء كان غافلاً أو مستحضراً لمعنى التعظيم فإنه يكون صادقاً لأن معناه أن الحمد حق الله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلاً بمعنى التعظيم والإجلال أو لم يكن فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ونظيره قولنا لا إله إلا الله فإنه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله فإنه قد يكون كاذباً في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الختم بقوله لا إله إلا الله الفائدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوهاً كثيرة أحدها الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فإن حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا هو تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه وإن حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك الكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وإن حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه وبمعنى أنه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل الفائدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة الفائدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الأول إن كان مسبوقاً بمعهود سابق انصرف إليه وإلا يحمل على الاستغراق صوناً للكلام عن الإجمال والقول

الثاني أنه لا يفيد العموم إلا أنه يفيد الماهية والحقيقة فقط إذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله إذا قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمداً وثناء فهو له وحقه وملكه ويلزم حينئذ أن يقال إن كل ما سوى الله فإنه لا يستحق الحمد والثناء البتة وإن قلنا بالقول الثاني كان معناه أن ماهية الحمد حق الله تعالى وملكه وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فإن قيل أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والأستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه الصلاة والسلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا إن كل من أنعم على غيره بإنعام فالمنعم في الحقيقة هو الله لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الرغبة في قلب ذلك المنعم ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الفائدة السادسة أن قوله الحمد لله كما دل أنه لا محمود إلا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه أولها أنه تعالى لو لم يخلق داعية الإنعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية وثانيها أن كل من أنعم على الغير فإنه يطلب بذلك الإنعام عوضاً إما ثواباً أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليص النفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعماً فلا يكون مستحقاً للحمد في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لأن تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جوداً محضاً فلا جرم كان مستحقاً للحمد فثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله تعالى وثالثها أن كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فإنه وجد بإيجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ينتج أن كل نعمة فهي من الله والحمد لا معنى له إلا الثناء على الإنعام وليس هو إلا من الله تعالى فوجب القطع بأن أحداً لا يستحق الحمد إلا الله سبحانه وتعالى ورابعها أن النعمة لا تكون كاملة إلا عند اجتماع أمور ثلاثة أحدها أن تكون منفعة وانتفاعاً بالشيء مشروطاً بكونه حياً مدركاً وكونه حياً مدركاً لا يكون إلا بإيجاد الله وثانيها أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم وإخلاؤها عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى وثالثها أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا لا يحصل إلا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله سبحانه الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعماً متفضلاً وما لم يحصل شعور الإنسان بالنعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر إذا عرفت هذا فنقول وجب كون الإنسان عاجزاً عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الأول أن نعم الله على الإنسان كثيرة ولا يقوى عقل الإنسان على الوقوف عليها كما قال وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها فإذا امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها الثاني أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد والشكر وإذا أزال عنه العوائق وكل ذلك إنعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم أيضاً توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الإتيان بالحمد والشكر إلا عند الإتيان به مراراً لا نهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الإنسان يمتنع منه الإتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفاً بصفات الكمال والجلال وكلما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور وإذا كان كذلك امتنع كون الإنسان آتياً بحمد الله وشكره وبالثناء عليه الرابع أن الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الإنعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه أحدها أن نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها أن الإنسان محتاج إلى إنعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الإتيان بحمد الله وشكره فلهذه الدقيقة لم يقل أحمد الله بل قال الحمد لله لأنه لو قال أحمد الله لكلفهم ما لا طاقة لهم به فلما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه سواء قدر الخلق على الإتيان به أو لم يقدروا وعليه نقل أن داود عليه السلام قال يا رب كيف أشكرك وشكري لك لا يتم إلا بإنعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفائدة السابعة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا أنعم الله تعالى على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا إلى عبدي أعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا نهاية له تفسيره أن الله تعالى إذا أنعم على العبد كان ذلك الإنعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعاً فأطعمه أو كان عطشاناً فأرواه أو كان عرياناً فكساه أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكني أطباق السماوات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين وجميع المحامد التي ذكرها الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها إلى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية أما المحامد التي

لا نهاية لها هي يتناولون بها ابد الاباد ودهر الداهرين وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ولهذا
انه قال تعالى انظروا الى هذا العبد قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له اقول ههنا
دقيقة اخرى وهي ان نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي
اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة غير متناه فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا
السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادة لا اخر لها وخيرات لا نهاية لها الفائدة
التاسعة لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم
كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء سوى الله تعالى يحصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة
فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة و
الاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه
وقد ثبت ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وكل محدث
احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الابدين ودهر الداهرين وانا اشهد
بانها باسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة ومدافعة الفائدة العاشرة لقائل ان يقول ذلك له التسبيح مقدم
على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداءة بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن
فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق
منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد
اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا الى العباد الا
اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه
والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة الغير فثبت ان كونه
محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله رب العالمين اولى من الابتداء بقوله سبحان الله
الفائدة الحادية عشرة تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل
فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة
توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته
ومحبته وذلك من اعظم النعم فهذا المعنى كان بسبب تعلقه بالماضي سد ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان
فتأثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات
جلال الله تعالى فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد
بسورة الفاتحة الفائدة الثانية عشرة الحمد كلمة جليلة شريفة لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها
قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة قال انا منذ ثلاثين سنة استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل
ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترق الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني
فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلاثين
سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة محصورة
في نوعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه
الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم ان الدين قسمان اعمال الجوارح
واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث هي عطية
المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقدمات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه
الفائدة الثالثة عشرة اول كلمة ذكرها ابونا آدم هو قوله الحمد لله واخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول
فانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين
ففاتحة العالم مبنية وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك واخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان
عالم صغير فيجب ان تكون احواله موافقة للعالم الكبير الفائدة الرابعة عشرة من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله
وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والدليل عليه وجوه
الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا لله وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله
الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير

الثالث ذكروا مسئلة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه لا يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم
بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون
اثمه اقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل الفائدة الخامسة عشرة تمسك
الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف كانت النعمة الصادرة عنه
اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد
للحمد اولى واجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على
قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل
على ما لا يكون فعلا له باطل لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله
وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله
الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال
الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان يقاس افعاله على افعال العباد فقد يقبح اشياء من العباد
ولا تقبح تلك الاشياء من الله وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان يكون حسنة
ويجب ان يكون له صفة زائدة على الحسن والا لكان عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما واجبة واما ان يكون من باب
التفضل اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل ان يزيد على قدر الواجب
على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات فانه
لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان عليه دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا
له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضل فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل
له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه مستحقا للحمد والمدح السادس ان نقول قوله
تعالى الحمد لله يدل على انه محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول
امتنع ثبوته لغيره لامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا
ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك امتنع ان يتفرد وجوب
شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني وهو ان يكون استحقاق
الحمد ليس ثابتا لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال اما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم
الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في اقضيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان
مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبر لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر
في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه
الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان
كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لا يصح الا على قولنا الفائدة السادسة
عشرة اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعده
بجنبه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على
الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه
ان ترتيب الحكم معللا بذلك الوصف فههنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم
في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل بكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت
لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل الشرع او بعده الفائدة السابعة عشرة يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله
تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون حمد الله تعالى مغايرا
لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عليه عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل
اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا
دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان يأتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال
فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقا كثيرة الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يأمر الله عبيده
بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون على انعام او لا على انعام والاول باطل لان هذا يقتضي انه

تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة واما الثاني فهو
اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل
لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو
انه قال لو لم تفعل لاستحققت العذاب فايجاب حمد الله معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق
الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحليم الكريم الفريق الثاني قالوا
الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله تعالى بذلك الشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في
القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه
انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم فذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في
الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ النفس في ذلك المقام نازل الفصل الثاني في تفسير قوله تعالى رب العالمين
وفيه فوائد الفائدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله
سبحانه فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله تعالى وسبب
تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله تعالى يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله تعالى بانه عالم
اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا واما ان يكون صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا
صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم
يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي
الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة
واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز و
الجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية
العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات
والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون
ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو
الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين
والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة
المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان انسانا كتب الف الف مجلدة في شرح هذه الاقسام
لما وصل الى اقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت انه واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون
محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته ايضا ثبت ان الممكن لذاته حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه
هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر لك
شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين
الفائدة الثانية المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح المربى وتربية كل الخلق على القسم
الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا او ثناء والقسم الثاني هو الله سبحانه وتعالى كما قال خلقتكم لتربحوا علي
لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره
وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني
ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه
والحق سبحانه بخلاف ذلك كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه
الاحسان لم يعط اما الحق سبحانه فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وحال ما كنت جاهلا
غير عاقل لا تحسن ان تسال منه ووقاك واحسن اليك مع انك ما كان لك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه
اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم
ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه فقد وصل تربيته الى الكل كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين
ومحسن الى الخلائق اجمعين ولهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا
انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن له احسان

اليك

اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا
من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتي
فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل
فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين الفائدة الرابعة وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن
نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام ثم انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت
منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد
منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق
بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد والمثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت
في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب الا من اعلاها ومن اسفلها مع ان الانتفاخ حاصل
من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو
عروق الشجرة واما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان
الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما
الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها
فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة اودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في هذه التدابير
تحصيل ما يحتاج اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى
اخر الايات المثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت سببا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة و
السكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال
اوتادا الى اخر الايات واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان واثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى
صريح عقلك بان اثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لائحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب العالمين الفائدة
الخامسة اضاف الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا
ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه
ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته
وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان كل موجود ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام
الفائدة السادسة انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك
وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار من الافات من غير عوض وبالليل عن المخافات من غير عوض
ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن ان تنزل به البليات اما الحق سبحانه فانه يحرسه من
الافات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد زجى اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكثر هذه التربية
وما احسنها اليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الادمي بنيان الرب فكفوا عن هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال
تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ماذا الا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر
والاسرار الفائدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا
خلق الكفر في الكافر ثم يعذبهم عليه ويامرهم بالايمان ثم يمنعهم منه لم يكن ربا لهم ولا مربيا بل كان مضارا لهم ومؤذيا وقالت
الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها
وجب ان يكون حصولها من الله ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم الفائدة الثامنة قولنا الله اشرف من قولنا
رب على ما بيناه ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه النكتة
المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيدها الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد الفائدة الاولى الرحمن
هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما لا يتصور جنسه من العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا
لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلول واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين
فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون المصري انه قال كنت في البيت فوقعت زلزلة في قلبي وصرت بحيث
ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قويا تعدو فتبعتها فوصلت الى طرف النيل فرايت ضفدعا
واقفا على طرف الوادي فقفز العقرب على ظهر الضفدع فاخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع

الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعتها فرأيت شابا نائما تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما قرب الافعى من ذلك الشاب وثبت العقرب الى الافعى ولدغتها والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب ينفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحال الى ان يتقوى وينبت ريشه ويخفى ريشه تحت لحمه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه فظهر من هذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة منه ثم انه لا يكون ذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يسوءه لا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبها من دار الفرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى صلى الله عليه وسلم كان يحكم على ظواهر الامور فاستنكر تغريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل واما الخضر عليه السلام فانه كان يحكم على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر فاذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند ذلك يظهر لك اثر من آثار اسرار قوله الرحمن الرحيم **الفائدة الثانية** الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم منطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء اليسير الحقير حكي ان بعض ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني و لتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك وعلف شاتك **الفائدة الثالثة** وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ الكفار والفجار ثم انا نضيفه كل يوم اربعا وثلاثين مرة انه رحمان وانه رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ لفظة الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما كان ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات فلان يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار **الفائدة الرابعة** انه تعالى رحمان لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول انا رحمان لانك تسلم الي نطفة مذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم وانا رحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة **الفائدة الخامسة** روي ان فتى قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه به فقام فدخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي عليه الصلاة والسلام اما كان يصلي اما كان يصوم اما كان يزكي فقالوا بلى قال فهل عق والديه قالوا بلى قال عليه الصلاة والسلام هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه الصلاة والسلام هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني ففقأ عيني فقال عليه الصلاة والسلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار والحطب فقال احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك فقالت عفوت عفوت اللنار حملته تسعة اشهر للنار ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجناية عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار **الفائدة السادسة** لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فظهر انه يوم القيمة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا والآخرة وانما حصل منه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة تبلغ

هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه عليه الصلاة والسلام قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عائشة عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي في صلاح العالم فذرني وعبيدي واتركني وامتك فاني انا الرحمن الرحيم وهي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلو جرم معاصي جميع رحمتي تفنى في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم **الفائدة السابعة** قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية اعظم انواع النعم والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه تعالى

الفصل الرابع في تفسير قوله ملك يوم الدين وفيه فوائد الفائدة الاولى قوله ملك يوم الدين اي مالك يوم الجزاء والغرض انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار الاخرة بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره روي انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فينادي يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى الست لما كنت كلما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت جلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله عز وجل واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها روي ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة ههنا ما هو اولى منه وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي فانا ابدأ بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى **الفائدة الثانية** اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ ملك وحجة من قرأ مالك وجوه الاول ان فيه حرفا فكانت قراءته اكثر ثوابا الثاني انه يحصل في القيمة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله تعالى الثالث ان المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد ينفك كل واحد منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى الرابع ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونه رعية لذلك الملك باختيار انفسهم والمملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكمل منه في الملكية السادس ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء ولا الامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير مسافرا واذا نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك يكون لاعظم الناس فالملك اشرف من المالك الثاني انهم اجمعوا على قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى حالا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول واحتمل ان لا يجد من الزمان ما فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن ابي عمرو واجاب الكسائي عنه بان قال اي شرع في ذكر هذه فان لم يبلغها فقد بلغنها حيث عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد

كان ذلك تطويلا للوصل لانه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول كان لم اكن على الصوم
فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا نشرع في ذكر قوله مالك فان تممها فذلك وان لم يقدر على تمامها كان عازما على الاتمام
وهو المراد ثم نقول يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخرى اما الاحكام المفرعة على كونه ملكا فوجوه الاول السياسات
على اربعة اقسام سياسة الملوك وسياسة الملاك وسياسة الملكية وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة
الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابي حنيفة و
اجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملكية فهي فوق سياسات الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم
دفع سياسة ملك واحد من الملكية واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملكية الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة
ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها
الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه
تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا شيئا انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق سبحانه فملكه لا ينقص
بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد فاما لو اعطاك
عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه وتعالى كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث
من احكام كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه ايات احدها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه رحمانا رحيما ثانيها قوله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه
قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده سلاما وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن
عباده من جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك
لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال
الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس وهذه
الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هؤلاء المساكين
ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع
الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك
المجازي تفضي اخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى ان مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح
وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب خراب العالم فقال تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر
الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسالك رزقا
نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى
ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك
بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا
حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا
حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم وروي ان انوشروان خرج الى الصيد
يوما فاوغل في الركض وانقطع من عسكره واستولى ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر
في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها واعتصرها فخرج منها كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان
فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه
فوجده عفصا مؤذيا فقال له ايها الصبي لم صار هذا الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه
صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه رمانة اخرى فعصرها
فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان
هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى
ان من الناس من يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمان الملك العادل واما الاحكام المفرعة على كونه
تعالى مالكا فهي اربعة الحكم الاول قراءة المالك ارجى من قراءة الملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان لم ينجو الانسان
منه راسا برأس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم
وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليس لنا طاعات

ولا خيرات فلا نريد ان يطلب منا يوم القيمة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة
بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرا مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكبير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك
اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما من كان مريضا فانه لا يعطيه شيئا من الواجب اما المالك اذا
كان له عبد اذا مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك ارفق بالمذنبين والمساكين الحكم
الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة
والفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا ملكا عبارة عن القدرة وههنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا
للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا
ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال له ليس لله في الموجودات ملك
ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات ومالكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم او بمعنى انه قادر
على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفنا انه الملك الحق فنقول انه
الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس
ليس الا لله تعالى فاذا الحشر والنشر والقيمة لا يتاتى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا
مالك ليوم الدين الا الله تعالى وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء
الا اذا كان المملوك موجودا والقيمة غير موجودة في الحال فلا يكون الله تعالى مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالك يوم
الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعدا قلنا الحق ما ذكرتم الا
ان يوم القيمة لما كان حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيمة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال
فزال السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والملك
والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجود النعم فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا الرحمن ثم
تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم
في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير
اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمان ورحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منه بسائر الامور ثم لما بين
الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد
العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب
الرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم يكن اعمال العباد
بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها والله اعلم ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالقها ومقدرها
والله اعلم الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل
الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قوله اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك
والذي يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام واعظم
وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع
واليه الاشارة بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به واليه الاشارة
بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما ينتظم بالحركات الفلكية
على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل
النعم حاصل بايجاد الله فوجب ان لا تحصل العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر
الوجه الثاني في دلائل هذا الحصر والتعيين في ذلك لانه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم والملك
يوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل
ولم تك شيئا وكان ميتا فاحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما
قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبد انما انتقل من العدم
الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله تعالى كان قديما ازليا فبقدرته
الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى واما الحال الحاضر للعبد فحاجته شديدة
لانه كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم فانه لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده
اسباب الضرورات فقال انا الاله لاني اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك الي فانا

رحمان رحيم واما الحال المستقبل للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فظهر
هذه الصفة الخمس من صفات الله متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل
الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة غير الله تعالى فلا جرم قال اياك نعبد واياك نستعين على
سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما واما
كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا
الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه فثبت ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كون غيره معبودا للخلق فهو امر
مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله فلهذا المعنى
قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واكمل كانت العبودية اهنا و
امرأ وكان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها فكانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من
علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه
الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته ممكن لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه
القيام بدفع الحاجة عن غيره فالشيء ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله
تعالى فمستحق العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى
بان تمسك سماء بلا عمد وارضا بلا دعامة وتسير الشمس والقمر وتسكن القطبين وتخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء
وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة تخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة تخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في
الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا عليه الصلاة
والسلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى
فوق الطور اخلع نعليك ورفع الطور على قوم موسى ورفعنا فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله وفار التنور وجعل
البحر يابسا لموسى عليه السلام فمن قدر هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات او النباتات او الحيوان او الانسان
او الفلك او الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس يدل على الجهل والسفه **الفائدة الثانية** قوله اياك نعبد يدل
على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان
المشركين طوائف وذلك لان كل من اثبت شريكا لله فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسما
فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية ام من الاجسام العلوية اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم
اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان او من الانسان اما الذين اثبتوا الشركاء
من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من الاحجار واما من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من
الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا
العجل معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء
من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس
والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم ايضا
طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية والطائفة الثانية الذين
قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم
روح فلكي يدبره يتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة الذين قالوا
للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل
ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون معترفا على عبادة ذلك
الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد
ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم
لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما
مقام لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله وقد
دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قولك سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله
يدل على كونه مكملا متمما لغيره والشيء لا يكون متمما مكملا لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله
دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع الحمد لله ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله في

صيغ

صفة بالصفات الخمس وهي التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله
ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اعلى
واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانته وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر وايات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب
المذكورة في تلك السورة **الفائدة الثالثة** قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر
نفسه لينبه العابد ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا فحكي ان واحدا من المصارعين الاستاذ
صارع رستاقيا جلفا فصرعه الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي ان فلانا الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذلك الا لاحتشامه
منه فكذا هاهنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة وثانيها انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت
عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي
وعظمتي وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك
ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون معرفة الربوبية من سوقه قوله اياك
حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب
فكذا هاهنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وثالثها قال تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف
من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكر واحضر جلال
الله من مشرق اياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبد فبدات اولا
بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك لمن فيحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام او للاجسام او الشمس والقمر اما اذا غيرت
هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك صريحا بان المقصود والمعبود هو الله فكان هذا
ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته
فوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا السبب قدم قوله اياك نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق
سادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبتلي لا على البلاء
وحينئذ يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان
نظره في وقت النعمة الى النعمة لا على المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء لا على المبتلي فكان غرقا في كل الاوقات في
الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات
النعمة يكون مبتلى بالخزي والنكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى اذكروا نعمتي وقال لامة
محمد عليه الصلاة والسلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا في مشاهدة
نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه فكنت له سمعا وبصرا وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيرك لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله
ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين اما لما قال اياك نعبد افاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله وثامنها ان هذه النون
نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في العالم فاذا اشتغلت بالصلاة واظهرت
العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا في الدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد لكان ذلك
تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع
لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدم ذكر الحمد على ذكر الله والجواب
ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله اما لو قدم قوله نعبد احتمل ان يكون لله
واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما هاهنا
فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد فلا يبقى في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله **الفائدة الرابعة**
لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني
باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه
من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على
ان الانسان الاولى ان يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو اكل الثوم او البصل فليس له
ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بايذاء

يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا ينوبك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالنميمة والغيبة والسعاية
الوجه الثاني ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملائكة
معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله الوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان
قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا لانه سعى في اصلاح
مهمات سائر المؤمنين واذا فعلت ذلك قضى الله مهماتك لقوله عليه الصلوة والسلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته الوجه الرابع كأنه
تعالى قال لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضنا اليك جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك
عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه
الخامس كأن العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها بعبادات جميع
العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وههنا مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما
ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها اما ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا ههنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد
عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز
لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل
مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كأن العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل
نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني **الفائدة الخامسة** اعلم ان من عرف فوائد العبادة
طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان و
اقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاؤه
بجمال خدمة الله وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية
في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها
في قلبه الثاني ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض الآية واداء الامانة واجب عقلا وشرعا
بدليل قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوب بالذات ولان اداء
الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها
ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي اديت امانتك فاين امانتي قال الراوي
فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته
وهو المراد من قوله عليه الصلوة والسلام لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات والثالث ان الاشتغال
بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن
ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عروة
بن الزبير فاحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع وعن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله
تعالى فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن
ايديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من دخل على ملك
مهيب فربما مر به ابواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز
هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة لها ثلاث درجات الاولى
ان يعبد الله طمعا في الثواب وهربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده
في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل
الحق وسيلة اليه فهو خسيس والدرجة الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او يتشرف
بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست كاملة لان المقصود بالذات غير الله وهذا هو المسمى بالعبودية
والدرجة الثالثة ان يعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع
والذلة وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو المسمى بالعبودة واليه الاشارة بقول المصلي في اول الصلاة اصلي لله
فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام شريف ويدل عليه وجوه الاول قوله
تعالى في آخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك
اليقين فامر محمدا صلى الله عليه وسلم بالمواظبة على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء

من الاوقات

من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه
تعالى امره باربعة اشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة
وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان
العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب الآية الثانية في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية اشرف المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال
العبودية اشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية
ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى
باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما الآية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى اول ما نطق
قال اني عبد الله وصار ذكر هذه الكلمة سببا لطهارة امه ولبراءة وجودها عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل
الآفات وايضا لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى ورافعك الي والنكتة ان النبي يدعي
العبودية بالقول فرفع الى الجنة والذي يدعيه بالعمل سبعين سنة يبقى محروما عن الجنة الآية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام
انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني امره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية
ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود
لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة
الحق به وفاضت عليه آثار وجوده فبايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه متعلق قدرة الحق ولكونه ايجاد
الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصل بسبب العبودية فثبت ان العبودية
مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين
كان علي كرم الله وجهه يقول كفى بي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما اردت
فاجعلني عبدا كما اردت **الفائدة السادسة** اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند
اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم اما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات و
السعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما واحوال المعاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة
بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية وعلى اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال واول و
آخر اما مبدأها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا
قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب فذلك هو المراد من قوله واياك نستعين
ولما تم العهد بوفاء الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم
وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع في العقول ترتيب آخر اشرف منه **الفائدة السابعة** لقائل ان يقول قوله الحمد لله
رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من
لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلاة
فلا جرم اثنى على الله بالفاظ المغايبة الى قوله يوم الدين ثم ان الله تعالى كأنه يقول حمدتني واقررت بكوني الها ربا
رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك نعبد الوجه
الثاني ان احسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه اما السؤال
فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا وربنا اغفر ورب هب لي ورب ارني والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة
بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى الوجه الثالث ان من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء
في الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما
شرع في الصلاة وقال نويت ان اصلي تقربا الى الله فينوي حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على
الله فاقتضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك
نستعين **الفصل السادس** في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت بالدليل العقلي انه لا حول عن معصية الله الا
بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان
القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فمهما لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب
فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله الثاني ان جميع الخلائق يطلبون الدين

الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوزا لبعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله تعالى الرابع ان ذلك المعين لو كان بشرا لعاد الطلب فيه والثالث ان الانسان قد يطلب شيئا مدة مديدة ولا يأتي به ثم في اثناء حال او وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها الامر الله ولا معنى للاعانة الا ذلك واما النقل فيدل عليه آيات اولها قوله واياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فائدة وعندنا ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد الفائدة الاولى لقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني انت بنفسي الا ان لي قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل لانه لما قيد نمروذ رجليه ويديه ورماه الى النار جاءه جبريل عليه السلام وقال هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما ازيد على الخليل في هذا الباب فانه قيد رجلاه ويداه لا غير وانا قيدت رجلي فلا اسير ويدي فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمروذ وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا اريد معينا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه تعالى يقول ان فعلت فعل الخليل وزدت عليه فنحن نزيد ايضا في الخبر لانا فيه قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم واما انت فقد نجيناك من النار واوصلناك الى الجنة وزدنا سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا لنار نمروذ يا نار كوني بردا وسلاما فكذلك نقول لك نار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السابع في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد الفائدة الاولى لقائل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ما كان له ذلك الامر واحد وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان نوحا عليه السلام كان افضل منه فالجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول بهذه الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام بها الوجه الثاني في الجواب ان العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي تفريط وافراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا ومهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن يطلب من الله تعالى ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل الوجه الثالث ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا الطريق فالسؤال زائل الوجه الرابع انه قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد عليه الصلاة والسلام قل وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعله ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولو امر بان ينقاد ليذبحه غيره لفعل لاطاع كما فعله

اسمعيل

اسمعيل عليه السلام ولو امر بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعله يحيى بن زكريا عليهما السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد هائل لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يضيق امر في دين الله الا اتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط الذين انعمت عليهم فليكن نيتك عند قراءة هذه الآية ان تقول يا الهي والذي رأيته ارتكب الكبائر كما ارتكبته واقدم على المعاصي كما اقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته تاب واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدني الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين فاذا وجدها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاجنبية تحير ونحا الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل الضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكى عن ابراهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابراهيم الى بيت الله قال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر واذا نزل علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي القضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية

القول الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي ثبتنا على الهداية فكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم الفائدة الثانية لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين الاول ان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب وكان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني في قولك رضي الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قولك رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل وقولك وعن جماعة المسلمين فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله الدعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب فان السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرده في وسطه والثاني قال عليه الصلاة والسلام ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا تلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والثالث كانه يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت لام الحمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا الرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في العقبى كما قلت فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين الآية **الفائدة الثالثة** اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين فالحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم فلا يشابهه غيره والثاني ان المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان ابعد عن الخوف والآفات واقرب الى الامان والثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الطريق المستقيم والله اعلم

الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة

استحقاق الذنب والعقاب فأي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته لله فلم لا يجوز أن
يكون الأمر ههنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يكون نعمة وقولنا المفعولة
على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها
اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله على ما قال تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله
في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق
لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور
في الحقيقة هو الله تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الاية فبدأ بنفسه تنبيها على
ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله وثالثها نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا ان الله سبحانه
وتعالى وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع
النعم في الحقيقة من الله الفرع الثاني ان اول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان
الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت
ان اصل جميع النعم هو الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحياة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحياة الفرع
الثالث اختلفوا في انه هل لله تعالى نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على
الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على قولهم بالقرآن والمعقول اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى صراط الذين
انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم وذلك لانه لو كان كذلك لكان قوله
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية انه ليس لله نعمة على الكفار
فان قالوا ان قوله الصراط يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والآية الثانية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة
في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في
مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا ههنا واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات احدها قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب
على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم
وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس ولا تجد اكثرهم
شاكرين ولو لم تحصل النعم لم يلزم من عدمها اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يكون الا عند حصول النعم الفائدة الثانية
قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم
والله تعالى قد بين في آية اخرى ان الذين انعم عليهم من هم فقال اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الآية ولا شك
ان رأس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق فكان معنى الاية ان الله امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين
ولو كان ابو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر رضي الله عنه الفائدة الثالثة
قوله تعالى انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما
بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي
هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول
في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام
الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق الايمان
والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام
العبد اشرف واعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى
المؤمن مخلدا في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض تعظيم هذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد
لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الآية على انه لا يجب على الله رعاية
الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد الى الدين واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث

سماه الله انعاما علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده اليه
وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار
وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه الفصل التاسع في قوله
تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد الفائدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب
عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث
دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة
وهم الفساق ويحمل الضالون على من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد على خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب
عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات ثم اتبعه
بذكر الكفار في قوله ان الذين كفروا ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا كذا ههنا بدأ بذكر
المؤمنين وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعه بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله
ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا
وذلك محال والمفضي الى المحال محال الفائدة الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم
السلام ما اقدم على عمل يخالف الحق واعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان كذلك بالملا علمنا بهذه
الاية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم ان
هذا على الله تعالى محال ولكن ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة
والمكر والخداع والاستهزاء لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى
المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وايضا
الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس
وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم
والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان
غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله
عليهم لزم ان تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال الفائدة السادسة اول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه
والمدح له وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات
هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن ذكر الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته
الفائدة السابعة دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل المعصية و
اليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة
على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر وقد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فلهذا السبب قدم الفائدة الثامنة في الاية
سؤال ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما
فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولان من كان غضبانا
على الشيء كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم
ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في
الاية سؤال آخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر انعمت عليهم فما الفائدة
في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام
لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا
الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال الفائدة العاشرة في الاية سؤال
آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب
ان الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان
اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه
ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحد من آيات
هذه السورة على التفصيل والله اعلم القسم الثاني في الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول الفصل الاول في الاسرار

العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفا
فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالأصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا
كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة فلا بد له من مثال في الدنيا والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا
دليل فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال
والنقصان ولا بد ان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما
قال ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم و
اكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الأول هو المطاع في
عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الأعلى وهذا مطاع العالم
الأسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالأثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقاة
ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي و
المظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر
في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية
ويندرج الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق
بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لأن هذا المعنى لا بد
منه لمن يريد الذهاب الى الله واما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر
عن الأعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة الربوبية
بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب
الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة
المبدأ والوسط والمعاد اما المبدأ فانما يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل واما الوسط
فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا نصيب عالم الأجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الأرواح واما النهاية فهي
انما يتم بأمر واحد وهو قوله واليك المصير فالابتداء الأمر اربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبت
هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان
هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون
وقوله واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من
قبلنا ودفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لأنك انت المالك للقضاء والحكومة
في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لأنا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات و
سادسها قوله وارحمنا لأنا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله تعالى انت مولانا فانصرنا
على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة
ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر
فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة
والسلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه الصلاة والسلام الصلاة معراج المؤمن **الفصل الثاني** في مداخل [illegible]
اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الأصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى
شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه والغضب آفة لكن الهوى اعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء
المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما
لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الظلم ثلاثة
فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد
بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي
عسى الله ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة
نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الأخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في
الأشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث

الشيطانية

الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس فليس في بني آدم شر من الحسد كما انه ليس في الشياطين شر من الوسواس بل قيل
الحاسد شر من ابليس لأن ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها ما جهلت فلما دخل قال
فرعون اتعرف في الأرض شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الأخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة
والأولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وايضا اصل سورة
الفاتحة هو التسمية وفيها الأسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة فالأسماء الثلاثة الأصلية في
مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الأخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج
والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة اما بيان ان الأمهات الثلاثة في مقابلة الأمهات الثلاثة
فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لأن الهوى اله سوى الله تعالى نعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت
من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا هواك ومن عرف انه رحمان لم
يغضب لأن منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في
كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالأفعال البهيمية واما الأولاد السبعة في مقابلة الآيات السبع فقبل ان
نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الأسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس
السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ
الحق للرحمن فحصلت هذه الأسماء الثلاثة الرب الملك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير كأنه قيل ان
اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس فان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل
ولنرجع الى معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب
العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه
الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالأول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب
ومن قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته
واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق
القبيحة الشنيعة **الفصل الثالث** في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد
اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان
على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الأولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزل على محمد عليه الصلاة والسلام اقرأ باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في
القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام
عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم
هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما كان يستحق هو الحمد وخلق بدن الانسان ايضا
كذلك المختلفة لأن تولد الأعضاء المختلفة الطبائع والصور والأشكال من النطفة المتشابهة الأجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق
ايجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الأعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات
قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد و
الثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم فكان
قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه
وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة
والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته
ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا
البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب
العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته
ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة
الى الأمور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الأعمال التي يأتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الأعمال

اما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه
الاتيان بها الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الاثار
المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم
ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحققون المحصلون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل
العمل به واليه الاشارة بقوله انعمت عليهم الطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليه الاشارة بقوله
غير المغضوب عليهم الطائفة الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين
اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال
والثاني ان يصل اليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه وقوله القسم طلبا ان يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحققة
الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة ويبرأ من ان يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم
المغضوب عليهم او بالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر
ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية **الفصل الرابع** قال عليه الصلاة والسلام
حكاية عن الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي قسمين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي
واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم
الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال واياك
نستعين يقول الله تعالى توكل علي عبدي وفي رواية اخرى فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل **فوائد هذا الحديث** الفائدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم
فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد
كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل
اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله هذه السورة على محمد وجعل
النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه
في الوفاء بذلك العهد الفائدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة
وجب ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلاة كما يقوله اصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل
اخرى احدها انه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا كما رأيتموني اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي الى غير ذلك من الادلة المذكورة الفائدة الثالثة انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله لا جرم
ذكره الله تعالى في ملاء خير من ملائه وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء
به ومما يدل على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم
مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر وثالثها ان قوله ذكرني عبدي
يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت
ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل
على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل
عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق ادم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله تعالى في صفة اهل الجنة واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين
والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله تعالى غير ممكن لقوله عليه الصلاة والسلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا
في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بتصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر
لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته و
مصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين
وعند هذا يقول حمدني عبدي تشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى

والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه غرق في بحر الايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما
اجل هذه الحالة واما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي ولقائل ان يقول لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم
وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في
ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعده
الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل
والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب
قال الله تعالى ههنا عظمني عبدي واما قوله فاذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره
انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء وترى العالم الزاهد الكامل في
اضيق العيش وترى الكافر الفاسق في اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل
المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال
والامهال ظلما من الله على العباد اما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظالمون فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله اذا قال العبد
اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي فهو اشارة الى سر مسألة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار
العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحثا الجبر والقدر وهو انه مستقل بذلك الاتيان والعمل غير مستقل به والحق انه غير مستقل
به وذلك ان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل والترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع ان تصير تلك القدرة
مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية
الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي
لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية
التي تدعوا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل هذا القول لم يفهم البتة
معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية
الجازمة واما الذي من العبد فهو انه عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل
فيه واما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وتقريره انا نرى اهل العالم مختلفين في النفي و
الاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع مسائل النبوات وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل
الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والامكان والبحث الكثير والتأمل
الشديد فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عيني عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول كل احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم
اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان
الامر باختياره لوجب ان لا يقع احد في الخطاء ولما رأينا الاكثرين غرقوا في بحار الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس
هو الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وقال ادم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم
الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري الاية وقال
تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر
والذي تركناه اكثر مما ذكرناه الفائدة الرابعة من فوائد هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة ايضا في الصلاة
سبعة وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد ايات الفاتحة
مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد
فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم بقي قائما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية
الامور قال عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه
فصلى والقيام ايضا لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذا الوجه وقوله الحمد لله رب العالمين
بازاء الركوع وذلك لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بالانعام الصادر منه
والعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة
بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم

مناسب للانتصاب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله ملك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال القدرة والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت وقوله اياك نستعين استعانة بالله فى ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا عليه الصلاة والسلام لما انعم الله عليه رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات والصلاة معراج المؤمن فلما وصل فى معراجه الى غاية الاكرام وهى ان جلس بين يدى الله وجب ان يقرأ الكلمات التى قرأها محمد عليه الصلاة والسلام فهو ايضا يقرأ التحيات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذى حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه الصلاة والسلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية واعلم ان ايات الفاتحة وهى سبع صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة فى خلقة الانسان وهى قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى

الفصل الخامس فى ان الصلاة معراج العارفين

اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى الى اعالى ملكوت الله تعالى فهذا ما يتعلق بالظاهر واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثانى من عالم الغيب الى غيب الغيب وهما كمنزلة قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه الصلاة والسلام وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه فى نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى فى معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير الى اعلى وهى ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسى وهى ايضا متفاوتة فى الاستعلاء ثم تصير اعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير اعلى واعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفى عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هاهنا ثم تترقى فتنتهى الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجساد وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم بالثناء على الله ولذتهم فى خدمة الله واليهم الاشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويقول يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم ايضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذى علم عليم الى ان ينتهى الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير هو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هى غيب الغيب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادركه البصر وتقدير تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثانى المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية اذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا عليه الصلاة والسلام لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسمانى وبين المعراج الروحانى اما الجسمانى فبالافعال واما الروحانى فبالاذكار فاذا اردت ايها العبد الشروع فى هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالواد المقدس طوى وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول فى كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب اى الطرفين وتوافق اى الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة الا ترى ان الصديق لما اختار صحبة محمد عليه الصلاة والسلام فلزمه فى الدنيا وفى القبر وفى القيامة وفى الجنة وان كلبا صحب اصحاب الكهف فلزمهم فى الدنيا وفى الاخرة ولهذا السر قال تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وسرك وعقلك

وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليه شىء ويقال انه اكبر منه ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفى هذا المقام يتجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفى هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل والقدم ومطالعة حقيقة الابد والبقاء ثم قل وتعالى جدك اشارة الى انه اعظم من ان تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة فى القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذى لا كامل الا هو والمقدس الذى لا مقدس الا هو وفى الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل هاهنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم ارجع الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور فى قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد عليه الصلاة والسلام لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهى فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام وقوله ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله فهو معراج محمد الحبيب عليه الصلاة والسلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج الملائكة المقربين وبين عظام الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من الشيطان ليدفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففى هذا المقام انفتح لك واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثانى هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قولك اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعونى استجب لكم وهو هاهنا قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على اسرارها انفتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل فى الصلاة من المعراج الروحانى واما المعراج الجسمانى فالمرتبة الاولى ان يقوم بين يدى الله مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل هم قيام اهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهى وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر من القران واجتهد فى ان تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقرها واياك ان تنظر من عبادتك الى الله فانك ان فعلت ذلك صرت من الجاهلين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار جلال فلان فاجعلها منحنية بالركوع والسجود ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فقل سمع الله لمن حمده فاضربها الى الارض بنهاية التواضع فاذكر ربك بغاية العلو وقل سبحان ربى الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاثة المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثانى تنجو عن عقبة الهوى الذى هو الداعى الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت من هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك وتنزل روح محمد فتتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محل وتحية فقل السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين كانه قيل لك وهذه الخيرات والبركات باى وسيلة وجدتها وباى طريق وصلت اليها فقلت بقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وقيل لك ان محمدا الذى هداك اليه اى شىء هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابراهيم هو الذى طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤه فقل كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم فيقال لك كل هذه الخيرات من محمد ومن ابراهيم او من الله فقل بل من الحميد المجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل اذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملائه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاؤوا فابدأ بالسلام عليهم لتحصل فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلاجرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون

عليهم من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار **الفصل السادس** في الكبرياء والعظمة اعظم المخلوقات جلالة
ونهاية المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج
من قعر ظلمات الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل في قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ
ولا لاستقراره منزل فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه
وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا واخرا واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان
اذا عرفت هذا فنقول الحق تعالى له عرش وكرسي فعبر عن المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعبر عن الزمان
بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو
صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت
وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من
درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تقدسه في حقيقته المخصوصة
وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه الصلاة
والسلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
اذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على
السلطان وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب
بالتوبة كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها
وحرامها ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات
الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة
كانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من
جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك ان
تبتدي من نفسك وتستحضر في عقلك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية
ثم استحضر في جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والبلدان
والمفاوز وجملة ما فيها من عجايب النبات والحيوان وذوات البهايم ثم ترق منها الى سماء الدنيا حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف
واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح
الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قاله الرسول عليه الصلاة
والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام
ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم
انتقل منها الى خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات
والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله اكبر الذات التي حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالاتها في
صفاتها وافعالها وتريد بقولك الله اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته
ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاة الله اكبر والوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه الصلاة
والسلام قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع
كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان تصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه التوحيد ان لا يتوهم الوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على عبوديته فطاعاتهم قاصرة
عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك
بجميع عجايب عالم الاجسام والارواح فانك ان تحدثك نفسك بانك بلغت مبادي ميادين جلال الله فضلا عن ان تبلغ
الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر اسامياً لم تزده معرفة وانما هي لذة ذكرناها ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه
وسلم وثناء على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفات المخلوقين صفات قدرتك وعلا
عن ذلك كبرياء عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجل عنان عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت
وجهي ثم انتقل عنها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجايب عالم الدنيا والاخرة وطالع
فيها انوار اسماء الحسنى وصفات العلى والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية

ويتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين
فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت به
الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فابصر به عالم الجلال والجمال وهو الرحمة و
الفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد
فابصر به عالم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة واذا قلت
صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا
قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب مشاق اهل الافاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات اهل الكفر والشقاق
والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية
فلا تظنن انك بلغت الفوز والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل من صفة
الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا ان العظمة صفة العرش
ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في
البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم ههنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم
وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا الفرق اسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت
سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها لغيرك وجدتها
لنفسك وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام لا يزال الله في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب
في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا مقام الشفاعة وهما متباينان ثم
اذا عرفت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من
الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة
روي ان لله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل واوحى الله اليه ايها الملك طر فطار ثلاثين الف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من احد
العرش الى الثاني فاوحى اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان
قيل فما الحكمة في السجدتين قلنا وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود
الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول ولا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الاخر لا اخر
بعده فتسجد له ثانيا الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الاخرة عند ظهور
جلال الله الثالث السجدة الاولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل ببقاء الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
الرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الا له الخلق
والامر الخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل
اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة
وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد احد فكيف يكون
كبيرا بالجثة وهو منزه عن الجسمية فكيف يكون عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة وهو موجود قبلها فكيف
يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة وعظمته عظمة علو
وعلوه علو جلال فهو اجل من ان يشابه بالمحسوسات ويناسب بالمخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون
واعلى مما يمجده الممجدون فاذا صورك حسك مثالا فقل الله اكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم واذا زلق رجل طلبك
في مهامه التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم رقي الى الصفات
العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات العلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات الملائكة المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين
الصفوة فاقرأ عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين **الفصل السابع** في لطائف قوله الحمد لله
وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة اما اللطائف في قوله الحمد لله فاربع نكت النكتة الاولى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
ابراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق
لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام اهل الجنة فقال و
اخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وقد روي عن علي عليه السلام انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه
فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد رأسه والحياء عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة قلبه والرحمة همه والصبر
بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي

وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان ادم عليه السلام لما عطس قال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول
مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام ادم الذي هو خاتمة المحدثات هو
هذه الكلمة فلا جرم جعله الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وايضا بينا ان اول كلمات الله قوله الحمد لله واخر انبياء الله محمد
رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد صلى الله عليه وسلم ولما كان كذلك وضع لمحمد
عليه الصلاة والسلام من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند هذا قال عليه الصلاة والسلام انا في السماء احمد وفي الارض محمد فاهل السماء
في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمد **النكتة الثانية**
ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب ان تكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا
النبي قال سبقت رحمتي غضبي فالنكتة ان الرسول احمد ومعناه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان تكون نعم الله عليه اكثر
لما بينا ان كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم ان تكون رحمة الله في حق محمد عليه الصلاة والسلام اكثر منها
في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **النكتة الثالثة** ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن
الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول
الرحمة فقولنا محمد واحمد جار مجرى قولنا مرحوم وراحم وجاء في الروايات ان من اسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة
اسماء للرسول دالة على الرحمة اذا ثبت هذا فنقول اية قال تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ عبادي اشارة الى محمد
وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى الله تعالى وقوله اني عائد اليه وقوله انا عائد اليه وقوله الغفور
الرحيم صفتان لله فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيمة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام
مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفهم خمسة الفاظ من اسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة
العشرة المملوءة من الرحمة واما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشياء **النكتة الاولى** ان سورة الفاتحة فيها
اشياء خمسة من صفات الربوبية وهو قوله الله الرب الرحمن الرحيم المالك وخمسة اشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة
وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال
الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك انت الرحمن وارزقنا
الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين **النكتة الثانية** الانسان مركب من
خمسة اشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكي والعقلي فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة
لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع واطاع كما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب
وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن
وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو
انه اطلق المباحات والطيبات كما قال احل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للاجساد والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فان
البليد غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب
انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الابدان وقالت اياك نعبد
واطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقالت
اهدنا وارشدنا وعلى دينك فثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت
اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية الملكية فطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة
فقالت صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **النكتة الثالثة** قال عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على
خمس شهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد
يربي ايمانه بمدد الصلاة وايتاء الزكوة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكوة لاجل الرحمة على الفقراء
ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع ذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا
جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند
الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر القيمة وايضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال
اهل القيمة وبالجملة فالنسبة بين احوال الحج وبين احوال القيمة كثيرة جدا **النكتة الرابعة** انواع القبلة خمسة بيت المقدس
والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة **النكتة الخامسة** الحواس خمسة
ادب البصر بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها الرسل

كلوا

كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف الاية واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن
بانوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة **النكتة السادسة** اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل
على الاسماء الخمسة فيفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها اسرار الى
مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد
الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان اما
دفع الضرر او جلب النفع واما في طلب الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع
اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان
شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور
الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك
يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن افات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فربما لئلا يقع في عذاب **النكتة السابعة** يمكن ايضا تنزيل
هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي سبحان الذي اسرى بعبده واما قولنا
الحمد لله فهو فاتحة خمس سور واما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما قولنا
الله اكبر فهو مذكور في القران لا بالصريح في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى فقال ولذكر
الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القران صريحا
لانه من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار
الخمسة فقولنا الله مبدأ لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة
وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك
يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على ان يعملوا
شيئا على خلاف قوله **الفصل الثامن** في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه الاول لا
شك انه تعالى يتجلى لعقول الخلق الا ان ذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته وفي وسط الامر
يتجلى بصفاته وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى للعامة عباده بافعاله واياته قال ومن اياته قال ان في خلق السموات
والارض لايات ثم يتجلى للاولياء بصفاته ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لاكابر الانبياء
ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه
اظهر الاسماء في اللفظ واخفاها معنى عن العقول فهو ظاهر وباطن بعيد المكان ولا تدرك اسراره قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها   ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب   حتى يكون الذي ابداه مبديه

وقال ايضا يا سر سر يدق حتى ◦ يخفى على وهم كل حي ◦ فظاهرا باطنا تجلى ◦ لكل شيء بكل شيء ◦

واما اسمه الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا النبي قال ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما **الفصل التاسع** في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمس
اولها الخلق وثانيها التربية في مصالح الدنيا وثالثها التربية في تعريف المبداء ورابعها التربية في تعريف المعاد وخامسها
نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه
الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبداء واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على
ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام
من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء
صرت بحيث ترى الله فحينئذ تتكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة فيقول اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك
نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك
نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى
دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك
نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال لما معي قليل فاعطني من
خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل

شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق إلا أن اطلب الطريق ممن هو بإرشاد السالكين حقيق وقال اهدنا الصراط المستقيم ثم إنه لا بد للسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالأنبياء هم الأدلاء والصديقون والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لأن الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الأرواح فاعتصم بالله من هذين الأمرين وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية **الفصل العاشر** في هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله واسمان مضافان إلى غير الله أما الكلمتان المضافتان إلى اسم الله فهما قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الأمور وقوله الحمد لله لخواتم الأمور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد استحق رحمة أخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب

سورة البقرة وهي مائتان وست وثمانون آية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى **الم** فيه مسئلتان المسئلة الأولى اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لأن الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى هو الحرف الأول من ضرب فثبت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالإمالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والإسناد والإضافة فكانت لا محالة أسماء فإن قيل قد روى أبو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف الحديث والاستدلال به أن هذا يناقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور فروع الأول أنهم راعوا في التسمية معاني لطيفة وهي أن المسميات لما كانت ألفاظا كأساميها وهي حروف مفردة والأسامي ترتقي عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فإنهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا الثاني حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الأعجاز كأسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم كما يقال واحد اثنان ثلاثة فإذا وليتها العوامل أدركها الإعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت إلى ألف وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية مسماه فحسب لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فإذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب إخلاء اللفظ عن الحركات الثالث هذه الأسماء معربة وإنما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد موجبه والدليل على أن سكونها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذي بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسئلة الثانية** للناس في قوله الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان أحدهما أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لله في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور وقال علي رضي الله عنه إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي قال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فأجري منه واد ثم أجري من الوادي نهر ثم أجري من النهر جدول ثم أجري من الجدول ساقية فلو أجري إلى الجدول ذلك الوادي لغرقه وأفسده ولو مال البحر إلى الوادي لأفسده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي إلى أهاليهم بقدر طاقتهم وعن هذا ما روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللأنبياء سر وللملائكة سر ولله من بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيد في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن إدراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول أما الآيات فأربعة عشر أحدها قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أمرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف

يأمر بالتدبر فيه وثانيها قوله أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف أمر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق وثالثها قوله وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به وأيضا قوله بلسان عربي مبين يدل على أنه نازل بلغة العرب فإذا كان كذلك وجب أن يكون مفهوما ورابعها قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه وخامسها قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وسادسها قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى وسابعها قوله حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وتاسعها قوله أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم وعاشرها قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع به الإنذار مع أنه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر أولوا الألباب وإنما يكون كذلك لو كان معلوما الحادي عشر قوله قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع أنه غير معلوم الثاني عشر قوله فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والإعراض عنه مع أنه غير معلوم الثالث عشر قوله إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم الرابع عشر قوله آمن الرسول بما إلى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا يمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما وأما الأخبار فقوله عليه الصلاة والسلام إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم وأما المعقول فمن وجوه أحدها أنه لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العرب باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها أن المقصود من الكلام الإفهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وأنه لا يليق بالحكيم وثالثها أن التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وأنه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والوقف ههنا لازم لوجوه أحدها أن قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله إلا الله لبقي يقولون آمنا منقطعا عنه وأنه غير جائز لأنه وحده لا يفيد لا يقال إنه حال لأنا نقول فحينئذ يرجع إلى كل ما تقدم فيلزم أن يكون الله تعالى قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه فإنهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به إلا كالإيمان بالمحكم فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح وثالثها أن تأويلها لو كان يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الخبر فقد روينا في أول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا وروي أنه عليه الصلاة والسلام قال إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله ولأن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروي عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة والذكر والصوم فإن الصلاة تضرع وتواضع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة كأفعال الحج فإنا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الأمر بالنوع الثاني لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه أما الطاعة في النوع الثاني فإنه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لأنه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضا أن يكون الأمر كذلك في الأقوال وهو أن يأمر الله سبحانه تارة بأن نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر بل فيه فائدة أخرى وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفتا لذهنه

مشتغل الخاطر بذلك ابداً مصلحة عظيمة له فيتعبد بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب القول
الثاني قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوهاً الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر
المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم
للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نوناً الثاني انها اسماء الله تعالى روي عن علي انه كان
يقول يا كهيعص يا حم عسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا
لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي الرابع انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة الخامس ان كل واحد
منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنهما في الم الالف اشارة الى انه تعالى احد اول آخر
ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف
يدل على كونه كافياً والهاء يدل على كونه هادياً والعين تدل على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف
على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين ان في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف
باسم معين وفي الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله
اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال
فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه الثامن بعضها
يدل على اسماء الله تعالى وبعضها يدل على اسماء غير الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد اي انزل الله الكتاب
على لسان جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم التاسع كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمداً فبعثه
نبياً واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي
والميم معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجاً على الكفار وذلك ان الرسول صلى
الله عليه وسلم لما تحداهم بمثل القرآن او عشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الحروف تنبيهاً على ان القرآن ليس الا
من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تأتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك
على انه من عند الله لا من البشر الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه قال اسمعوها مقطعة حتى اذا
وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف اولاً مفردة ثم يتعلمون المركبات الثاني عشر قول ابن
ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم
ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سبباً لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الحروف
وكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلاة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن وكان ذلك سبباً لاستماعهم
وطريقاً الى انتفاعهم الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضي الله عنه
مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن
الاشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك
نزلت فقال حيي ان كنت صادقاً اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل
على ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا
اكثر من الاول هذا مائة واحد وثلاثون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان
كنت صادقاً ما ملكت امتك الا مائتين واحد وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون
ولا ندري باي اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون
فان كان محمد صادقاً فيما يقول اني لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل نأخذ
ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر
قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاماً فمن شأنهم ان يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه
فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد الخامس عشر روى ابن الجوزي عن ابن عباس ان هذه
الحروف ثناء اثنى الله تعالى به على نفسه السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مباني
كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله و
يوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى
اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ السابع عشر ان التكلم بهذه الحروف وان كان
معتاداً لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول عليه الصلاة والسلام

عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخباراً عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول ما يسمع من هذه
السورة معجزة دالة على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر الزبيري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقول بقدم القرآن
فذكر هذه الحروف تنبيهاً على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديماً التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد
من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول
الزائر العشرون الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا
ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا
فينا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما
يكون بالفناء في الله تعالى بالكلية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم الحادي والعشرون الالف من اقصى الحلق وهو
اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وان
يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال
انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما اولاً فلانه
لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانياً فلانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي
كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني
والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن
نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلاً في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوهاً مختلفة وليست دلالة هذه
الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان تحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين
انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا تحمل على شيء منها وهو الباقي
ولما بطل هذا القسم وهو الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز
ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل
والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجهول والمتشابهات فاذا لم
يقدح ذلك في كونه هدى وبياناً فكذا هاهنا سلمنا انها مفهومة لكن قوله انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء
المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب
من انهم لما تواضعوا في الابتداء على ان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله رسوله بان يتكلم بالقرآن بهذه الاحرف في الابتداء
حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها
من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع في انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز
ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معيناً وبيانه من وجوه احدها انه عليه الصلاة والسلام كان يتحداهم
بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القرآن انما
تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف
على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما
اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه
الحروف تنبيهاً على اسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم والاشتباه حاصل
فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية
قلنا قولنا الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علماً لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض
امتنع جعله علماً بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسماً للرسول ولكونه
دالاً على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فائدة فيه
سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثاً محضاً وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء السور لوجب ان يعلم ذلك
بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما يتعلق باخفاء رغبة
او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوماً بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست
من اسماء السور وثالثها ان القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا بمجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع
ثلاثة اسماء واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ورابعها انها لو كانت اسماء هذه
السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران

وخامسها هذه الالفاظ داخلة في السور وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة فلو جعلناها اسما للسور لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا ص اسم الحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب يتأخر عن المفرد والاسم يتأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متأخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا يخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل الجواب قوله المشكاة والسجيل ليست من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوه عرفوا منها اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجدان المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل او في الكتاب او في السنة بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا ان قولنا الم موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت ابواب تأويلات الباطنية وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم تمييز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الامور العظام فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي وكذا هاهنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشيء اسما له وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ووضع الاسم لبعض السور دون البعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي ذكرناه بالاقوال التي حكيناها قول قطرب فان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول هذه السور بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرنا والثاني ان العلماء قالوا ان الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعلل لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتأمل القرآن ويجتهد في التفكر فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان اولى اقصى ما في هذا الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي وان يتكلم بالهذيان لهذا الغرض وايضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلتم ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيه وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم فروع على القول بانها اسماء السور الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما يأتي فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما فردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة اسماء فهو كدار ابجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع سببين فيهما وهما العلمية والتأنيث والثاني ما لا يأتي فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول اما المفرد ففيها قراءتان احداهما قراءة من قرأ صاد وقاف ونون وهذه الحركة يحتمل ان يكون هي النصب بفعل مضمر نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرأ يس وان يكون الفتح وذلك بان يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله

لا فعلن

لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ومما يؤكد هذا ما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف وثانيها قراءة بعضهم صاد بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف وطه وطس ويس وحم على حرفين فالم والر وطسم على ثلاثة احرف فالمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحم عسق على خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط وكذا هاهنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسماء للسور فنعم ثم يحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة **قوله تعالى ذلك الكتاب** وفيه مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول المشار اليه هاهنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو عليه الصلاة والسلام اخبر امته بذلك ورفع الامة ذلك عنه ويؤيده قوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي مما نزلت في ابتداء المبعث وثانيها انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الكتاب اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل ورابعها انه تعالى لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان عليه الصلاة والسلام قد اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان ذلك المنزل هو ذلك المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به وانقضى حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف للاشارة قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه فاذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد وللقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هاهنا على مقتضى الوضع اللغوي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسمعيل الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي هكذا يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك والله اعلم **المسألة الثانية** لقائل ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لا نسلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة **المسألة الثالثة** اعلم ان اسماء القرآن كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي ببرهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت

ايانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت
الشيء اذا جمعته وسمي الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيها جميع العلوم او لان
الله الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القران قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القران انا جعلناه قرانا
عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القران ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين قولان احدهما قول ابن عباس ان القران والقراءة
واحد كالخسران والخسارة واحد والدليل عليه قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي تلاوته اي اذا تلي عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو
قول قتادة انه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض اذا جمعته فقال سفين بن عيينة سمي القران قرانا لان الحروف جمعت فصارت
كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات والايات جمعت فصارت سورة والسور جمعت فصارت قرانا ثم جمع فيه علوم الاولين والاخرين
فالحاصل فيه ان اشتقاق لفظ القران اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات
من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله وقرانا
فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان
في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال
والحرام والمجمل والمؤول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالقران وجدوا
النجاة وعليه حمل المفسرون قوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلهم يهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى
اما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك انزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان احدهما انه ذكر من
الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به والثالث انه شرف لمحمد صلى الله
عليه وسلم وامته واما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين
وخامسها التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث كتابا سماه حديثا لان
وصوله اليك حديثا ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله خاطب به المكلفين وسابعها الموعظة يا ايها الناس قد جاءتكم
موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والاخذ جبريل والمستملي محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا
يقع به وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم فقوله وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة فقوله حكمة بالغة واذكرن ما
يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة واما الحكيم فقوله يس والقران الحكيم واما المحكم فقوله كتاب احكمت اياته واختلفوا في معنى
الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ من الاحكام والالزام وقال المورخ هو ماخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة فالحكمة تمنع من
السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من
الامراض والثاني انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وبالقران يزول كل
شك عن القلب فصح وصفه بانه وعاشرها الهدى والهادي فالهدى فقوله هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين
واما الهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود
في تفسيره انه القران وقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه والثاني عشر الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا وفي التفسير انه القران وانما سمي
به لان المعتصم به في امور دينه يتخلص به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك
سماه النبي عصمة فقال ان هذا القران عصمة لمن اعتصم لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين واي رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ينزل الملائكة
بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحياة الارواح وسمي جبريل بالروح فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح القاها الى
مريم وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اي
اتبعي اثره ولان القران يتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق السادس عشر البيان والتبيان والمبين فقوله
هذا بيان للناس والتبيان فهو قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما المبين فقوله تلك ايات الكتاب المبين السابع
عشر البصائر هذا بصائر من ربكم اي هي دلائل يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل انه لقول
فصل وما هو بالهزل واختلفوا فقيل معناه القضاء لان الله يقضي به بين الناس بالحق يوم القيمة فيهدي قوما الى الجنة
ويسوق اخرين الى النار فمن جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار التاسع عشر النجوم فلا
اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجما نجما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل
لانه ثني منه القصص والاخبار الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القران الثاني
والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجز الفصحاء عن ان ياتوا بمثله الثالث
والعشرون البشير والنذير فهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال

في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك للناس منذرا لمن عصى ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القران الرابع والعشرون
القيم لينذر باسا شديدا والدين ايضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في
البيان والافادة الخامس والعشرون المهيمن وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما سمي
به لان من تمسك بالقران امن الضرر في الدنيا والاخرة والرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي الامين لاجل قوم هم امناء الله كما قال
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول السادس والعشرون الهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال
يهدي الى الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القران واتبعوا النور الذي انزل
معه وسمي الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمدا وسمي دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله وسمي بيانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه وسمي التوراة نورا انا انزلنا التوراة وسمي الانجيل نورا واتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمي الايمان نورا يسعى بين ايديهم
الثامن والعشرون الحق ورد في الاسماء الباعث الشهيد الحق والقران حق وانه لحق اليقين فسماه الله حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما
قال بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب زائل والتاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي صفة القران
وانه لكتاب عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فرب عزيز انزل كتابا عزيزا على نبي عزيز
لامة عزيزة وللعزيز معنيان احدهما القاهر والقران كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد
مثله الثلاثون الكريم انه لقران كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه بالكريم ما غرك بربك الكريم
اذ لا جواد اجود منه والقران بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى
ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما انه لقول
رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمن كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لاجل
امة كريمة فاذا تمسكوا نالوا ثوابا كريما الحادي والثلاثون العظيم ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما
وهو العلي العظيم وعرشه عظيما رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقران العظيم ويوم القيمة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين
والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد
النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم
مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلاثون المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى به اشياء فسمى
الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة
منافعها وسمى عيسى مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه في
فالقران ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة المسئلة الرابعة في بيان ايضا قوله الم
ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف وجوه الاول ان يكون الم مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة
خبر المبتدا الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل ان يكون كتابا
كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب
الموعود وان يكون الم خبر مبتدا محذوف اي هذه الم ويكون ذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة وان يكون هذه الم جملة اخرى وان
جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدا وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او الكتاب صفة والخبر ما بعده
او قدر مبتدا محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرا عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتاليف هذا
ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه فيه مسائل المسئلة الاولى الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابني امر
فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب
الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ
كقول الشاعر قضينا من تهامة كل ريب ◦ وخيبر ثم اجمعنا السيوفا قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من
ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه
مظنة للريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب
في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتاكيد هذا التاويل لقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات
السؤال الاول طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده
فلا فائدة فيه الجواب المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع
بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القران وذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور
الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع اخر لا فيها غول الجواب

لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل الريب فيه
لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث
من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية الجواب قرا ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع
الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد
من افراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى واما
قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض
المسألة الثانية الوقف على فيه هو المشهور عن نافع وعاصم انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله
قالوا لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان على القراءة
الاولى يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى فالاول اولى لما تكرر في القرآن ان
القرآن نور وهدى والله اعلم قوله تعالى هدى للمتقين فيه مسائل المسألة الاولى في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال
صاحب الكشاف الهدى هي الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد
القول الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان
كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء ولانه يصح في لغة العرب ان يقال هديته فلم يهتد وذلك يدل على قولنا واحتج صاحب الكشاف
بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى او في ضلال مبين
وثانيها يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا
لاحتمال انه هدي فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما ان
الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الاول ان الفرق بين الهدى
وبين الاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع
وعن الثاني ان المنتفع بالهدى سمي مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا ولان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة
المعدوم وعن الثالث ان الايتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الايتمار فكذا
هذا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء على انه معارض بقوله هديته فلم يهتد والله اعلم ومما يدل على فساد قول من
قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة
لا الاهتداء والعلم المسألة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ولن يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون
متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر
في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع
في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين
حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به الباس وعن ابن عباس انهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته
بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية وقال في اول النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج والشعراء
اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قال هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت قال
ابراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصلي منها الايمان
تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى
اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون الا يتقون اي الا يؤمنون واما التوبة فقوله ولو
ان اهل القرى آمنوا واتقوا اي تابوا واما الطاعة فقوله في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه
ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون واما ترك المعصية فقوله واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي فلا
تعصوه واما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب فكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان
مقام التقوى مقام شريف قال تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس قال
عليه الصلاة والسلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب
ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق منه بما في يده وقال علي بن ابي طالب التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك

الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد
الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت
ظاهرك للخلق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك سبيل المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف
نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقي فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين كفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس
في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس ثم قال ههنا في القرآن انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس
فمن لا يكون متقيا كانه ليس بانسان المسألة الثالثة في السؤالات السؤال الاول كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب
شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتد والمهتدي لا يهتدى ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين
والجواب القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان
الله تعالى ذكر المؤمنين مدحا ليبين انهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع
الذكر وقد كان عليه الصلاة والسلام منذرا لكل الناس الا ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره واما من فسر الهدى بالدلالة
الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين السؤال الثاني كيف وصف
القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة
العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم
بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القرآن
مملوا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى الجواب ان ذلك
المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى السؤال الثالث كل ما يتوقف
صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي معرفة النبوة
ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق والجواب ليس من شرط كونه
هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او يكون هدى في
تاكيد ما في العقول وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد
في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم السؤال الرابع الهدى
هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون اية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة
وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث نقل الاقوال المتعارضة
ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال واما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال
المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدا محذوف او خبر مع لا ريب فيه لذلك او مبتدا
اذا جعل الظرف المقدم خبرا عنه ويجوز ان ينصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة
ان يضرب عن هذه المحال صفحا وان يقال ان قوله الم جملة براسها وطائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب
جملة ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها
متآخية آخذ بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نبه اولا على انه الكلام
المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان
شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد
ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من
الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو
هاد وايراده منكرا قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ۝ اعلم ان فيه مسائل
المسألة الاولى قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة او منصوب او مرفوع بتقدير اعني
الذين يؤمنون او هم الذين واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان موصولا كان
الوقف حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما ۝ المسألة الثانية قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة
ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات اما
الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلاة والزكاة والصدقة
لان العبادة اما ان تكون بدنية واجلها الصلاة واما مالية واجلها الزكاة ولهذا سمى الرسول عليه الصلاة والسلام
الصلاة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام واما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء

والمنكر والاقرب ان لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمينه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب اي يعترفون به او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربعة الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل الفرقة الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول طائفة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط و هؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي نذهب اليه ان الايمان

عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة اهو ذلك الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد فنفتقر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة القيد الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول انه كان في اصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع لغيره لزم ان يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا الثاني ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير المعدى كذلك الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخامس ان الله تعالى اينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن وثانيها قوله فمن عفي له من اخيه وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ونفى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم الى قوله ما لكم من ولايتهم من شيء ثم مع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي ان يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا هب انه خص فيما عدا المذنب فبقي فيه حجة القيد الثاني ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين نفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا هو القول في تحقيق الايمان فان قال قائل هاهنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله تعالى بالدليل ولما تم العرفان مات ولم يجد من الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فهاهنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورة الثانية من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان المسألة الرابعة قيل الغيب مصدر اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان الاول وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون ونظيره قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح

للمؤمنين يكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينهم لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرائع فان تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول ان قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز الثاني لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور الثالث لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والجواب عن الاول ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو غير جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغائبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل افتقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما لا دليل عليه فهو سبحانه العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان يقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام لئلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب احد اقسام الادلة وعن الثالث لا نسلم ان لفظ الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله اعلم

المسألة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر اما القرآن فقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل

المسألة السادسة ذكروا في اقامة الصلاة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها وادابها من اقام العود اذا قومه وثانيها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلواتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي يتوجه اليه الرغاب واذا اضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها انها عبارة عن التجلد لادائها وان لا يكون في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ورابعها اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنه بالقنوت وبالركوع وبالسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها وكذلك فان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من دون بخس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده لانه يديم ادرار الرزق على عباده

المسألة السابعة ذكروا في لفظ الصلاة في اصل اللغة وجوها احدها انها الدعاء قال الشاعر **شعر** وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلا وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلاء فالمصلي كانه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب ويسمى الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ورابعها قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كالزكاة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصل تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول ههنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لكان مثله في سائر الالفاظ ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا

هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل الثاني الصلاة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه الصلاة والسلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق

المسألة الثامنة الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل ويستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا بان ننفق مما رزقنا وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وهو لا يملك الولد والزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به وليس العقل بمملوك وايضا البهيمة يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله تعالى الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سألناه ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك ان يجعلها به اخص وانما تكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا الحرام قد يكون رزقا فحجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فوجوه احدها قوله ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذ بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وامر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه اجاب اصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار ايضا من العباد وكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى ان هذه المسألة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله اعلم

المسألة التاسعة اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفار لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض

المسألة العاشرة في قوله ومما رزقناهم ينفقون فوائد احدها ادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله في اية الكنز ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من يجب نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد به الصدقة لقوله بعده فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى **والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون** اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم

سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله فان الله وملائكته وجبريل وميكائيل ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل **المسألة الاولى** لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به ولا يكون المراد انه صام وصلى فالمراد بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب **المسألة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع واداه في موضع اخر فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سماعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم **المسألة الثالثة** قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يحصل له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا فاذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه لذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة فاما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بلى ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل اما قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسائل **المسألة الاولى** الاخرة صفة للدار الاخرة وسميت بذلك لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الاخرة **المسألة الثانية** اليقين هو العلم بالشيء بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بانه يتيقن الاشياء **المسألة الثالثة** ان الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالاخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الاخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الاخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الاولى ينكر النشأة الاخرى وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة قذرة واخره جيفة منتنة قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ⊙ اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها ان ينوى الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بان الكتاب هدى لهم كان لسائل ان يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذين يكونون مشتغلين بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وان يكونوا على هدى من ربهم وثانيها ان لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب بان اولئك الموصوفين غير مستبعد ان يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح اجلا وثالثها ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى **المسألة الثانية** معنى الاستعلاء في قوله على هدى بيان لتمكنهم من الهدى

واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه من المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك المواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها الا العلماء **المسألة الثالثة** في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل قلنا قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل **المسألة الرابعة** هم فصل وله فائدتان احديهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما حصر الخبر في المبتدأ فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان اما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان **المسألة الخامسة** معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم يفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو **المسألة السادسة** المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والمركب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات المطلوب. فمن وجهين الاول ان قوله واولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل بالصلاة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة الثاني ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فلزم ان يكون علة الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما المرجئة فقد احتجوا بان الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنا وسرق وشرب الخمر واذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة انه لا قائل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله اعلم قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ⊙ اعلم ان في الاية مسائل نحوية ومسائل اصولية ونحن نأتي عليها ان شاء الله اما قوله تعالى ان ففيه مسائل الاولى اعلم ان ان حرف والحرف لا اصل له في العمل لكن هذا الحرف اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة المقدمة الاولى في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى اما في اللفظ فلانها تركب من ثلاثة احرف وانفتح اخرها ولزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو انني وكانني كما يدخل على الفعل نحو اعطاني واكرمني واما المعنى فلانها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقولك قام افاد حصول معنى في الاسم المقدمة الثانية انها لما اشبهت الافعال وجب ان يشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران المقدمة الثالثة في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره ان يقال انها لما صارت عاملة فاما ان ترفع المبتدأ والخبر معا او تنصبهما معا او ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس والاول باطل لان المبتدأ والخبر كانا قبل دخول ان عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين بلا معنى الاشتراك والفرع لا يكون اقوى من الاصل والقسم الثاني ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يؤدي الى التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينبه على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لا اصلية لان تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل ههنا على ان العمل لهذه الحروف ليس ثابتا بطريق الاصالة بل بطريق عارض **المسألة الثانية** قال البصريون هذه الحروف تنصب الاسم وترفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر لها في رفع الخبر بل هو

مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تاثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب ان يكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين الاول ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتداء وهو اولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاثة احدها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتداء وبعد دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق وثانيها قولنا الخبرية ههنا مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فبعد دخول هذه كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضي بتمامه لو حصل ولم يوثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الاصل وثالثها قولنا الخبرية اولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف اجنبي مباين عنه وكما انه مباين عنه فغير مجاور له لان الاسم يتخللهما الثاني ان الخبر مشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت مشابهة الخبر للفعل اقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفعية لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها اذا كانت الخبرية اقوى في اقتضاء الرفع استحال كون الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو اسند هذا الحكم اليه لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه الثاني ان سيبويه وافق على ان الحرف غير اصل في العمل فيكون اعمالها على خلاف الدليل فيقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر **المسألة الثالثة** روى ابن الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب يقول عبد الله قائم ثم يقول ان عبد الله قائم ثم يقول ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قولنا بانها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بان قال انا رأيناهم قد التزموها في الجملة من المبتداء والخبر اذا كان جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين قل ساتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية آمنوا وقوله فان عصوك فقل اني بريء وقوله اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله اني انا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم انه يدل على امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اي من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم ثم قال عبد القاهر والتحقيق انها للتأكيد واذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما يحتاج اليها اذا كان للسامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله كقول ابي نواس عليك باليأس من الناس ۞ ان غنى نفسك في اليأس ۞ فانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على اليأس وانما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار من السامع احتمل ايضا ان يكون من الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فقابلني بالسوء فكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننته وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون اما قوله تعالى الذين كفروا ففيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه الصلاة والسلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في ذلك فاما بان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر والكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من انكر وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا وكونه واحدا وكونه منزها عن النقائص والآفات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة القرآن او انكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة او الزكوة او الصوم او الحج وحرمة الربا والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او لذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه السلام باحد القولين دون الثاني بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزءا من ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل عرف الحق في تلك المسألة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله

في تلك المسألة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه الصلاة والسلام ما وقف الايمان عليها ولما كان كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احدا من هذه الامة ولا يكفر ارباب التأويل واما الذي لا سبيل اليه الا برواية الآحاد فظاهر انه لا يمكن توقيف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما فانه كفر مع ان ذلك شيء اخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول عليه الصلاة والسلام فانه لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب والله اعلم **المسألة الثانية** قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما اخبر الله عن شيء ماض مثل قوله ان الذين كفروا وانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا وان لم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد الحرام لا بد وان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله اجاب المستدل عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا والعلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله تعالى وكلامه اصوات مخصوصة فقوله لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد فنظيره في مسئلتنا انه يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان اعترافا بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب القائلون بالقدم بانا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما ان نقول بان العالم سيوجد كان حاصلا في الازل او ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك يسد باب اثبات حدوث العالم والله اعلم **المسألة الثالثة** قوله ان الذين كفروا صيغة الجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع انه ليس المراد منه هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان لانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من الناس ذلك الجمع على حكم التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فاذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول فلا جرم حسن ذلك اقصى ما في الباب ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها فحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله اعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا كان امر كل واحد منهم كذا فاذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب ان لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدق الايمان عن واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك لم يصدق منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب ان قوله ان الذين كفروا صيغة جمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة الجمع والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور **المسألة الرابعة** اختلفوا هل التعريف في المراد ههنا بقوله الذين كفروا

فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حتى قال الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه بين له عليه السلام انهم لا يؤمنون لقطع طمعه عنهم فلا يتأذى بسبب ذلك فان الناس احكام الرجاء اما قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه المسألة الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما ان ارتفاعه على انه خبر لان وانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه الثاني ان يكون انذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبرا مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم وتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتداء جائز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروي عن سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية الثاني ان الخبر لا بد وان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتداء لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة اليه وكان الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون عن الاول بان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم قال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير ۝ من يلق يوما على علاته هرما ۝ يلق السماحة منه والندى خلقا ۝ والله اعلم المسألة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه احدها ان قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه فاعل بدا هو ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل فان قيل المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل ان لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد اخبرنا عنه بانه لا يخبر عنه والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم انا قد اخبرنا عن الاسم بانه لا يخبر عنه وهذا خطأ وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد وان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والادلة الى حالة ما بقي منهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال ءانذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من انزال هذه الآية ذلك المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء المسألة الخامسة في قوله ءانذرتهم ست قراءات اما بهمزتين محققتين بينهما الف او لا الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف او لا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج من كلام العرب المسألة السادسة الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله لا يؤمنون ففيه مسألتان المسألة الاولى قال صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض المسألة الثانية احتج اهل السنة بهذه الآية وكل ما اشبهها من قوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأرهقه

صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا معدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك منهي عنه ثم ههنا اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان يكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا الكلام هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في الآية مقامان المقام الاول بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبره عن عدم الايمان مانعا من الايمان والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه احدها ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وثانيها انه تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع وثالثها انه تعالى حكى عن الكفار في سورة السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما ذكر تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كانوا صادقين في ذلك لما ذمهم عليه فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ورابعها انه تعالى انما انزل قوله الذين كفروا الى آخره ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن في ان لا يمشي وخامسها ان القرآن انما انزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم لا ان يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم ان يقولوا فلما علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم يأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر مانع وسادسها قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلفه به لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان المقام الثاني قالوا البرهان دل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدمه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة او لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون لم يكن للقدرة فيه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء اصلا و

وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا
علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم لكان العلم
مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال وثالثها لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه
كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء
اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فانا
من رمى انسانا بالآجر حتى شجه فانا نذم الرامي ولا نذم الآجر وندرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الآجرة عليه وبين ما
اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يذكرون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلومون ويامرون ويعاتبون
ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك ورابعها لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود
لكان امر الله تعالى للكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامر عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يامرهم
بان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود
وخامسها ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا
يمنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال و
سادسها ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز وروده من الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجز
على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القران بل يجوز ان يكون
كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان وسابعها انه لو جاز ورود الامر
بهذه الصورة لجاز وروده بامر الاعمى بنقط المصحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق
جبل لم لا تطير الى فوق ولما لم تجز هذه الاشياء في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود
وثامنها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا
بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين وتاسعها ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة
فوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب وعاشرها الآيات الدالة على ان تكليف
ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم و
الاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثالث الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه
طريقان الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلا
فالواخطا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين والثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم
تبع المعلوم فاذا فرضنا الواقع من العبد هو الايمان عرفنا ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضنا الواقع
منه هو الكفر بدلا عن الايمان عرفنا ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه
تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها ان
منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة
يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان القول بالجبر لا يجوز التكليف يقبح والجواب الذي
يذكره اهل الجبر فضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان
الطاعنين في القران قالوا ان الذي قالته المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا مانع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا
فيه والذي قالته الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القران ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك
من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القران الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى
الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا القران عندنا ليس هو القران الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل غير وبدل والدليل
عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة
الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف
والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت
الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان
الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم
انه سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب

فرارا

فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل
هي جارية مجرى الشغب فاما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم فهو في نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي فخطأ
قول من يقول انه يدل وخطأ قول من يقول انه لا يدل ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات
وذلك لا يرتضيه العقل وان كان ان احدهما حق لكن لا اعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال
فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من
تقرير كلام لوضح من هذا واقل مقدمات منه اما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل
عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاصلا وهو الان ايضا حاصل فلو حصل مع العلم باحد النقيضين
ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في
هذا البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اتباعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى
الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت
اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا
الى قوله ساصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي
حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما تقول ما كان على ابي لهب من لوم
ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر
وحكى ايضا انه قال رجل لعمرو بن عبيد وقرا عنده بل هو قران مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح
المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال له الرجل هكذا ينبغي ان نقرا اذا قمنا
الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة
القران وثانيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون و
يسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان
الله العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض
فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم
ان في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول ان يقول مثل
ذلك في ذلك لانه متناقض وفاسد اما المتناقض فلان قوله وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما قبله صريح
في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود
العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احد الصورتين
بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل دخل منصب الرسالة عنه وثالثها الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول
فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق
ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا فينفخ فيه الروح
فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل عمل اهل النار حتى ما يكون بينه
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت
الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما احببته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو
مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت الذي اصطفاك
الله لرسالاته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة
طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وانه
غير جائز وثانيها ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة
وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج
بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا بها ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها
ان الرسول عليه الصلاة والسلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب واذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على ثلاثة اوجه

احدها انه عليه الصلاة والسلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى وعن نفسه ثم الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد ذكر هذه
الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه الصلاة والسلام ذكر عن نفسه لا عن اليهود وثانيها انه لعل آدم
منصوبا ان رأى موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوبا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر وثالثها وهو المعتمد انه ليس المراد من
المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها
من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي اني اخرج الى الارض
واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلاجرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب
واعلم ان الكلام في هذه المسألة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيه في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما
ذكرناه كفاية ههنا قوله تعالى **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم**
واعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام
ههنا يقع في مسائل **المسألة الاولى** الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتمانه و
تغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاء الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما اشتمل على الشيء كالعصابة
والعمامة **المسألة الثانية** اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام
على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا
انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا
يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت
نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح
اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي
الصانع وهو محال واما ان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل
العبد والقسم الثاني والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون من فعل العبد لان التقسيم الاول عائد في فعل
ذلك المرجح فان كان ذلك المرجح اخر لزم اما التسلسل او الدور وهما محالان وانما قلنا لا يجوز ان يقال انه ليس من فعل الله
تعالى ولا من فعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين
يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يصير تأثير القدرة في
ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا
لكان يصح في العقل ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل
ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص احد
الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع
هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع
الثاني فان توقف على قيد اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا له ومع انه
لم يتميز احد الوقتين عن الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك
المرجح يستحيل ان يكون صدور الاثر جائزا واما انه لا يمكن ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال
واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الصدور عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا
ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت
هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بانهم لا
يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد
من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى واما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع
من الايمان واحتجوا عليه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على
قلوبهم كنانا او غطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا
بل لابد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى
حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الايمان وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة
لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها

كالشيء

كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه
وثانيها انه يكون في حسن الاضافة اذ فيه سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله تعالى لما كان هو الذي
اقدره اسند الختم اليه كما اسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم لما اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند
ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى الدلائل عليهم كقوله تعالى في سورة
براءة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان
لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم
الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي وخامسها ان يكون
ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما بهم من قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا و
بينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة وسادسها
الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق
وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق
فاخبر الله تعالى في الآية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية بانه قد شهد بذلك وحققه عليهم وسابعها قال
بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في
العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين وقال تعالى انها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا
من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم
اذا صاروا بذلك الى ان لا يفهمون اسقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن
قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله تعالى في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد
يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونون في هذه الحال مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة
من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطنين
في اذنه فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة غير مانعة من الايمان كما قد فعل ببني اسرائيل
فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا
منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه اصلح للعباد وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما اخبر انه يعميهم و
يحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها
زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها
في قلب الكافر وسمعه فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا فلا يبعد ان يكون في قلوب
المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه
ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونهم ويلعنونهم والفائدة
في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا
لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد احبه اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم
على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن
بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا
هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة
السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ولهذا خصهما بالذكر فان قيل
فيلزمكم ان تكون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة
تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك
فلابد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع
المسألة الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر
في الاذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول ورود الادلة على حصول هذه الاشياء كقوله
كلا بل ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم
فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء وقلوبهم

مرض والقسم الثاني وردت دالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن مملو من هذين القسمين وكان كل قسم منه متمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكثرتها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسئلة اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام ابا القاسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزهوه فقيل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلبا الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلاله لحضرة هذه القبائح واقول ههنا سر اخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع و اثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر اخر هو فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا انه ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح والذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكأن هذه المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا الى قدرته وبحسب التوحيد والنبوة وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة وغمضت فنسأل الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين رب العالمين **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولو ختم على سمعهم دون قلوبهم **المسئلة الخامسة** الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين **المسئلة السادسة** انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني برأس الكبشين يعني رأس كل واحد منهما كما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل عليه جمع الاذن في قوله وفي اذاننا وقر الثالث ان نقدر مضافا محذوفا اي على حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين وعن الشمال قال الراعي ۝ بها جيف الحسرى فاما عظامها ۝ فبيض واما جلدها فصليب ۝ وانما اراد جلودها وقرأ ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم **المسئلة السابعة** من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة ومتعلق القوة السامعة هو الريح **المسئلة الثامنة** قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا في بيانه في نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعراء **المسئلة التاسعة** قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك به المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر ويتأمل فكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار اقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي ابحاثا غامضة لا يليق بهذا الموضع **المسئلة العاشرة** قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشاوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة وهي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع **المسئلة الحادية عشرة** العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته عن الطلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن ايات الله ولهم من بين الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى **المسئلة الثانية عشرة** اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن منه

وله عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كونه يوجب عليه العقوبة ولنذكر ههنا دلائل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه يرتدع بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع وايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص اخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد الا وهو قادر على الايصال من غير توسط الاضرار بالغير فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه تعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب فانه لا تمام العلة او لانه شرط العلة على الجملة فذلك التكليف امر متى حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا الا احد الامرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف او ان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها انه تعالى اما ان يقال خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم الى العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤديهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عابثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون حكيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر وهو اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى الشخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفهما الاخر فاثيب احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والاخر لم يحب ولم يحذر فعصى وان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فيقول ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكن ان يسوي بين الشخصين اللذين اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والتابعين والزاجرين ولا يمكنك ان تقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذن سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجهالة والغباوة والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من العدل ان يمحن قلبه ويقوي غضبه ويهيج دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم والعاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا وما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول وخامسها انه تعالى انما كلفنا لنفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان يأخذ الحكيم انسانا ويقول له انني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوت على نفسي ادون المطلوبين فلم تفوت علي

لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان يأخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير
ان يكون لي فيه غرض البتة فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا اخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا نهاية
السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام في ذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة
وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه
لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في هذا في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا جاء
هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال وثانيها انه تعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة
فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى الله تعالى طول عمره فاين عمره من
الابد فيكون العقاب المؤبد ظلما وثالثها ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه واجاب دعاءه وقبل
توبته اترى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة وعقول اولئك المعذبين ما بقيت فلا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم
لم يقبل الله منهم توبتهم ولم يسمع نداءهم ولم لا يجيب دعاءهم ولم يخيب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم
الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه
لا يخاطبهم الا بقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من امن من هؤلاء
بالقرآن العذر عما ورد في القرآن من انواع العذاب من وجوه احدها ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين و
الدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلائل اللفظية مبنية على
اصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية وذلك لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف
ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت روايتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم
التخصيص وعدم الاضمار وبالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا وهي مبنية على عدم المعارض
العقلي فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل والطعن
في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه
الظواهر فثبت ان كل واحد من هذه الدلائل النقلية ظنية واما ان الظني لا يعارض العقلي فلا شك فيه وثانيها وهو ان التجاوز عن الوعيد
مستحسن فيما بين الناس قال الشاعر ۞ واني اذا اوعدته او وعدته ۞ لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ۞ بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما
واذا كان كذلك وجب ان لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على حرف وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل
حرفهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل
الفلاني غدا وان كان يعلم في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد للسيد في ذلك
ويوطن نفسه على طاعته فكذلك اذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت فلا يكون
من هذا الامر تحصيل المأمور به لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا
ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد
وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على
الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم واما
توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان
قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى هذا جميع المقادير يكون
كذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك
كذبا فكذا ههنا وثالثها اليس ان ايات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا ويقول
معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة ما يقال في
نصرة هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقوع العذاب وانكاره يكون تكذيبا للرسول واما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح فلذلك ما لا
نقول به والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ۞ اعلم ان المفسرين
اجمعوا على ان ذلك في وصف المنافقين فقالوا صنف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين
المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال
من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتلخص

الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد
المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار
والسكوت فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسما النوع الاول ما اذا حصل العرفان القلبي فههنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار
او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن
حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد
منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار القسم
الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار
فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله
بدليله ثم كما تمم النظر مات فجاءة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمانا للاقرار والانكار فكان معذورا فيه واما اذا كان
اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث ومال الغزالي رحمه الله الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه الصلاة
والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع
الثاني ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك
الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسألة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا تفرع على الصورة الاولى
بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان
هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان
اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد
التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث
الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار
ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث
وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان
فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا
بخلاف باطنه القسم الثالث ان يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا النوع الرابع
القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار
اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر
عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه
اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار
باللسان وحكمه على العكس مع حكم القسم العاشر القسم الثالث القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك
هو الواجب فان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد
ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان
باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون
المسألة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب
كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه
على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد
ذلك وثانيها ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه
ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره
قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في اربع ايات ثم ثنى
بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة اية فدل ذلك على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص
بخبرهم لا يوجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغيره ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى
غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار

وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار المسئلة الثالثة هذه الآية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى واقر به لا بد وان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان الذي لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا المسئلة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها روي عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر وسميت انسانا لانك ناسي وقال ابو الفتح البستي شعر

يا اكثر الناس احسانا الى الناس * واكثر الناس اغضاء عن الناس *
نسيت وعدك والنسيان مغتفر * فاغفر فاول ناس اول الناس *

الثاني سمي انسانا لاستيناسه بمثله وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره من قولهم آنسته يؤنسونه اي يبصرونه من قوله آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر المسئلة الخامسة قال ابن عباس نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا بنعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسئلة السادسة لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ واحد واما لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية اسولة السؤال الاول المنافقين كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه الصلاة والسلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدون جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم آمنا بالله والاول في ذكر شان الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شان الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية لو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا ينقطع له ويجوز ان يراد به الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون * في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون * اعلم ان الله تعالى حكى عن قبائح افعال المنافقين اربعة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب ان نعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله وثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا انفسهم اما المسئلة الاولى فاعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذمومة يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء وسميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خادع وخدوع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهو اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس اما المسئلة الثانية وهي انهم كيف خادعوا الله تعالى فلقائل ان يقول ان مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال ان الذين

يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي اخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل انهم خادعوا الله تعالى الثاني ان يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم اما المسئلة الثالثة وهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اسراره وافشاء المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار الثالث انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته ولكنه تعالى ابقاهم وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه ان يقال عني به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال ويخادعون بيان ليقول ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون اما المسئلة الرابعة فقرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون حجة الاولين مطابقة اللفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكر في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجهين الاول انه يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بحثان احدهما قرئ وما يخدعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيهما النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم وثالثها الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس اما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف يامرنا بالايمان وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف نتشاغل بمعانيه وتفسيره وثالثها انه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ورابعها قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم وخامسها انه تعالى اضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما روي انه عليه الصلاة والسلام مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال نح حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا على ان نتوجه بالرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد [illegible] عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك كقوله تعالى حكاية عن نوح اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عندهم وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلى الله عليه وسلم ان لم ياذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عنده فنسب الفتنة اليه وقال

وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ و
تمادى في فساده ما زادتك موعظتي إلا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا
بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله الثالث المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من
زيادة الألطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله أنى يؤفكون الرابع أن العرب تصف فتور النظر
بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير إن العيون التي في طرفها مرض ۝ قتلننا ثم لم يحيين قتلانا ۝ فكذا المرض
ههنا إنما هو الفتور في النية وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ثم
انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا أي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف
ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين الخامس أن المرض على ألم القلب وذلك
أن الإنسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتألمه
وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله ولهم عذاب أليم قال صاحب الكشاف أليم
بمعنى مؤلم كوجيع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والألم في الحقيقة للمؤلم كما
أن الجد للجاد أما قوله بما كانوا يكذبون ففيه أبحاث أحدها أن الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه
كذبا إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه وثانيها أن قوله ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون صريح في
أن كذبهم علة للعذاب الأليم وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حراما فأما ما روي أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد
التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الآية قراءتان أحدهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا
بالله وباليوم الآخر والثانية يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب كما بولغ في صدق فقيل
صدق قوله تعالى وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ۝ ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ۝
اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين والكلام فيه من وجوه أحدها أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض
وثانيها ما الفساد في الأرض وثالثها من القائل إنما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح أما المسألة الأولى فمنهم من قال
ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال هو الرسول عليه الصلاة والسلام ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن
يكون القائل كذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فإما
أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح
بمنزلة سائر المؤمنين وإما أن يقال إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا
لهم لا تفسدوا فإن قيل كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى إظهار
الإسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا
كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسألة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فأما كونه
فسادا في الأرض فإنه يفيد أمرا زائدا وفيه ثلاثة أقوال أحدها قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي أن المراد بالفساد في
الأرض إظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان فسادا في الأرض
لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقنت الدماء وسكنت الفتن
وكان فيه صلاح أهلها أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك
قال تعالى فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض نبههم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الإفساد
في الأرض وثانيها أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لأنهم لما مالوا إلى الكفار
مع أنهم في الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجرئ الكفرة
على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الأرض وثالثها قال
الأصم كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه وجحد الإسلام وإلقاء الشبه المسألة الثالثة الذين قالوا إنما نحن مصلحون
هم المنافقون والأقرب في مرادهم أن يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الإفساد في الأرض
كان قولهم إنما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر الاحتمالات أحدها أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب
وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا إنما نحن مصلحون يعني به أن هذه المداراة سعي في الإصلاح
بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا فقولهم إنما نحن مصلحون أي نحن نصلح
أمور أنفسنا واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب إجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن
فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا إنهم هم المفسدون فخارج على وجوه ثلاثة أحدها أنهم مفسدون لأن الكفر

فساد في الأرض إذ فيه كفران نعم الله وإقدام كل أحد على ما يهواه لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الإله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا يتهارج
الناس ومن هنا يبان أن النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم إن توليتم على ما تقدم تقريره قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس
قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم أن هذا النوع هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين
وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان لأن كمال الإنسان لا
يحصل إلا بمجموع الأمرين أولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وههنا مسائل المسألة الأولى
قوله آمنوا كما آمن الناس أي إيمانا مقرونا بالإخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الإقرار إيمان فإنه
لو لم يكن إيمانا لما تحقق مسمى الإيمان إلا إذا حصل فيه الإخلاص فكان قوله آمنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن
الناس لغوا والجواب أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن بالإخلاص أما في الظاهر فلا سبيل إليه إلا بإقرار الظاهر فلا
جرم افتقر فيه إلى تأكيده بقوله كما آمن الناس المسألة الثانية اللام في الناس فيها وجهان أحدهما أنها للعهد أي كما آمن
رسول الله ومن معه وهم ناس معهودون أو عبد الله بن سلام وأتباعه لأنهم من أبناء جنسهم والثاني أنها للجنس ثم ههنا أيضا
وجهان أحدهما أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق
على الأكثر والثاني أن المؤمنين هم الناس في الحقيقة لأنهم هم الذين أعطوا الإنسانية حقها لأن فضل الإنسان على
سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي المسألة الثالثة القائل آمنوا كما آمن الناس إما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم
يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا إنهم هم السفهاء المسألة الرابعة
السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء إذا حركته قال ذو الرمة جرين كما اهتزت رماح تسفهت أعاليها مر الرياح النواسم وقال أبو
تمام الطائي سفيه الرمح جاهله إذا ما ۝ بدا فضل السفيه على الحليم ۝ أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ۝ وإنما قيل لبذي
اللسان سفيه لأنه خفيف لا رزانة له وقال تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه الصلاة والسلام شارب
الخمر سفيه لقلة عقله وإنما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لأن المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء
وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله إلا السفيه فلهذه الأسباب نسبوهم إلى السفاهة ثم إن
الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه أحدها أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى السفاهة فهو السفيه وثانيها
أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها أن من عادى محمدا فقد عادى الله وذلك هو السفيه المسألة الخامسة إنما قال
في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الأول أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي
نظري وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني أنه ذكر السفه وهو جهل
كان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم قوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما
نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ۝ هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته إذا استقبلته
قريبا منه وقرأ أبو حنيفة وإذا لاقوا أما قوله قالوا آمنا فالمراد أخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الأول أن الإقرار باللسان
كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون إلى بيانه إنما المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام
ذلك الثاني أن قولهم للمؤمنين آمنا يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب
أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله وإذا خلوا إلى شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان
وإليه إذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به إذا سخرت منه من قولك خلا فلان
بعرض فلان يعبث به ومعناه إذا أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول أحمد إليك فلانا وأذمه إليك
وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم أما قوله إنا معكم ففيه سؤالات السؤال الأول هذا القائل هم
كل المنافقين أو بعضهم الجواب في هذا خلاف لأن من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من
صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين آمنا وإذا عادوا إلى كبارهم قالوا إنا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول في
الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع إضافة هذا القول إلى كل المنافقين ولا شبهة فإن المراد بشياطينهم أكابرهم وهم إما
الكفار وإما أكابر المنافقين لأنهم هم الذين يقدرون على الإفساد في الأرض وأما الأصاغر فلا السؤال الثاني لم
كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بإن الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى
الكلامين لأنهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه إما لأن أنفسهم لا تساعدهم
على المبالغة لأن القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال في الإيمان
لا يروج على المسلمين وأما كلامهم مع إخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا أن المستمعين يقبلون ذلك فلا جرم
كان التأكيد لائقا به أما قوله إنما نحن مستهزئون ففيه سؤالات السؤال الأول ما الاستهزاء الجواب أصل الباب الخفة من

المرء وهو القول السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ بها اي تسرع وتخف انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري
مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزئون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على
اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم السؤال الثاني كيف تعلق قوله انما نحن مستهزئون بقوله انا معكم الجواب هو توكيد
له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزئون رد للاسلام ورد نقيض الشيء تأكيد لثباته او بدل
منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استيناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون
اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزئون واعلم انه سبحانه لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله الله يستهزئ بهم
وفيه اسولة الاول كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال و
لانه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكروا
في التاويل خمسة اوجه احدها ان ما يفعله معاملة الله بهم جزاء على استهزائهم سماه الاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك
الشيء قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا
ومكر الله وقال عليه الصلاة والسلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني اي
اجزه جزاء هجائه وقال عليه الصلاة والسلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم
بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم وثالثها ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر
الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب ورابعها ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا
ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما انهم اظهروا للنبي والمؤمنين امرا مع ان الحاصل معهم في السر خلافه وهذا التاويل
ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب
العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا وخامسها ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة
اما في الدنيا فلانه تعالى اطلع الرسول على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الآخرة فقال ابن
عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين
فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا
الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذاك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم
الذين آمنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء بهم السؤال الثاني كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على
الكلام الذي قبله الجواب هو استيناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم
الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج
المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله السؤال الثالث هلا قيل ان الله مستهزئ بهم ليكون طبقا لقوله انما نحن مستهزئون
الجواب لان يستهزئ يفيد حصول الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله تعالى فيهم اولا يرون انهم يفتنون
في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من هتك استار وكشف اسرار واستشعار حذر من ان
تنزل فيهم آية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون الجواب الثاني
قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحقه بما يقويه ويكثره و
يكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان
في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير وقال تعالى ونمد له من
العذاب مدا وقال في النعمة وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه
من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم
يمدونهم في الغي يدل على انه من المدد دون المد والثاني ان الذي بمعنى امهله انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا
يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا
الى الله تعالى وثانيها ان الله تعالى ذمهم على الطغيان فلو كان فعلا لله فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت
النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من
الله لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرفنا انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين
اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التاويل من وجوه احدها هو
تاويل الكعبي وابي مسلم بن يحيى الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه
بقيت قلوبهم تتزايد الظلمة فيها تزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا واسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله

بهم وثانيها ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل ان السفيه اذا لم ينه مأمور وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه
واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده ورابعها ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم
يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب انه يصح ذلك ولكنه
يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس انه تعالى يمد عمرهم
لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعة فيأبون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا
الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو
قال الله تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم
بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد
والتحير لا يدري اين يتوجه قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ۝
واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا
جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور والخروج عن القصد
وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان
السؤال الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء
يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري السؤال الثاني هب ان شرى الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال
فما معنى ذكر الربح والتجارة كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب هذا مما يقوي امر المجاز ويحسنه كما قال . ولما رأيت النسر عز ابن داية
وعشش في وكريه جاش له صدري . لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه
الشرى اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته اما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي تطلبه التجار في
متصرفاتهم امران سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما
اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع
انهم لم يربحوا فقد افسدوا رأس المال العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن
الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله اعلم قوله تعالى مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ۝ اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية
نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان
الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو
النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا
زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله
بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا ما اكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر
كتبه امثاله قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال المسئلة الثانية المثل في
كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر المثل مضربه بمورده مثل و
شرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها
بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما هذا المثل وفيه اشكالات احدها انه يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم
سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور وثانيها انه يقال ان من استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها
ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل وثالثها ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور و
الله تعالى اذهب بنوره وتركه في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة والخيبة فقد اتى فيه من قبل
نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام
عند وصول النبي عليه الصلاة والسلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم
بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة
لا يخسر الا القليل من الدنيا واما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه في الآخرة ابد الآبدين وثانيها انه ان لم يصح ما قاله السدي
بل كانوا منافقين من اول امرهم فههنا تاويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم و
سلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا من انوار الايمان ولما كان
ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدام حيرته

وجرت الظلمة التي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الاخرة يشبه الظلمة
وثالثها ان نقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فمن كان في نور
ثم زال عنه اشد من تحير سالك الطريق على ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة
الشديدة الان وجه التشبيه مجموع النور والظلمة ورابعها ان ابن طهرة يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور
هو ما يظهر لاصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا
خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم امنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره
المنافق من كلمة الايمان ممثلا بالنور وهو حين تكلم بها اضمر خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور
لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه وخامسها يجوز ان يكون استيقاد النار
عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره فيهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى
يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه للمؤمنين حقيقة امره فيظهر لهم اسم النفاق بدل ما ظهر منه اسم الايمان فبقي
في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا انهم اشتروا الضلالة بالهدى
عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على
قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وسابعها يجوز ان يكون المستوقد هنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى
والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء
الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله
صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به وكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار و
كفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور **المسئلة الرابعة** فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى
كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في
باب الدين فشبهوا ما هو النهاية في زوال الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك
القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من
الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي في هذه
الاية بقيت ههنا اسئلة واجوبة تتعلق بالتفاصيل السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه
مثلهم بمثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر والجواب استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لها شان وفيها غرابة كانه قيل
قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك من العجائب
قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي صفتهم و
شانهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشان
السؤال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه احدها انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي
خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق
بالتخفيف فنهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسره ثم اقتصروا على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون
المراد جنس المستوقدين واريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا
بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا
التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت ورابعها المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله
يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم السؤال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب
اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر
لان فيها حركة واضطرابا والنور يشتق منها وهو ضوؤها والنار العلامة والمنارة وهي الشيء الذي يؤذن عليها ويقال ايضا
للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانه يطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا يقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال
الشاعر اضاءت لهم احسابهم ووجوههم ۝ دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه ۝ واما ما حول الشيء فهو الذي
يتصل به تقول دار حوله وحواليه ۝ والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير ۝ والحوالة انقلاب الحق
من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يبغون عنها حولا و
الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا

اي

اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي فما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينقص سريعا والظلم ماء الاسنان وطراوته وبياضه تشبيها
له بالثلج السؤال الرابع اضاءت متعدية ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه و
اظلم غيره اي صيره مظلما وههنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان تكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول
المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت السؤال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت الجواب ذكر
النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم ذهابا بالكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور
عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها و
كيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون السؤال السادس لم قيل ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم والجواب
الفرق بين اذهب وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه
قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك الله فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب و
قرأ اليماني اذهب الله نورهم السؤال السابع ما معنى وتركهم والجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى
صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين السؤال الثامن
لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان
الفعل غير متعد اصلا اما قوله تعالى **صم بكم عمي** ۝ فاعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون
امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القران وما يظهره
الرسول من الادلة والايات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فكذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم
ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله **لا يرجعون** ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره و
هو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم
ابدا وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه وعن الضلالة بعد ان اشتروها وثالثها اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين
بقوا خامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدأوا منه قوله تعالى **او كصيب من**
السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ۝ يكاد البرق
يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير
اعلم ان هذا المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق و
اجتمع مع ظلمة السحاب وظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم حذر الموت وان البرق يكاد
يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اضاء له البرق في هذه الظلمات
الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم
بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة
مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا وكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد فيه الاخلاص
وحصل معه النفاق كان ضررا في الدين وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل
اصابعه في اذانه وذلك لا ينجيه مما يريده الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين
في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك ورابعها ان عادة المنافقين
كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت عليه هذه الامور واراد دفعها
بجعل اصبعيه في اذنيه وخامسها ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم في اذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة
فان الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها فكذلك حال المنافقين في ان الذي يحرصون فيه
لا يخلصهم من عذاب النار وسادسها ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة
وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف
على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقران والظلمات
والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافق وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع
الاباء والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان
يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون
عن الايمان والقران بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي
عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا من تلك

المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية اسولة السؤال الاول لاي التمثيلين
ابلغ الجواب التمثيل الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الامر ولذلك اخروهم يتدرجون في نحو هذا من الاهون الى الاغلظ
السؤال الثاني لم عطف احد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه احدها لان او في اصلها التساوي في الشك
فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين يريد انهما سيان في
استصواب ان يجالسا ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذا
قوله او كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبايتهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها
بهما جميعا فكذلك وثانيها انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب
المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون وثالثها
او بمعنى بل قال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون ورابعها او بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء ونظيره كقوله ان تأكلوا من
بيوتكم او بيوت آبائكم او بيوت امهاتكم وقال الشاعر ○ وقد زعمت ليلى بانى فاجر ○ لنفسي تقاها او عليها فجورها ○ وهذه الوجوه
مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة السؤال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق
والصواعق ما هو الجواب لعلماء البيان ههنا قولان احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون
ايضا مركبا من امور فيكون كل واحد من المثل شبيها لكل واحد من الممثل فههنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حياة الارض
بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل
الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني ان يشبه مركب
وهو الذي يشبه احدى الجملتين بالاخرى في امر من الامور فان لم يكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الاخرى وههنا المقصود
تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد
وبرق فان قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قوله او كمثل ذوي صيب وهل يقدر مثله في المركب قلنا
لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في آذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره والسؤال الرابع ما الصيب الجواب انه
المطر الذي يصوب اي ينزل من صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه
الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا اي مطرا جودا وايضا يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر وأسحم دان صادق
الرعد صيب ○ وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الاول وقرئ كصائب والصيب ابلغ والسماء
هذه المظلة السؤال الخامس قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين الاول لو
قال او كصيب فيه ظلمات احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لما قال من السماء دل على انه
عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير امد ذلك بان جعله مطبقا
الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم
ينزل مرة اخرى فذاك هو المطر ثم ان الله سبحانه ابطل ذلك المذهب ههنا بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد السؤال السادس ما الرعد والبرق الجواب الرعد الصوت
الذي يسمع من السحاب كأن اجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد اذا اخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق
الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا اذا لمع السؤال السابع الصيب هو المطر والسحاب فايهما اريد فما ظلماته الجواب اما ظلمات
السحاب فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليها ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانتساجه
بتتابع القطر وظلمة اظلال الغمامة مع ظلمة الليل السؤال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب
الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء احدهما مجرى الآخر في الاحكام السؤال التاسع هلا قيل رعود وبروق
كما قيل ظلمات الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد فانه نوع واحد
وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السؤال العاشر لم جاءت هذه
الاشياء منكرات الجواب لان المراد انواع منها كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف السؤال الحادي عشر الى
ماذا يرجع الضمير في يجعلون الجواب الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون
لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا يقول فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل
يجعلون اصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم السؤال الثاني
عشر رؤوس الاصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قيل اناملهم الجواب المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما قال
فاقطعوا ايديهما المراد بعضها السؤال الثالث عشر ما الصاعقة الجواب انها قصفة رعد تنقض معها شعلة من نار وهي نار

لطيفة

لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت عليها الا انها مع قوتها سريعة الخمود السؤال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين الجواب انه مجاز
والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط
بكل شيء علما وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله الا ان يحاط بكم السؤال الخامس
عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح
الياء والخاء واصله يختطف وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من
قوله ويتخطف الناس من حولهم اما قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون
في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من التحير والجهل بما
يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان يخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات
يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في قصيف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق
فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا اخذوه والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره
وبعضه قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قيل مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على مكان المشي فكلما
صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف والاقرب في اظلم ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا اي وقفوا في
مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم
وابصارهم لذهب بها وههنا مسألة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها
لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا
وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا ولكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله عليه السلام
نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم بانه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو
لا تفيد الا الربط واما قوله ان الله على كل شيء قدير ففيه مسائل المسألة الاولى منهم من استدل به على ان المعدوم
شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو
وهو شيء معدوم فالمعدوم شيء والجواب لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالمعدوم لما لم يقدر
الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسألة الثانية احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان
كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له تعالى فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو
كان تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا يناقض هذه الآية واعلم ان
هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة
قل الله والثاني قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا المسألة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وابي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد
شيء وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه
الآية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا
قبل حدوثه وبيان الاستدلال ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا
ترك العمل به فبقي معمولا به في محل النزاع ولانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث
فيستحيل ان يقدر على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده المسألة
الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام جائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان
يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم بين انه غير صادق في الكل كان هذا
كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا
مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد اما
التوحيد فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ○ الذي جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ○ اعلم ان في
هذه الآية مسائل المسألة الاولى ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكفار والمنافقين اقبل عليهم
بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد هز وتحريك
من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان
من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث

وثانيها كأنه سبحانه يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك اولاً ثم الآن ازيد في اكرامك وتقريبك واخاطبك من غير واسطة ليحصل
لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلاً بالعبودية فانه يكون ابداً في الترقي
بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية فانها
امر وتكليف ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين و
يخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا ألزم تكليفاً شاقاً فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذ
لاجل ذلك الخطاب المسألة الثانية حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القرآن يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها
الذين آمنوا فبالمدينة قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على
الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما
يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن المسألة الثالثة اعلم ان الالفاظ في الاغلب
عبارات دالة على امور هي غيرها اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة كل واحد
منها علم على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ كالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر بل هو لفظ
يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد بانادي زيداً واخاطب زيداً فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا
انادي زيداً خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال
وقولنا انادي زيداً لا يقتضي ذلك وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب وقولنا انادي زيداً لا يقتضي
ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر انساناً آخر باني انادي زيداً ورابعها ان انادي زيداً اخبار عن النداء والنداء هو قولنا
يا زيد فاذن قولنا انادي زيداً غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة تذكيرية وهي ان اقوى المراتب
الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف وكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى واضعفها البشر وخلق
الانسان ضعيفاً فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما أتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء
وكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب المسألة الرابعة يا حرف
وضع في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن بسبب امر مهم جداً واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء من
سها وغفل وان قرب تنزيلاً له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد
لنفسه من مظان الزلفى ومن القربة الى منازل المقربين هضماً لنفسه واقراراً عليها بالتقصير حتى يحقق الاجابة بمقتضى قولنا انا
عند المنكسرة قلوبهم او لاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي المسألة الخامسة اي وصلة الى نداء ما فيه الالف
واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه
فلا بد وان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم
التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان اياً لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك من الصفة واما كلمة التنبيه
المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه ووقوعها عوضاً مما يستحقه اي من
الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى له عباده
من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين بامور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم
غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ الآكد المسألة السادسة اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى
امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصاً للعموم وههنا ابحاث البحث الاول ان لفظ
الجمع المعرف بلام التعريف عندنا للعموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تأكيده بما يفيد العموم
لما كان قوله كلهم تأكيداً بل بياناً ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد
العموم وتمام تقريره في اصول الفقه البحث الثاني لما ثبت ان قوله تعالى يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين
في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة و
خطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضاً فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجوداً
لا يكون انساناً وما لا يكون انساناً لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل فوجب ان لا يتناول شيء من هذا الخطاب الذين
وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعاً قلنا لولا وجود دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر من دين محمد
صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم
البحث الثالث قوله يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق لا لان قوله اعبدوا معناه
ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة

مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالآتي بفرد من افراد العبادة آت بالعبادة والآتي بالعبادة آت بتمام ما
اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالاً على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد و
ان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسباً للحكم وههنا كون
العبادة عبادة يناسب الامر بها لما ان العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا
ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مأموراً بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة البحث
الرابع لقائل ان يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان واذا
امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مأمورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه
عارفاً بالله تعالى يستحيل ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله لانه حال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون عارفاً بامر الله لان
العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف
كونه مأموراً بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل
الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مأموراً بتحصيل المعرفة اذا استحال ان يكون مأموراً بالعبادة لانه ان
يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا انه على هذا التقدير يكون الامر
بالعبادة موقوفاً على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعاً كان الامر بالعبادة ايضاً ممتنعاً وايضاً يستحيل ان يكون هذا
الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله وامرهم بالعبادة يكون امراً بتحصيل الحاصل وهو محال والجواب من الناس من قال الامر
بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بان المعارف ضرورية
واما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن
الا بالمعرفة والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجباً
والذي لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت والمحدث لا يصح منه الصلاة الا بتقديم الطهارة فوجبت
والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجباً وكذا ههنا يصح ان يكون الكافر مخاطباً بالعبادة بشرط
الاتيان بالايمان اولاً ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسألة مستقصاة في
الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام وان تم في كل ما يتوقف على العلم بكون الله آمراً على العلم به فانه لا يجري فيما
عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه
يصير ذلك امراً بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على العبادة
عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة البحث الخامس قال منكرو التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف
لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر
فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف
بالفعل حال استواء الداعيين تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساوياً
للراجح كان ممتنع الوقوع والا فقد وقع الممكن لا عن مرجح واذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبان يصير حال المرجوحية ممتنع
الوقوع اولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف
ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بما يمتنع وقوعه فكلاهما تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون
قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به
وان علم عدمه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بايقاعه امراً بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك
قولاً بالجهل على الله وهو محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة
فائدة وثالثها ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كانت لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود
او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على
الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع
الالم وهو سبحانه قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً والعبث غير جائز على
الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجداً له واذا لم يكن
العبد موجداً لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه
فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل وخامسها ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا
انساناً مشتغل القلب دائماً بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة

الله تعالى وجاز ان يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا انا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب
اتباع الحكم المعقولة لا اتباع الظواهر والجواب عن الشبهة الثالثة ان الاول من وجهين الاول ان اصحاب هذه الشبهة اوجبوا بما
ذكروا اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض والثاني ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك
بتكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان
عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة مواليهم يمنعهم عن
الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام
والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه **المسألة السابعة** قال القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه
من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا
وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء الواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيئا فوجب
ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى **اما قوله تعالى** ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسائل
المسألة الاولى اعلم انه سبحانه لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل
على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال فطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة
ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات المقام الاول في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه احدها
ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته
وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني
واما العلم الديني فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما
يبحث عن معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة
الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة
خساسة ضده فلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول
اشرف الاشياء ورابعها ان شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم
الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب وان كان
الطب اشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشد من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اوثق
اما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات والمعدومات والموجودات ولا
شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين واما في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه
الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين اما في الدنيا فلان
مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم فاما قوة
البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية وتركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا
العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير
ولا يختلف باختلاف الامم والنواحي بخلاف سائر العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا
العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي
ما لم يجئ مثله في فضيلة ويسألونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل
وسابعها ان الايات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة اية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان
واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقد كان في قصصهم
عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشر الى معاقد الدلائل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن
مملوء منه واولها ما ذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من
الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك فاما الذي يدل على الصفات
فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا عين دليل
المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل على علم الصانع سبحانه بتصوير الصور في
الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح

الغيب لا يعلمها الا هو فذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك
الخبر فلولا كونه عالما بالمغيبات والا لما وقع كذلك واما صفة القدرة فكلما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات
المختلفة مع استواء الكل في الطبائع الاربع فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي
يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان فقوله قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا
يكون جسما فاذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا
لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض واما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه
الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه
الادلة التي ذكرناها او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به
ثانيها ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة واكثر الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد
اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما
مناظرة الله مع ابليس فهي ايضا ظاهرة واما الانبياء عليهم الصلاة والسلام فاولهم آدم عليه السلام وقد اظهر الله حجته على فضله بان
اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة والمجادلة في نصرة
الحق في هذا العلم هي حرفة الانبياء واما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح احواله في هذا الباب يطول وله مقامات
احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو طريقة المتكلمين في
الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وثانيها حاله مع
ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل
فقوله ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ورابعها
حاله مع ملك زمانه ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلمت فطرته علم ان هذا الكلام ليس الا تقرير هذه
الدلائل ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام في المبدأ واما بحثه في المعاد فقال رب ارني
كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه
السلام انما يعول في اكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا
الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء
ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الدليل الذي قاله ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر
قال رب المشرق والمغرب وهذا في سورة الشعراء وهذا هو الذي قال ابراهيم عليه السلام ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فهذا ينبهك على ان التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد
توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله او لو جئتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال
بالمعجزة على الصدق واما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل
فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه الصلاة والسلام مبتلى بجميع الكفار فالاول الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا
الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلائل والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع
النباتات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتاثيرات الافلاك فذلك يدل على وجود القادر والثالث الذين
اثبتوا شريكا مع الله تعالى وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا
العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان
قالوا بالالهية الاوثان والله تعالى اكثر من الدلائل على فساد قولهم والرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين
طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن في القرآن
فاجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا وتارة بان هذا القرآن نزل نجما نجما وذلك يوجب تطرق التهمة اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت
به فؤادك والخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة

من الدلائل السادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه فاجاب الله عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اسأتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله تعالى بانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وانما اكتفينا في
هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب فاذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة
كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا المقام الثاني في بيان ان تحصيل هذا العلم من
الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فانه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي فاما ان يجوز تقليد الكل
فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان
يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب فاذا بطل التقليد لم يبق الا هذه
الطريقة النظرية واما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فاحدها قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوى بالحجة والبرهان الى
الله تعالى مأمورا به وقوله وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض
معه في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه
مأمورا به ثم انا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال وثانيها ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادلة بالعلم لا يكون مذموما
بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وثالثها ان الله تعالى امر
بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا
انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
ورابعها ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي
الابصار ان في ذلك لايات لاولي النهى وايضا ذم المعرضين فقال وكاين من اية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها وخامسها انه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا
على اثارهم مقتدون وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وقال بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا
لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم عليه السلام لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والفكر
وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القران ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران
وعلى وفاق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة
قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي ولدت غلاما اسود فقال له هل لك من ابل فقال نعم
قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال عسى ان يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه
عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس وثانيها عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن ادم و
لم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله انى لا يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون
علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف
احتج الله تعالى في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية
والوالدية والمولودية وثالثها ما روى عبادة بن الصامت انه عليه الصلاة والسلام قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن
كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا نكره الموت فذاك كراهتنا له لقاء الله فقال عليه الصلاة والسلام
لا ولكن المؤمن احب لقاء الله فاحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله وكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والفكر في
الدلائل مأمور به واعلم ان للخصم مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها
انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان الرسول ما امر به وخامسها انه بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بامور احدها
انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل
لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده في ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة
والنار محرقة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر
الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها انا رأينا عالما من الناس تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب
فكرهم اعتقاد فكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك جهل فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في وقت
جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقايد المستفادة من الفكر و
النظر وثالثها ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا

عنه والغافل عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا
وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في
الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون
معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال وخامسها ان المقدمة الواحدة لا
تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا فوجدناها انا متى وجهنا
الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم اخر وربما يسلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في
الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته
ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن الحيز والجهات وكونه موصوفا بالعلم
والقدرة اما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية
بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته
بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة
المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور
قلنا هذه الامور المعلومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات
فلما لم نعلم الذات لا يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو تصورها
بحسب صفات اخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا
وحقيقتنا التي نشير اليها بقولنا انا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقولي انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم
من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل البدن ولا خارجه فاذا
كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا اما المقام الثاني وهو ان النظر المفيد للعلم
غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات
غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال منه طلبها لان تحصيل الحاصل
محال فان كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما
من وجه ومجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا قد صدق
النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي
هو غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات
البديهية كسبية وذلك لانه عند حصول طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يلزم من مجرد حضورهما
جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم
كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذينك التصورين ممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا
مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه
التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لابد وان يكون نظريا فلا
يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من
صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا بل ما ظنا او اعتقادا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك
النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة
للعباد اصلا وثانيها ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب من
غيره والعلم انما يتميز عن الجهل وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذا لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا
كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه
وثالثها ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل ونظره او السمع والاول باطل لان الضروري ما يشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر
والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني
ايضا باطل لانه اذا كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف
ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لان قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة
وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب المقام الثالث هو ان
بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله تعالى ان يأمر المكلف به وبيانه من وجوه احدها ان النظر في الاكثر

الامر يفضي بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على ما يفضي غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر
قبيحا والله تعالى لا يأمر بالقبيح وثانيها ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة
لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فلما رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه
ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق وثالثها ان مدار
الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب ان لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر له سؤال
على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه فصارت
النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسولة والمباحث
ورابعها انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح
الباب فيه المقام الرابع ان تقدير انه في نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على ان الله ورسوله ما امروا بذلك والذي يدل عليه
ان هذه المطالب لا يخلو اما ان يكون العلم بها لا بد لها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج
في تحصيلها الى التأمل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولانا نجرب
اذكى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب
ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول
بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول ذلك
لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لم يخطر بباله شيء من ذلك علمنا
ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة اصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق دفع الاسولة والجواب عن
الشبهات فذلك غير معتبر في اصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان
مبنيا على مقدمات عشر فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد
على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن
العلم به علما بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ايضا لان تسعة
منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت
بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلان ذلك السؤال مثاله اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان
كان الهواء صافيا قال سبحان الله فمن الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليله وهذا باطل لانه انما يكون عارفا
بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى وهذه المقدمة
الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك
بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليديا لا يقينيا فثبت
بهذا فساد ما قلتموه المقام الخامس ان نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم
اما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض
عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره فالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام
تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا واما
الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد
منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه
بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق واما الاثر فقال مالك بن انس اياكم والبدع قيل وما البدع يا ابا عبد الله قال اهل البدع الذين يتكلمون
في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع
السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يبتلي الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام
واما الحكم فهو انه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لاخر وكان فيها كتب
الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبه التي تمسكوا بها
في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو
متناقض واما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم
انها ليست باختيارنا واما الشبه التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم اذ يكون ايرادهم
لهذه الشبه التي اوردوها قبيحا واما الشبه التي تمسكوا بها في ان الرسول ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء بامرهم

ما جاؤا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم
بالتي هي احسن واما قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو
اللجاج واما قوله عليه الصلاة والسلام تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب و
اما قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور
على الله على ما قلنا واما قوله عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي واما
الاجماع بقولون ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا
الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد
السلف على الكلام فهو محمول على البدع واما مسئلة الوصية فهي معارضة بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته
وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسئلة والله اعلم المسئلة
الثانية ما حقيقة العبادة قد ذكرناها في قوله اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري عن صاحب التهذيب عن ابي الانبا
انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد اما الآية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا
اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فقول زهير ﴿ ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم
يخلق ثم لا يفري ﴾ وقال آخر ﴿ ولا نبط بايدي الخالقين ولا ﴾ ﴿ ايدي الخوالق الا جيد الادم ﴾ واما الاستشهاد فقال
خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان
هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه خلاق والصخرة الخلقاء الملساء لان في
الملاسة استواء وفي الخشونة اختلافا ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوه واعوجاجه فثبت ان
الخلق بمعنى التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار فعل على تقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يأتي الا من الله تعالى
بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه
بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم
الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال الجمهور اهل
السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة
عن التقدير لما صح ذلك المسئلة الثالثة اعلم انه سبحانه لما امر بعبادته والامر بعبادة الله موقوف على معرفة وجوده ولما لم
يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطرق
الى اثباته سبحانه اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق
الدالة على وجوده سبحانه ستة لا مزيد عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني
وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم
ذرهم ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله
وخلق السموات والارض وبقوله ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتي تقريره وثالثها
الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقوله ابراهيم عليه السلام لا احب الآفلين ورابعها الاستدلال
بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق في ذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل
الآفاق والكتب الالهية وتلك مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلائل الانفس فهي
ان كل واحد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم
فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا
التركيب معلوم بالضرورة فلا بد له من موجد وذلك الموجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص
الا ان لقائل ان يقول ههنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر طبايع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال
محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب
واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض
من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات
فلا بد وان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام
وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات

اولى من العكس فلا بد وان يكون قادرا فثبت بهذه الادلة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا بجسماني وعند هذا
ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكون الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول
ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلائل بالايراد في اول كتابه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى افهام
الخلق واشدها التصاقا بالعقول كانت الادلة المذكورة في القران يجب ان يكون ابعدها من الدقة واقربها الى الافهام لينتفع
به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في اول كتابه ذلك الثاني انه ليس الغرض من الدلائل القرانية المجادلة بل
الغرض منها تحصيل العقايد الحقيقية في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من ساير الطرق في هذا الباب لان هذا
النوع من الدلايل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكر النعم
مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب ذكر هذا النوع من الادلة اولى من ساير الانواع واعلم ان
للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب احدها يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه فقال هل رايت
البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب
عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح
وعلى اللوح تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة
قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل
على يده وثانيها جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك
وكربك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال الله قال عليه الصلاة والسلام ما لك من اله الا الله وثالثها كان ابو حنيفة رحمه
الله سيفا على الدهرية كانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو يوما في مسجده قاعدا اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا
بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة
مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس
لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم
يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها
وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا ورابعها سألوا الشافعي
رضي الله عنه ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتاكلها دودة
القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتاكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن
الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك واسلموا على يده وكانوا سبعة عشر وخامسها سئل ابو حنيفة عنه
مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فدل على الصانع وسادسها تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء
لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من
الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات و
تردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سئل ابو نواس عنه فقال **شعر** تامل في نبات الارض وانظر ۞ الى اثار ما
صنع المليك ۞ على قضب الزبرجد شاهدات ۞ بان الله ليس له شريك ۞ وتاسعها سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل
على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل
على الحكيم العليم القدير وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب لين امسك وقال اخر عرفته بنحلة
تاخذ بطرفيها عسلا وبالاخر تلسع والعسل مقلوب اللسع وحادي عشرها حكم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين **المسئلة الرابعة** قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم
ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما الزم العبادة بين ما له ولاجله يلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم
وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن
علمهم بانه تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة الثاني ان من قبلهم كالاصول لهم
وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم فيقول لا تظن اني انما انعمت عليك
حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك واباءك **المسئلة الخامسة** قوله
تعالى لعلكم تتقون فيه بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يذكر او يخشى
لعل الساعة قريب الا ترى الى قوله والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة
وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر

او يخشى اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه امره وثانيها ان من عادة الملوك والعظماء ان يقتصروا
في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او يظفر منهم بالرمزة والابتسامة والنظرة الحلوة
فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل
بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه
مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء
حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه
يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من
تكرر الشيء كقولهم عللا بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي تدخل في لقد فاصل لعل عل وانهم يقولون علك ان تفعل كذا اي
لعلك فاذا كانت حقيقتها التكرير والتاكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بالمطلوب معناه افعله فان فعلك له يؤكد طلبك
له ويقويك عليه البحث الثاني ان لقائل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم تقوى اعبدوا ربكم
لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل
يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز
فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء
لكن لاتصال احد الامرين بالاخر اجري اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لايق باصول المعتزلة **المسئلة السادسة** قرا
ابو عمرو خلقكم بالادغام وقرا ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرا زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول
الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه اما قوله تعالى
الذي جعل لكم الارض فراشا الى اخره ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظة الذي وهو موصول مع صلته اما ان يكون في محل النصب
وصفا كالذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح **المسئلة الثانية** الذي
كلمة موضوعة للاشارة الى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة
فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت
هذا فقوله الذي جعل لكم الارض فراشا يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله
تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله **المسئلة الثالثة** ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنين
وثلثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وثانيا بالاباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا
بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال
غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة اقوى افادة كان اولى بالذكر فلهذا السبب قدم
ذكر نفس الانسان ثم ثناه باباءه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان اعرف بحال
الارض منه باحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالاثر المتولد
من السماء والارض والاثر متاخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني هو ان خلق المكلفين
احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء فذاك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة
والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع الثالث ان كل ما في الارض والسماء من دلايل الصانع فهو حاصل في
الانسان وقد حصل في الانسان من الدلايل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة
والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلايل ههنا اتم كان اولى بالتقديم
واعلم انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع **المسئلة الرابعة** اعلم
انه سبحانه ذكر ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم
الارض مهدا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور الشرط الاول كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة
لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر
من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان
اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطا لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت
هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت

الى المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه اذ لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام وثانيها ان الارض ليس بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل فذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رست وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني لم صار ذلك الجانب محدبا وثالثها الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل لوجهين الاول ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا يعود ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر ابطأ من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان يكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء ابعد من الفلك وخامسها ان الارض بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادات فلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انها لا علاقة فوقها فمشاهد على انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة اخرى لا الى نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد الشرط الثاني في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يؤلم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية منه ولتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي تغوص فيه الشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله لونه اغبر ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان يكون بارزا من الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان يكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فههنا اولى والله اعلم **المسئلة الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله الثانية ان يخمر الرطوبة فيحصل التماسك في ابدان المركبات الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملة وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا الرابعة اختلاف الوانها فاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود الخامسة انصداعها بالنبات قال تعالى والارض ذات الصدع السادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله الآية ان اصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا الثامنة ما فيها من المعادن واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم التاسعة الخبء الذي تخرجه الارض من الحب والنوى قال تعالى فالق الحب والنوى وقال يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها

بحسب

طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة فهي تردها عليك سبعمائة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة العاشرة حياتها بعد موتها قال تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال وآية لهم الارض الميتة احييناها الحادية عشرة ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة الثانية عشرة ما فيها من النبات المختلف الوانه وانواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج واختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال تعالى وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله تعالى في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم انه سبحانه جعل الارض ساترة لقبائحك بعد مماتك فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض الثالثة عشرة ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فجعل فصوص الخواتيم وفي كبارها ما يتخذ للابنية فانظر الى الحجر الذي تستخرج النار منه مع ... وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف الرابعة عشرة ما اودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والقدرة على ايجادهما يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من ايجاد الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر الى افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الخامسة عشرة كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد **المسئلة السادسة** قالت السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها وثانيها لما اتى آدم عليه السلام في الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وثالثها وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك ورابعها في اكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض افضل لوجوه الاول انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ب في البقعة المباركة من الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله د وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها ه وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون الى قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل واي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن للوحوش ومرعاها ثم انها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وهذه الآيات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين وثانيها انه سبحانه خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثالثها ان الله تعالى اكرم نبيه بها بجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا اما قوله والسماء بناء ففيه مسائل

المسئلة الاولى انه تعالى ذكر امر السموات والارض في كتابه في مواضع ولا شك ان اكثار ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شانهما وعلى ان له سبحانه فيهما اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم

المسئلة الثانية في فضائل السماء وهي من وجوه الاول ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء المصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب وتكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان ثم ذكر مبدأها

فانشير فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء
الشديد في كيفية حدوثها وفوائدها يدل على انه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا والثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل
الانوار ومحل الصفاء والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد الرابع قال بعضهم السموات والارضون على صنفين فالسموات
خلقها مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في
الاكثر وايضا ففي اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لابد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات
المختلفة للكواكب وبتغير مطارح الشعاعات واما الارض الواحدة كافية الخامس فكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير
فان هذا اللون اشد موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يأمرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله
اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكلها
افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها
فصول ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لكان نار العروج حاصلة **المسئلة الثالثة** في فضائل السماء وبيان فضائلها ما فيها وهي
الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم
النفع في طلوع الشمس ظاهر ولكن تأمل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار
لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار
مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا
والثالث انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ما
قال الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة
سراج يرفع لاهل بيت مقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين
على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول
الاربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويستكثف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان
الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات
وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتنحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للبناء
والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فينقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة هلكت الابدان وفسدت
واما حركة الشمس فتأمل في منافعها بانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في
سائر المواضع لكنها تطلع من اول النهار من المشرق فيقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة
حتى ينتهي الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى
يقول لو وقفت في جانب المشرق فالغني قد رفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني
منعه نور الشمس فانا ادير الفلك فاديرها حتى يأخذ الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم يكن
للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي
يقرب منه متشابه الاحوال لان القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية
ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما
كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم تكن
عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لو
لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة
اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك
تأثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها فهذا
كله هو الكلام في الشمس اما القمر فهو المسمى باية الليل فاعلم انه سبحانه جعل طلوعه مصلحة وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في
وقت وغروبه في وقت آخر مصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فستره الليل واخفاه فلا يلحقه طالب فينجو
ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبي ○ وكم لظلام الليل عندك من يد ○ تخبر ان المانوية تكذب ○
واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء اخفاه الظلام واظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده
فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء نورك فلا اعلم مزيدا اسأله

لك ولئن اهديت لك سرورا ○ لقد اهدى الله اليك نورا ○ ثم انشأ يقول ○ ماذا اقول وقولي فيك ذو قصر ○ وقد كفيتني
الاحصاء والجهد ○ ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا ○ او قلت زانك ربي فهو قد فعلا ○ ولقد كان في العرب من يذم القمر
ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشاب وينسي ذكر الاحباب ويقرب
الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس بوجوه احدها ان القمر مذكر والشمس مؤنث ○ لكن المتنبي طعن فيه بقوله
شعر فما التانيث لاسم الشمس عيب ○ ولا التذكير فخر للهلال ○ وثانيها انهم قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر
ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله قدمها على القمر والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة
منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة وقال ان مع العسر
يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه اما النجوم ففيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة بها والثالثة
انه يهتدي بها المسافر في البر والبحر قال تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها ثم النجوم على ثلاثة اقسام غاربة لا تطلع كالكواكب
الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يغرب تارة ويطلع اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها
غربية والكلام فيها طويل اما الذي يدعيه الفلاسفة من الاجرام والابعاد فدع عنك بحار اصل فيه السواح قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم
خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشياء عنها
والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك قال قائلهم **شعر** واعرف ما في اليوم والامس قبله ○ ولكنني عن علم ما في غد
عمي ○ وقال لبيد ○ فوالله ما تدري الضوارب بالحصى ○ ولا زاجرات الطير ما الله صانع **المسئلة الرابعة** في شرح كون السماء بناء
قال الجاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة
كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة
في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله اعلم
اما قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض كانت كالصدف والدرة الموعية
فيه آدم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال انا صببنا
الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة هل
كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا مع انها سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض امك
بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم
معناه ردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يتوعد بامه وذلك لان مقامك من الام التي ولدتك اضيق من مكانك من الارض
ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام
الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كان لك زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا
لله بحيث دعاك مرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه
برجلك واعلم انه سبحانه لما ذكر الارض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج
به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان ومن الوان الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وما تحتهم ويعرفوا
ان شيئا من هذه الثمار لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى
وههنا سؤالات السؤال الاول هل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمار عقيب وصول الماء اليها بجري العادة او يقولون ان الله
تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب لا شك
ان على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط
لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان
المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاجرام في
الجنة ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بانه تعالى يخرج نعم اهل الجنة
للنابتين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة القابلة
في الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل السؤال الثاني لما كان قادرا على خلق هذه الثمار
بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم
ذكروا من الحكم المفصلة وجوها احدها انه تعالى انما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا
تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات كدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق

لطلب هذه المنافع الدنيوية فلأن يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى فكان اولى وصار هذا كما قلنا ان الله تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه انا نتحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلأن نتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء اما لما خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الحكيم الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبر في ذلك وافكار صالحة السؤال الثالث قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر الجواب من وجوه احدها انما سمي سماء لسموها فكل ما سماك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها ان التحريك لاثارة ذلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الى جو الهواء هو القوة السماوية فيصح ان يقال انزل من السماء ماء وثالثها ان قول الله هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب ان يقال ينزل من السحاب ومن السحاب الى الارض السؤال الرابع ما معنى من في قوله من الثمرات الجواب فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج السؤال الخامس الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب تنبيها على قلة ثمار كل الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة والله اعلم ۝ اما قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات السؤال الاول بم تعلق فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا فلا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا له ندا فانه من اعظم موجبات العقاب وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء السؤال الثاني ما الند الجواب انه المثل المنازع ناددت الرجل نافرته من ند يند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها آلهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بانهم جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا السؤال الثالث ما معنى وانتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله تعالى والفريق الثاني النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو عليه الصلاة والسلام انما جاء بالرد على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الآن بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب اذا كان هكذا شانه يستحيل ان يكون بحيث تعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيها وجوها احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون ان الله تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الالهة والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين الزلفى الى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس رأوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتشابهة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما اخبر الله تعالى عنهم هذه المقالة في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل **المسئلة الثانية** ان قال قائل ما حاصل مذهب عبدة الاوثان في هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خلق العالم ان لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض والسماء مخلوقين بما بينا ان الارض والسماء يشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر ايضا هو الى مخصص آخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم بانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انهم عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تاثيرات الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله اعلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة للاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهو عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا وزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك سابور ذي الاكتاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل لكلب وسواع لبني هذيل ويغوث لمذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول **شعر**

اربا واحدا ام الف رب ۝ ادين اذا تقسمت الامور ۝
تركت اللات والعزى جميعا ۝ كذلك يفعل الرجل البصير ۝

الكلام في النبوة قوله تعالى **وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ۝ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ۝**

اعلم انه سبحانه لما اقام الدلائل الباهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين الطريق الاول ان يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع

الشارع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع
على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على
حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بها علمنا عجزهم عنها
فثبت ان القران لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون
معجزا فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد
واعلم انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك
على كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف
حرب او وصف غارة وليس في القران شيء من هذه الاشياء فكان يجب ان لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في
كلامهم وثانيها انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره الا ترى ان
لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما في الجاهلية وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب
والمجازفة جاء القران فصيحا كما ترى وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون
كذلك وليس كذلك القران لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء
فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في
نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا
واختيار الاخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء
وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر
يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القران فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى
انه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال
في الترهيب أفأمنتم ان يخسف بكم جانب البر الاية وقال أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور وقال وخاب كل
جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم
من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرأيت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام
وما تزداد الى اخرها وسابعها ان القران اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القران وعلم الفقه كله ماخوذ من القران وكذا علم
اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الاخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تامل كتابنا في دلائل
الاعجاز علم ان القران قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى الطريق الثاني ان نقول القران لا يخلو اما ان يقال
انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة
على هذا التقدير ممكنة فعدولهم عن المعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان بها امر خارق للعادة
فكان ذلك معجزا فثبت ان القران معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب **المسألة الثانية** انما قال نزلنا
على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا
يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل و
وقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من
الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه
دفعة فلو انزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القران جملة واحدة والله سبحانه
ذكر ههنا ما يدل على ان القران معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره ان هذا القران المنزل على هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور
البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه مع نزوله على التدريج
معجز وقوله على عبدنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته **المسألة الثالثة** السورة هي طائفة من القران وواوها ان
كانت اصلية فاما ان تسمى بسور المدينة وهو حائطها لانها طائفة من القران محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية على فنون
من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان يسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور هي بمنزلة المنازل والمراتب
يترقى فيها القارئ وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين وان جعلت واوها
منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القران كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل فما فائدة
تقطيع القران سورا قلنا من وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان
افراد كل نوع عن صاحبه احسن وثالثها ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في اخر كان انشط له وابعث على

التحصيل

التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا وطوى فرسخا نفس ذلك منه ونشطه للسير ورابعها ان الحافظ
اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيحل في نفسه ويغتبط به ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة
تامة افضل **المسألة الرابعة** قوله فاتوا بسورة من مثله يدل على ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزل الله تعالى بخلاف
قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القران **المسألة الخامسة** اعلم
ان التحدي بالقران جاء على وجوه احدها قوله فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وثانيها قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله فاتوا بسورة
من مثله ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيف فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فان هذا هو النهاية في
التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم
بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بمثل هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة
والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السور
في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين
امره معجزا فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز **المسألة السادسة** الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه
عائد الى ما في قوله مما نزلنا على عبدنا اي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فاتوا
ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم ياخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود والحسن واكثر المحققين ويدل على
الترجيح وجوه احدها ان ذلك مطابق لسائر الايات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة مثله وثانيها ان البحث
انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القران منزل
من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقال وان
ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرانا من مثله وثالثها ان الضمير لو كان عائدا الى القران لاقتضى كونهم عاجزين
عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او انفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم
فذلك لا يقتضي الا كون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا
قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى
ورابعها انا لو صرفنا الضمير الى القران فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم فكونه
معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من
النقصان في حق محمد عليه الصلاة والسلام كان الاول اولى وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد عليه الصلاة والسلام لكان
ذلك يوهم ان صدور مثل القران عمن لم يكن مثل محمد في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القران لدل ذلك على ان صدور
مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان هذا اولى **المسألة السابعة** في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد من ادعوا فيه
الالهية وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفعتم في
منازعة محمد صلى الله عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم
مبطلون في ادعاء كونها الهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين احدهما في ابطال كونها الهة و
الثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القران وانه من قبله الثاني المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم لكم وعليكم
فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وتقدير التفسير فايهما اولى قلنا اما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد
بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر واوثانهم واكابرهم مشتركة في انهم كانوا يعتقدون
فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا واذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على
الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك
لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او يقال المراد
وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كانه
قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فيصح
الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان ايهما اعلى درجة من الاخر و
اذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز **المسألة الثامنة** اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه
الشيء الدون وهو الحقير الدني ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناء بعضه من بعض ويقال هذا دون ذاك اذا كان احط
منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال

فعيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حدا الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله تعالى قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله تعالى اي من دون اولياءه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما يدعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة يصحح بها الدعاوي عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون المسئلة التاسعة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن يقول كون العبد فاعلا له كيف يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فيجب انه تعالى هو المتحدي لانه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله والجواب ان المطلوب من التحدي ان يأتي الخصم بالمتحدى به قصدا وان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقات لا تكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك فبناء اثباته بالتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل ما قال اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المعجز من وجوه احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر المعجز وثانيها وهو انه عليه الصلاة والسلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا متوقعا من فضيحة يعود وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جزم من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه في نظره كذبه فالمبطل المزور البتة لا يتقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه الصلاة والسلام كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر على هذا الوجه لان من ايامه عليه الصلاة والسلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم ان مع هذا الحرص الشديد لم يوجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلائل على المعجز مما يشتمل عليها هذه الآية وفي ذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات السؤال الاول انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جيء باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسبانهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا اخصر من ان يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله وان لم تأتوا بسورة من مثله السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلاثة اقوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء وثالثها انها حرف منتصب لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحد الروايتين عن الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد

وهذا هو الايجاز الذي هو احد ابواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد لانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار السؤال السادس ما الوقود الجواب هو ما ترفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده السؤال السابع صلة الذي يجب ان تكون معلومة فكيف علم اولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والحجارة والجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوا اولا السؤال الثامن في معنى قوله وقودها الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها واحماء الحجارة اوقدت اولا ثم طرح فيها ما يراد احراقه واحماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لما فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقدوا في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغراقا في تحسيرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النار نار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا اما قوله أعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل الصلوة الكلام في المعاد قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم انه سبحانه لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعيد ان يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة انما يقع عن امكانها وعن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل وبالنقل واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه وبين الحق فيها من وجوه الوجه الاول ان كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالفتوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على انه تعالى قادر على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه فاجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون اوآباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة اولها قوله افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في آفاق اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء بالتلذذ بالوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور

وقال في سورة قد افلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه الى قوله بل نحن محرومون ووجه الاستدلال به ان الحب واقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يعفن ويفسد لان احدهما يكفي في حصول العفونة فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منه ورقتان فاما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن قلعه اكثر الناس اذا وقع في الارض الندية فينفلق باذن الله ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف صاعد والاخر ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة افلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وثالثها قوله تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقديره ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر الحياة والرطوبة من خلال التراب والثاني لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها والثالث تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى البعض فلم لا يجوز هاهنا والرابع انه تعالى انشأ السحاب لحاجة الناس اليه فهاهنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوا من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلائل التوحيد ان ربكم الله الذي الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها قوله افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون ووجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكأنه سبحانه بين ان العناصر الاربعة على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر النوع الثاني من الدلائل الدالة على امكان الحشر قوله تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان قل لو اذا كنا عظاما ورفاتا ءانا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة النوع الثالث الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر في آيات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقال في يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أءذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد النوع الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الاخر منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدئ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار النوع الخامس الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقة ادم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى

ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف وكذلك قال ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهي واتيناه اهله ومثلهم فقوله واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال وتحيي الموتى وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا باذني ومنها قوله اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها في كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا لكنا هو الله ربي ولا اشرك بربي احدا ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او على جهله حيث تعذر عليه تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله اعلم **المسألة الثانية** هذه الاية صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في اية اخرى اعدت للكافرين ولانه تعالى قال هاهنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسألة الثالثة** اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان النعيم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الاية دالة على كمال النعم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ الاية اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالات السؤال الاول علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر ونهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها قرأ زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت السؤال الثاني من المأمور بقوله وبشر والجواب يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل احد كما قال عليه الصلاة والسلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مأمور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمته وفخامته حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة السؤال الثالث ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي اظهر سرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه واما فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك اما قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل واحتج من قال بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الاية فانه قال الذين امنوا وعملوا الصالحات فعطف عملوا الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه بانه قال في غير هذه الاية وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة مع انه لا نزاع في ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت عمل الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا وللسائل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فبقي في غير موضع التعذر على الاصل **المسألة الثانية** من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فاذا قيل له ما قولك فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال والقول ايضا بالتحابط محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا ان القول بالتحابط يزول الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال وثانيها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ اولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يندفعا معا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة وثالثها الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المقدم اكثر او اقل فان تعادلا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من اجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء

فازالة هذا الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء ومن تاثير جزء آخر في ازالته واما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثراً
في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك
محال واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما
ان كان المتقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض الباقي بان يزول به اولى من غيره من الاجزاء فاما ان يزول
الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالناقص او يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضاً
فهذا الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تاثير كل واحد منهما في ازالة الاجزاء معاً او على
الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجوداً حال الازالة فلو وجدا لزوالا معاً لو وجدا المزيلان معاً فيلزم ان يوجدا حال
ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان ينقلب غالباً واما ان كان المتقدم اقل فاما ان يكون المؤثر في زواله بعض
اجزاء الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثراً في
الازالة فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا
يتعين في الجواب قولان الاول قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا ان ما اتى به
اولا كان كفراً وهذا قول ظاهر السقوط الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً وهو
قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب
فان قوله ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز
التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازاً المسئلة الرابعة الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر
على معنى الستر كانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار
الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار الجواب اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي
مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به
الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب او يشار باللام الى الانهار المذكورة في
قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه واما قوله كلما رزقوا فهذا لا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنات او
خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنات اشباه ثمار الدنيا
ام لا وههنا سؤالات السؤال الاول ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان الاول هو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئاً
حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدا من الجنات والرزق من
الجنات قد ابتدا من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة والرمانة الفذة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار الثاني
وهو ان يكون من ثمرة بياناً على منهاج قولك رايت منك اسداً تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجنات
الواحدة السؤال الثاني كيف يصح ان يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل الجواب لما اتحدا في الماهية وان تغايرا في
العدد صح ان يقال هذا هو ذلك اي بحسب الماهية فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص وكذلك اذا اشتدت مشابهة
الابن بالاب قيل هذا الاب السؤال الثالث الآية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق جاءهم قبل ذلك فالمشبه به
هو من ارزاق الدنيا او من ارزاق الجنة والجواب فيه وجهان الاول انه من ارزاق الدنيا ويدل عليه وجهان الاول ان الانسان بالمالوف
آنس والى المعهود اميل واذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده اشرف مما ألفه ولاعظم
ابتهاجه وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الآخرة ثم وجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من رمانة الدنيا
كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشيء ما شاهدوه في الدنيا والدليل الثاني ان قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة
الاولى من ارزاق الجنة لا بد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة شيء حتى تشبه ذلك
به فوجب حمله على ارزاق الدنيا القول الثاني ان المشبه به رزق الجنة ايضاً والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت
المشابهة فيه على وجهين الاول المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها
في المنظر فيكون الثاني كالاول على ما روي عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشباه كما تقع في المنظر تقع في الطعم
فان الرجل اذا التذ بشيء واعجب به لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم
من يقول انه وان حصل الاشباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول
هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال السعادة
ليس الا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم
السموات وبالجملة بحيث يصير روح الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها

كمال الالتذاذ والابتهاج لما ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية
يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصلة في حين كنت في الدنيا فذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة
في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء
لزوال العائق اما قوله واتوا به متشابهاً ففيه سؤالان السؤال الاول الام يرجع الضمير في قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به
هو رزق الدنيا فالى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابهاً يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلاً
منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضاً فالى الشيء المرزوق في الجنة يعني اوتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه
بعضه بعضاً السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابهاً في نظم الكلام والجواب ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه
الارزاق في قوله هذا الذي رزقنا من قبل فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابهاً اما قوله ولهم فيها ازواج
مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال الذميمة ولا سيما
ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من
التوبة لمسائل احداها ان المرأة اذا حاضت فالله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا
منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك
عنهن حال كونك ملوثاً بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى وثانيها ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع لدخول
في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك
فان آدم لما اتى بالزلة اخرج منها وثالثها من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فمن
كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالات الاول هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف
الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت
نصب القدور فملت والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة بمعنى متطهرة السؤال الثاني
هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة اشعار بان مطهراً طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه
قيل ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب اما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم
الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر اما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن
البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم واما الشعر فقول امرئ القيس ۝

شعر
وهل ينعمن الا سعيد مخلد ⁘ قليل هموم ما يبيت باوجال
وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل

سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف اما الآية فقوله تعالى خالدين فيها ابداً ولو كان التأبيد داخلاً في مفهوم الخلد
لكان ذلك تكراراً واما العرف فيقال حبس فلان حبساً مخلداً ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفاً مخلداً فهذا
هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب ام لا وقال آخرون العقل يدل على الدوام لانه لو لم يجب دوامه
لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعم لان النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعاً في
القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى اعلم. اما قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلاً ما
بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلاً يضل به
كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين ۝ الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون ۝ اعلم انه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزاً اورد ههنا شبهة اوردها الكفار
قدحاً في ذلك واجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها
بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلاً عن كونه معجزاً فاجاب الله تعالى عنه بان هذه الاشياء لا يقدح
في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل
المسئلة الاولى عن ابن عباس انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت
قالت اليهود اي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب
الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً والقول الثالث ان هذا الطعن كان من
المشركين قال القفال الكل محتمل ههنا اما اليهود فلانه قيل في آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من
بعد ميثاقه وهذه صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر
وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية فالذين في
قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال

الكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى في أول السورة الى هذا
الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن يقول ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه
في نفسه مفيد **المسألة الثانية** اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حيي
الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الأعضاء جعل الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة
كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله
تعالى لأنه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه وارد في الأحاديث روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى
حي كريم يستحيي اذا رفع العبد اليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان الأول وهو القانون في أمثال
هذه الأشياء أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض
مثاله أن الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف أن ينسب الى القبيح
وأما النهاية فهو أن يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل
ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب
بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهو
انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب ثانيها يجوز أن يقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب
مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا
الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به فأما أن يقال لا يستحيي ويطلق عليه فمحال لأنه
يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى في كتابه في قوله لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة
وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جاز أن يطلق في
المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك الا مع بيان أن ذلك محال ولقائل أن يقول لا شك أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان
الاخبار عن انتفائها صدقا فوجب أن يجوز نفي أن يقال ان الاخبار عن انتفائها صدقا فوجب أن يجوز نفي أن يقال ان الاخبار عن
انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك أن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ
ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره أحسن أن لا يكون ذلك قبيحا
المسألة الثالثة اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه أحدها اطباق العرب والعجم على ذلك أما
العرب فذلك مشهور منهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي
التمثيل بالذباب أجرأ من الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل بالقراد أسمع من قراد
وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد أطير من جرادة وأفسد من جرادة وأصفى من لعاب الجراد وفي الفراشة أضعف
من فراشة وأطيش من فراشة وأجهل من فراشة وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة مثل في تكليف ما لا يطاق
وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكليلة وأمثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها
يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك وثانيها أنه ضربت الأمثال في انجيل عيسى
عليه السلام بالأشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه
وزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا أليس حنطة جيدة نقية
زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن أين هذا الزوان قال لعلكم ان ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما
يتربيان جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة الى
الخزائن وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر والقرية هي العالم والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء
الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه
والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل الشر الى الهاوية وكما أن
الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الاثم فيلقونهم في أتون
الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الأسنان ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن تسمع فليسمع واضرب
لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء رجل أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت
كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش في فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع
ذكره ونجا به من اهتدى وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم
وتبقون الغل في صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الرياح وقال لا تدخروا

وادخاركم حيث السوس والأرضة فيفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم
عند الله وقال انحجر فيجد دواب عليها لباسها وهنالك أرزاقها وهن لا يغزلن ولا يحصدن ومنهن ما هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود من
يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن الا الله أفلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر أن الله تعالى
ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة وأما العقل فلأنه من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه واذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل
ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك أن الثاني يكون أكمل وأيضا فنحن نرى الانسان
يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في
الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح في البيان أما قولهم ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لأنه
تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لأنه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من العظيم والعظيم أصعب عليه
من الصغير بل واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان
الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن
صلح أن يضرب المثل بالذباب ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين أن عبادتها
أوهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح **المسألة الرابعة** قال الأصم ما
في قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله فبما رحمة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله
تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان أحدهما النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان
الأول أنها مبهمة وهي التي اذا قرنت باسم نكرة أبهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه أن الرجل اذا قال لصاحبه أعطني
كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قال مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام
أعطني كتابا أي كتاب الثاني أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان الأول أنها موصولة
صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في تماما على الذي أحسن الثاني أن يكون استفهامية فانه لما قال
ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلا كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب الله المثل به بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا
كما قال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار ودينار أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف ضرب المثل
اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم **المسألة السادسة** انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال عن النكرة
مقدم عليه أو انتصبا بمفعولين ليضرب مضمنا معنى الجعل هذا اذا كانت ما صلة أو ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما هي
تفسير له والمفسر معا المجموع عطف بيان أو مفعول ومثلا حال مقدمة وأما رفعها فيكون خبر مبتدأ أما اذا كانت ما موصولة أو
موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر واذا كانت ابهامية فهي على الجواب كأن قائلا قال ما هو فقيل بعوضة **المسألة السابعة** قال
صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه و
البعوض في أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة جرمه وصغره ولأن بعض الشيء قليل
بالقياس الى كله والوجه العربي هو الأول قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك
مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل أصبعه في الخبيص
وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم **المسألة الثامنة** في قوله فما فوقها وجهان أحدهما أن يكون المراد فما هو أعظم منها في
الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء والثاني أراد بما فوقها في الصغر
أي بما هو أصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه أحدها أن المقصود من هذا التمثيل تحقير الأوثان وكلما كان المشبه به
أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولا وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير
وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الأول فقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار بل في
اكتساب ما فوقه يعني في القلة لأن تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار وثالثها أن
الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل
به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج الأولون بوجهين الأول أن لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل
هذا فوق ذلك فانما معناه أنه أكبر منه ويحكى أن رجلا مدح عليا والرجل متهم فيه فقال علي أنا دون ما تقول وفوق
ما في نفسك أراد بهذا أعلى مما في نفسك الثاني كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر والجواب عن
الأول أن كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال
ان فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة أي هو أكبر لؤما ودناءة منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون
أكثر صغرا منه والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا

المسئلة التاسعة أما حرف فيه معنى الشرط ولذا يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك
وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب أي ذاهب هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به اشعار عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم
الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوا في كره المسئلة العاشرة الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الأمر اذا ثبت ووجب وحقت
كلمة ربك وثوب محقوق محكم النسج المسئلة الحادية عشر ماذا فيه وجهان أن يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وأن يكون ذا
مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب
المحل في حكم ما وحده لو قلت ما أراد الله المسئلة الثانية عشر الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها
وبين علمه وقدرته وألمه ولذته واذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان
أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على
اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه أمر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا
فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري معناه علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف وقول
أصحابنا وأبو هاشم وأتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم المثبتة لتلك الصفة انها اما أن تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار
واما أن تكون معنوية وذلك المعنى اما أن يكون قديما وهو قول الأشعرية أو محدثا وذلك المحدث اما أن يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية
واما قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد أو يكون موجودا لا في محل وهو قول أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما المسئلة الثالثة عشر
الضمير في أنه الحق للمثل أو لأن يضرب وفي قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص
يا عجبا لابن عمرو هذا المسئلة الرابعة عشر مثلا نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا
رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا أو على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية المسئلة الخامسة عشر اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم
كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلا أجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونريد أن نتكلم ههنا في
الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذي يرجع اليه في كل ما يجيء في هذا المعنى في الآيات فنتكلم أولا في الاضلال فنقول
ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعدي فاذا قلت أخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل
المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فأكب وقد تجيء للوجدان حكي عن عمرو بن معدي كرب أنه قال لبني سليم ⊙ قاتلناكم فما أجبناكم ⊙
وهاجيناكم فما أفحمناكم ⊙ وسألناكم فما أبخلناكم ⊙ أي فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أي وجدتها عامرة

قال المخبل — شعر — تمنى حصين أن يسود خزاعة ⊙ فأمسى حصين قد أذل وأقهرا ⊙ أي وجد ذليلا مقهورا

وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي فأما قوله كببته فأكب فلعل المراد كببته
فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز وأما قوله وقاتلناكم فما أجبناكم فالمراد ما أثر قتالنا في
صيرورتكم جبناء وما هجيناكم فما أثر هجاؤنا فيكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا القول الذي قلناه أولى دفعا للاشتراك اذا ثبت
هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين أحدهما أنه صيره ضالا والثاني أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه
صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه وجهان أحدهما أنه صيره ضالا عن الدين والثاني أنه صيره ضالا عن الجنة
أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه و
هذا هو الاضلال الذي أضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولأضلنهم ولأمنينهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين
أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا وقال وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم
من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما هدى واعلم أن الأمة مجمعة
على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا
كان المعنى الأصلي للاضلال في اللغة ليس الا هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لا يجوز اجراء هذا اللفظ
على ظاهره وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم
عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لأن الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما أن
الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب
الدلائل العقلية أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه أحدها أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق
كرها وجبرا انه أضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه فأما يقولون انه أضله عن الطريق اذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما
لبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها وهو أنه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون وابليس ما كانا خالقين
الضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الايجاد وأما عند القدرية فلأن
العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة في الخالقين بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع

في اللغة لخالق الضلال وثالثها أن الاضلال في مقابلة الهداية لا يصح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضللته
فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه أحدها أنه تعالى لو خلق الضلال
في العبد ثم كلفه الايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مثيبا لما كلف العبد
به وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مثيبا وثالثها أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة
الرسل اليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه على مضادة كثير من الآيات
نحو قوله تعالى فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا فبين
انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لأجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا
ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وقال أنى تصرفون وقال أنى تؤفكون فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم
عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة وخامسها أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس وصرفهم عن الحق وأمر عباده
ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل أعوذ برب الناس من شر الوسواس وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق المذمة مثل ما استحقوه ولوجبت الاستعاذة
منه كما وجبت منهم ولوجب أن يتخذوه عدوا من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لأجل ذلك فلولا أن حصة الله
تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال خاصة وتضليل الله بأنه هو المؤثر في الضلال فيلزم
من هذا تبرئة ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى
عن قول الظالمين وسادسها أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لأجل ذلك فقال وأضل فرعون قومه وما هدى وأضلهم
السامري وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولأضلنهم
ولأمنينهم ولآمرنهم فهؤلاء اما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم وجعل الاضلال
بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه متقول عليهم قد رماهم بدائه وعابهم بما فيه
وذمهم بما لم يفعلوه فالله متعال عن ذلك وان كان الله مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه وساواهم
فيه واذا فسد الوجهان صح أنه لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى وسابعها أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة
الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين يضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك
يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهذا محال و
ثامنها أنه تعالى نفى الهية الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال أفمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا
يهدي الا أن يهدى فنفى ربوبية تلك الأشياء من حيث انها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان سبحانه
يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لأجله نهى عن اتباعهم بل كان قد أربى عليهم لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا
تضل وأنه سبحانه مع أنه لا يهدي فهو يضل وتاسعها أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد ما
هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بأمر هم ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة
بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز وعاشرها قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
صريح في أنه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على أن هذا الاضلال
الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد ومغاير لفسقه ونقضه للعهد وحادي عاشرها أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في
كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا
فتنة للذين كفروا أي امتحانا الى أن قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين أن اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه
من انزال آية متشابهة أو فعل متشابها لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه
بل يتمسك بالشبهات في تقرير الجهل الباطل كما قال فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وأما العقوبة
والنكال فكقوله اذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون الى أن قال كذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى أن اضلاله لا يعدو واحدا
هذين الوجهين فان كان الاضلال مفسرا بهذين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال
على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء
مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذي ذهب الجبرية اليه قد أبطلناه فوجب المصير الى وجوه أخر
من التأويلات أحدها أن الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء انه
أضله قال تعالى في حق الأصنام رب انهن أضللن كثيرا من الناس أي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد أضلوا كثيرا أي ضل

كثيرا من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدادوا بدعائي
لهم الا فرارا وقال واتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم
بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضيف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان نزول السورة المشتملة على
الشرائع تفرق احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة
في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك ايضا فهكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى
الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا فاخبر تعالى ان ذكره
لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة وقد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى
الممتحنين فقال ليزدادوا وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى
نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال مفسر بهذا الامتحان ومثاله في العرف ايضا امرضني الحب
اي مرضت به فيقال قد افسد فلانة فلانا وقال ابو نواس **شعر** دع عنك لومي فان اللوم اغراء اي يغري اللوم بالملوم والاضلال
على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الايات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الاية الكفار لما قالوا
ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسن هذه الاضافة وثانيها ان الاضلال هو التسمية بالضلال
فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا بيت الكميت وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة
قالوا مسيء ومذنب وقال طرفة وما زال شربي الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني بعض ذلك اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه
قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اي سميته فاسقا
فاجرا واجيب عنه بان متى صيره في نفسه ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق
اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لاخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته ضالا ويكون
المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية وثالثها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك
المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله ومن مجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله
قول الرجل اضاعوني واي فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك
واصدأته ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار
على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابه وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا
كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب وخامسها ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل ابطلها واهلكها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اهلكته انا اذا فعلت ذلك به
فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم واروه في قبر فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة واب مضلوه بعين جلية وغودر
بالجولان حزم ونائل وقالوا اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد اي اندفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحمل على هذا المعنى ان يضل الله انسانا
اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين وسادسها
ان يحمل الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس
فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من هذا الجنس على هذا المحمل
وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن طريق الجنة وثوابها وهذا كله
اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية وسابعها ان تحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في قول هذه المسئلة
فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من
من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ذكروه على سبيل
التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم
واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب ورونق الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة و
الدلائل اللفظية اللطيفة احدها مسئلة الداعي وهو ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الاخر
وثانيها مسئلة العلم على ما سبق تقريرهما في قوله ختم الله على قلوبهم وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا ونحن لا نشك
انه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تتكلفونها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه
فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا جواب لكم عن هذين الوجهين فان التعاني والتعامي فلا يليق بالعقلاء وثالثها ان فعل العبد

لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن كل احد يريد تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف حصل
الجهل والضلال للكافر مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم
فقصد ايقاعه فكذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير
ممكن فان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن اخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال ورابعها ان التصورات
غير كسبية فالتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى في ان التصورات غير
كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها
لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبا له المقدمة الثانية في بيان
التصديقات البديهية غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول
كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق
بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك
البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت
ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها ولنتكلم الان فيما ذكروه
من التاويل وبقي اما التاويل الاول فساقط لان ازال هذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الدواعي وليس لها اثر فيه فان كان الاول وجب
على قولكم ان يمتنع الوجهين الاول انا قد بينا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس الاستواء
وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ
جاء الجبر وبطل كل ما قلتموه الثاني هب انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه
مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان تقبح ذلك من الله تعالى واما ان لم يكن لذلك اثر في
اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب
الى هذه الامور الاجنبية فكذلك وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تاويلهم اما الدليل الثاني وهو التسمية و
الحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه لما سماه الله تعالى بذلك وحكم به عليه فلو لم يات المكلف به لانقلب خبر
الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي
تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث الى الجوابين المذكورين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط
ذلك واما التاويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالدان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان
الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد بانه افسد ولده واضل وههنا الامر كذلك لانه
تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى اضل المكلف واضله بمعنى انه ما منعه عن الضلال
مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم اما التاويل الرابع فهذا عرض لفقال عليه فقال لا نعلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما
قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الاخرة ويكون قوله يوم يسحبون
من صلة سعر واما قوله اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم
الذي كنا نرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين وقد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيمة ويحتمل
كذلك يخذلهم في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق اذا لقوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذهم الله ووافوا يوم القيمة وقد بطل ما عملهم التي
كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا واما التاويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال
على الاهلاك واما التاويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به كثيرا اي يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال
عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه واما الدليل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده
ضالا فقد بينا ان بيان هذه اللغة لا دليل وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى
بحرف الباء واما التاويل الثامن فهو في هذه الاية يوجب تفكيك النظم لانه الى اخر قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله
وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل
الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها الدلالة والبيان قال تعالى او لم
يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد
جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر او كفر فالهداية قد جاءت في الحالين واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية
عن حمود اود عليه السلام واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم

واملي لهم وقال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الايات وقال وتقولوا لو انا انزل الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة للكافرين ثم بيانها قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي لتدعوا ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى الضلال وهذا لا ينافي التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الزيادة من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه اضلال الكافرين وخذلانه بسلبهم ذلك فيكون معنى انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر الله انه لا يهديهم وانه قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وهذا تاويل الجبائي وخامسها الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا اي قدمه وامامه واصل هذا من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها وسادسها يهدي اي يحكم بان المؤمن مهتدي وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ تدل على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم ولا شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله انه هدى وقال من يهد الله فهو المهتدي اي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها بما تقدم في باب الاضلال لنا لا للجبرية وههنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يصح في اللغة لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بتوفيق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله تعالى لا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركة اما ان يكون بتخليق الله تعالى او لا يكون بتخليقه فان كانت بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد الاتيان به فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة فان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال الثاني انه لو كان العبد اولا ثم يخلقه الله تعالى او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاقات وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق الافعال هو الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق **المسئلة السادسة عشر** لقائل ان يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس اخبر تقله والجواب ان اهل الهدى كثير في انفسهم وحين يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة **المسئلة السابعة عشر** قال الفراء الفاسق اصله من فسقت الرطبة عن قشرها اي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن طاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن او كافر فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسئلة مذكورة في علم الكلام **المسئلة الثامنة عشر** اختلفوا في المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها احدها ان المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمثيل اذ كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا استكبارا فلم يفعلوا ما حلفوا عليه فسمي نقضهم عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم في كل ضال وكافر والثاني لا يمكن الا فيمن خص بهذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان التاويل الاول على الثاني من وجهين الاول ان على التقدير الاول يمكن اجراء الاية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله تعالى واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وانزل الكتب مؤكدا لها واما

على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا اشياء هم بانفسهم التزموها ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى وثالثها قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في كتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته ورابعها قال بعضهم انه يعني به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر اخرجهم من صلب ادم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك وخامسها عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود العهد الاول الذي اخذه على جميع ذرية ادم بالاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى اي من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله **المسئلة التاسعة عشر** اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التاويل تكون الاية خاصة وثانيها ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك **المسئلة العشرون** اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما الزمه وترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله العدل الذي به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة لانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله تعالى وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة وثانيها انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها على خير وثواب والاية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فيحبط ذلك كله وثالثها انهم اصروا على الكفر خوفا من ان يفوتهم اللذات العاجلة ثم انما فوتهم اما عند ما يصير الرسول مأذونا في الجهاد او عند موتهم قال القفال والجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا ولم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون معاصي الله تعالى خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا والله اعلم قوله تعالى **كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون**

اعلم انه سبحانه لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع فمن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الاية واعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعم يقتضي عظم معصية المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد فان رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للامور الجسام كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفران ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عن التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقي بثم قلنا لان الاحياء الاول قد يعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وههنا مسائل

المسئلة الاولى

قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون بالله وثالثها كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول انى يؤفكون وكيف يصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام الحجة على العباد ورابعها ان الله تعالى اذا قال للعبد كيف تكفرون فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه او ليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة وكان الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول علمك بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر

على أن الله فعله والرابع أنك خلقت فيه قدرة موجبة للكفر والخامس أنك خلقت فيه إرادة موجبة للكفر والسادس أنك خلقت فيه قدرة موجبة
للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر فحصول الإيمان يتوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف
الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع عن الإيمان ومع قيام هذه الأسباب
الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله وخامسها أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله أليس أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة
أعني نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لأن عندهم كلما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى
الكفر ويحرقه بالنار فأي نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صحفة فالوذج مسموم فإنه
ظاهره وإن كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فإن أحدا لا يعده نعمة ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا
يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب أن هذه الوجوه عند البحث
يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في دفع هذه الشبهة
وهو أن الله تعالى علم أنه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع أنه قال كيف تكفرون بالله وأيضا
فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرا للإيمان على التعيين إلا لمرجح وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال وإن
كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر وإذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم أن
المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فإنهما يهدمان جميع كلماته ويبطلان كل شبهاته وبالله
التوفيق **المسألة الثانية** اتفقوا على أن قوله وكنتم أمواتا المراد به وكنتم ترابا ونطفا لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين
من ولده إلا عيسى بن مريم عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والأكثرون على
أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما يحله الموت ولا بد وأن يكون بصفة وأن يكون بصفة من يجوز
أن يكون حيا في العادة فيكون فيه الحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب
آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهما حياتان وموتان واحتجوا بقوله
خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة لأنه يقال في الجمادات موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل
التشبيه قال القفال هو كقوله تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه أن الإنسان كان لا شيء
يذكر فجعله الله تعالى حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا أمر ميت وهذه سلعة ميتة إذا لم يكن لها طالب
ولا ذاكر قال ابن عبلة السعدي **شعر** وأحييت لي ذكري وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر أنبه من بعض
وكذا معنى الآية وكنتم أمواتا أي خاملين لا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أي فجعلكم خلقا سميعا بصيرا **المسألة الثالثة** احتج
قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لأنه تعالى بين أنه يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده
قوله ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله
قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين لأنه قول الكفار ولأن كثيرا من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم حين استخرجهم
وقال لهم ألست بربكم وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر والجواب لم يلزم من عدم الذكر في
هذه الآية أن لا يكون حاصلة وأيضا فلقائل أن يقول إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لأن قوله ثم يحييكم ليس هو
الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول ثم إليه ترجعون لأن كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقيب الحياة الدائمة
من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على الحياة في القبر كان قريبا **المسألة الرابعة** قال الحسن رحمه الله
قوله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله أو كالذي مر على قرية وهي
خاوية على عروشها إلى قوله فأماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال
لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله وأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها
كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب عليه
السلام وآتيناه أهله ومثلهم معهم فإنه تعالى رد عليه أهله بعدما أماتهم **المسألة الخامسة** تمسك المجسمة بقوله ثم إليه
ترجعون على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد أنهم إلى حكمه يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر فذلك
هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم فيه إلا الله تعالى كقوله رجع أمرهم إلى الأمير أي إلى حيث لا
يحكم غيره **المسألة السادسة** هذه الآية دالة على أمور الأول أنها مشتملة على وجود ما يدل على الصانع تعالى الثاني يدل على أنه
لا قادر على الإحياء والإماتة إلا الله تعالى فبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الكواكب و
الأفلاك والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر الثالث أنها
تدل على الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى

فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية الرابع أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب الخامس أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه السادس أنها
دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال فأحياكم ثم يميتكم فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع إليه
أما أنه لا بد من الموت فقد بين سبحانه أنه تعالى لما كان نطفة فإن الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا سميعا
بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور ثم إنه تعالى يزيل ذلك كله عنه بأن يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا
يبقى في الدنيا منه خبر ولا أثر ويبقى مدة مديدة في اللحد كما قال ومن ورائهم برزخ ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون بل
ينساه الأهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي يمر أقاربي بحذاء قبري كأن أقاربي لا يعرفوني وقال الحكيم كأني بنفسي وقد
اضطجعت في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى غريب لغربتها ناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند جزعها
ولم يخف على الناظرين عجز حالتها فما رجائي إلا أن يقول ملك كريم انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح مني قريبا
وفي اللحد غريبا كان لي في الدنيا محبا وداعيا ولإحساني إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا فأحسن إلى هنالك يا قديم الإحسان وحقق رجائي
فيك يا واسع الغفران وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله تعالى فلأنه سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض ثم نفخ فيه
أخرى فإذا هم قيام ينظرون يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله تعالى كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون
خاضعين خاشعين كما قال وخشعت الأصوات للرحمن قال بعضهم إلهنا إذا قمنا من ثرى الأجداث مغبرة ألواننا ومن شدة الخوف شاخصة وجوهنا
ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا وجائعة بطول القيامة بطوننا وبادية لأهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الأوزار ظهورنا وبقينا متحيرين
في أمورنا نادمين على ذنوبنا فلا تضعف المصائب بإعراضك عنا ومنع رحمتك وغفرانك عنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة قوله تعالى

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم

اعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله تعالى هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون
بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض أما الخلق فقد تقدم تفسيره في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم
أما قوله لكم فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصالح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات
وأما في الدين فبالاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الأرض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن
والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في
السموات وما في الأرض جميعا منه فكأنه سبحانه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الأرض جميعا أو
يقال كيف تكفرون بالله وهو قادر على الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم كلما في الأرض فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه سبحانه ذكر تفاصيل
هذه المنافع في سور مختلفة كما قال أنا صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أتى أمر الله والأنعام خلقها لكم إلى آخره وههنا مسائل **المسألة**
الأولى قال أصحابنا إنه سبحانه لا يفعل فعله لغرض واحتجوا عليه بأمور أحدها أن من فعل فعلا لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره
ناقص بذاته وذلك على الله محال فإن قيل إنه فعله تعالى معلل بغرض غيره لا بما إليه بل إلى غيره قلنا عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى
من لا عوده أو ليس أولى فإن كان الأول فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك
الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل و
العجز على الله تعالى محال وثالثها أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان حادثا كان فعله لذلك الغرض
لغرض آخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على
ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في
الأرض وقوله إلا ليعبدون فقالوا إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه
المشابهة **المسألة الثانية** احتج أهل الإباحة بقوله خلق لكم ما في الأرض جميعا على أنه خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلا
وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به على أن الأصل
في المنافع الإباحة وقد بيناه في أصول الفقه **المسألة الثالثة** قيل إنها تدل على حرمة أكل الطين لأنه خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض
ولقائل أن يقول إن في جملة الأرض ما يطلق عليه أنه في الأرض فيكون جامعا للوصفين ولا شك أن المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق
الأرض وما يجري مجرى البعض لها ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه **المسألة الرابعة** قوله خلق لكم ما
في الأرض جميعا يقتضي أن لا يصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضا لا للغير أما قوله ثم استوى إلى السماء
ففيه مسائل **المسألة الأولى** الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام
فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساده لأن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد منه
هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أزلا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخرا عن خلق ما في الأرض لكن قوله
ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التأويل وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا قام واعتدل

ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شيء آخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد
الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الارض المسألة الثانية قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا
ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من
فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين يعني تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما
يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرين يوما والى مكة ثلاثين يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السماء في يومين آخرين
ومجموع ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام المسألة الثالثة قال بعض الملاحدة هذه الآية تدل
على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الى قوله ثم استوى الى السماء وقال
في سورة النازعات أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا
يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق الارض قبل خلق السماء الا انه
ما دحاها حتى خلق السماء لان الدحية هي البسط ولقائل ان يقول هذا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك
خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متأخرا عن خلق السماء الثاني ان قوله
خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء في
الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضي تقدم كونها مدحوة على خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض وثانيها ان قوله والارض
بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضي ان تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول
التناقض ولقائل ان يقول قوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضي ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدما على
تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فان ذات السماء وتسويتها مقدم على خلق ذات الارض وحينئذ
يعود السؤال وثالثها وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثال قول الرجل لغيره أليس قد اعطيتك
النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت عنك الخصوم ولعل بعض ما اخره في الذكر قد تقدم وكذا ههنا والله اعلم المسألة الرابعة
الضمير في قوله فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان افخم واعظم من ان يبين اولا
لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس
وقيل جمع سماءة والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور واتمام خلقهن المسألة الخامسة اعلم
ان القرآن قد دل ههنا على وجود سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس
ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر
بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران كوكبا واحدا ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة و
درية المشتري وكدورة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ
وعلى هذا الترتيب وبهذا الطريق يدل كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب وفوقها لانها لا تنكسف
بشيء منها واضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين احدهما ذكر بعضهم انه رأى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا
ضعيف لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما حصل في وجه القمر المحو الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد وغير
محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا
الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الحجة وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم ان
اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب
الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو متحرك في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على اثبات الفلك
الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات
متحركات بحركات سريعة فلا بد من جسم آخر متحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه اولها
لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يبعد الا بافساد الخلاء ودونه خرط
القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزات في كراتها وعند
ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن وثالثها لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا
فوقها فان قيل لانا نرى ان هذه السيارات تكسف هذه الثوابت فالمكسوفة تحت الكاسف لا محالة قلنا هذه السيارات انما
تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة من القطبين فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة
مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في
كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر

اقصى

اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه قال بعض المحققين
منهم انه لم يتبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة
الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين اما الاولى فلان
حركاتها وان كانت في الحس واحدة لكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتمم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة
والآخر يتمم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي يحصل لسنة الواحدة ثلاثة
عشر جزءا من الف وتسع جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به في عشر سنين والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك
محتملا سقط القطع عن استواء حركات الثوابت واما الثانية فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها
بأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير الحركات وهذا كما يقولون في ممثلات اكثر
الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا واقول هذا الاحتمال الذي ذكره القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك
بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن تفاوت قليلا لا يفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان كانت متساوية
على الاطلاق لكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن اصحاب الهيئة من قطع باثبات فلك آخر غير هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق
كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده
اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطلميوس وجده كج نا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي
ان من شأن المنطقتين ان يقل ميلهما تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول قطبي
كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب
مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه اخرى تارة الى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت الى
الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الآن الثاني ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم
حتى ان بطلميوس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض الاقاويل انها مختلفة
وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي
يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله الثاني قول
اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه
كان يعتقد هذا الرأي وذكر ثاون الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها
وتتأخر ثماني درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول الحمل فاعلم ان بهذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول
البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فان قال قائل
فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق انه لا لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد والله اعلم المسألة السادسة
قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب الا اذا كان
عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين
في ذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على
هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق الارض والسموات ثم
فرع على ذلك كونه عالما فثبت بهذا ان قول المتكلمين في المذهب وفي الاستدلال مطابق للقرآن وثانيها فساد قول المعتزلة في ذلك لانه سبحانه
بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر
معين لا بد وان يكون بالارادة والا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون
عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا
العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه وثالثها قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى
عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى اعلم قوله سبحانه وتعالى

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون

اعلم ان هذه الآية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله
اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني آدم ويكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه
مسائل المسألة الاولى في اذ قولان احدهما انه صلة زائدة الا ان العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغتهم والثاني وهو
الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر والمعنى اذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا لامرين احدهما ان المعنى معروف
والثاني ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه

واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد
ان تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح قال صاحب الكشاف ويجوز ان
ينتصب اذ بقالوا **المسألة الثانية** الملك اصله من الرسالة يقال الكني اليه اي ارسلني اليه والملائكة والالوكة الرسالة واصله الهمز
اي ملأكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائك جمع ملأك على الاصل
كالشمائل جمع شمال والحاق التاء لتأنيث الجمع **المسألة الثالثة** من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون مقدما على
الكلام في الانبياء لوجهين الاول ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله ولقد قال عليه الصلاة والسلام ابدؤا بما بدأ الله به والثاني ان الملائكة واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان
مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل
بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصل الكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبي
بالشرف والعلم وبعده في عقولنا واذهاننا بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة العالم العلوي
هو وجود الملائكة كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة
وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد وان يكونوا ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة او لا
تكون اما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل باشكال مختلفة
مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة
بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب وثالثها قول
معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران حساسان مختاران
قادران متضادا النفس والصورة مختلفا العقل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا
يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من
الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال
من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية القول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا باجسام فههنا قولان
احدهما قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك
لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين وثانيها قول الفلاسفة وهي انها
جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لنوع النفوس الناطقة البشرية فانها اكمل قوة منها واكثر علما منها
وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب
كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هي اعلى شأنا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته
وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان
القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت نوعا آخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان
مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف
اهل العلم في انه هل يمكن الحكم بوجودها من جهة العقل ولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل دلائل
تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر وجوها عقلية اقناعية ولنشر اليها
فاحدها ان المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود اقسام ثلاثة فان الحي اما ان يكون ناطقا
وميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق
الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان تقتضي ايجاد اشرف المراتب واعلاها
كان ذلك اولى وثانيها ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بان الحياة والعقل والنطق اشرف
من اضدادها ومنافياتها فيبعد في العقل ان تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا تحصل البتة في ذلك
العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المجاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات
والضرورات اثبتوها من جهة اخرى وهو ما شاهدوه من عجائب آثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات
واستخراج الترياقات ويدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه الوجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية
بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام في اثبات
الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله اعلم **المسألة الرابعة** في شرح كثرتهم قال عليه الصلاة والسلام اطت السماء وحق
لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء

كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وهؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة
السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة الكرسي قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات
العرش عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت السموات والارضون وما فيها وما بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا
وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة
الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام
والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادة الله سبحانه وتعالى رطاب الالسنة
بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصي اجناسهم ولا مدة
اعمارهم ولا كيفية عباداتهم الا الله هذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وقد رأيت في بعض كتب
التذكير انه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم
الى اين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحدا
منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربعمائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربعمائة الف
كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القرآن اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاحدها
حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملائكة حافين من حول
العرش يسبحون بحمد ربهم وثالثها اكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل وايضا من كان
عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وصف جبريل عليه السلام بامور احدها انه صاحب الوحي
الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثاني انه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن ولان جبريل صاحب الوحي والعلم
وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون جبريل عليه السلام اشرف من
ميكائيل الثالث انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين الرابع سماه روح القدس في حق عيسى عليه السلام اذ ايدتك
بروح القدس الخامس ينصر اولياءه ويقهر اعداءه مع الف من الملائكة مسومين السادس انه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي
قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء والرسل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة
بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه في قوله
ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرائيل هو ملك
الموت على ما قال قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فذاك يدل على وجود ملائكة موكلين
بقبض الارواح البشرية ويجوز ان يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة
يضربون وجوههم وادبارهم واما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ورابعها ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل
باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وخامسها ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم
مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية وسادسها الموكلون ببني آدم
لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله
وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وسابعها كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما
تفعلون وثامنها الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمقسمات
امرا وبقوله تعالى والنازعات غرقا وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب
احدكم عرجة بارض فلاة فلينادِ اعينوا عباد الله رحمكم الله واما اوصاف الملائكة فمن وجوه احدها ان الملائكة رسل الله قال الله تعالى
جاعل الملائكة رسلا واما قوله الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها
قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها وصف طاعاتهم وذلك من
وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وما وصفهم
ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ورابعها وصف قدرتهم وذلك من
وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع

كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قوتهم وقدرتهم الثاني ان علو العرش شيء لا يحيط به الا هو ويدل عليه قوله تعرج الملائكة و
الروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة الثالث قوله تعالى ونفخ في الصور
فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصور يبلغ في القوة الى حيث
ان نفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض والنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف منه عظم هذه القوة الرابع ان جبريل
عليه السلام بلغ من قوته انه قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة وخامسها وصف خوفهم ويدل عليه قوله من وجوه الاول انهم مع
كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم
وقال وهم من خشيته ربهم مشفقون الثاني قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وفي التفسير ان الله تعالى اذا
تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو
العلي الكبير الثالث روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه جبريل بناحية اذ انشق افق السماء
فاقبل جبريل يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله فقال يا محمد ربك يقرئك السلام ويخيرك بين
ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون عبدا نبيا قال عليه الصلاة والسلام فاشار الي جبريل بيده ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا
فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اردت ان اسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل قال
هذا اسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبينه وبين الرب سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق
بين اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء في الارض ارتفع بذلك اللوح يضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان
من عمل ميكائيل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل
قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا
من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلى واجل من كلام امير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه
ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته فمنهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم
نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده
والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم
والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة
لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر **المسئلة الخامسة** اختلفوا في
ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى
انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل
بعضهم بعضا بعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني
جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة من الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم
فكونه للتخصيص خلاف الاصل **المسئلة السادسة** جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله في الارض خليفة فكانا
مفعوليه ومعناه مصير في الارض **المسئلة السابعة** الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق الى المغرب فروى عبد الرحمن
بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف به وهي الارض التي قال
الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر **المسئلة الثامنة** الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم
جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان احدهما انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل
فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني انه ولد آدم اما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه
خليفة وذكروا وجهين الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين
تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس الثاني انما سماه خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس
والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا
انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح
للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفائدة في انه قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع
انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السؤال فكانت
المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال فيسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى
علم عباده المشاورة واما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها الى آخر الآية ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الجمهور الاعظم من علماء الدين
اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما

امرهم الا ان هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما
يؤمرون فهذا يتناول جميع فعل المامورات وترك المنهيات لان المنهي عن الشيء مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون
ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المامورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه
في اصول الفقه والثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في
كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي والثالث انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك
الطعن الرابع انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف
بوجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي
صدور الذنب عنهم ويدل عليه وجوه احدها ان قولهم اتجعل هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في
بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب وثالثها انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب
والغيبة وهي من الذنوب المهلكة وقال عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر فيها واعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم
ورابعها ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر وخامسها ان قوله انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه اولا وسادسها ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم
ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما
بكل المعلومات وسابعها ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم او قالوه استنباطا والاول
بعيد لانه اذا اوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يبق لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح
في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وثامنها روي عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما قال انه سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند ابليس في محاربة الجن اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة
مجيبين له سبحانه اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا وروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ
في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهما وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعلم منه واكرم عليه فلما
خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء قال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم
افضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد ارسل الله عليهم
نارا فاحرقتهم الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل
الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات
لعصيتماني فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل فاهبطا الى الارض وابتلاهما الله بشهوات بني آدم فمكثا في الارض وامر الله الكوكب
المسمى بزهرة والملك الموكل به فهبطا الى الارض فجعلت الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت
منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت
عليهما الا ان يشربا خمرا فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست امكنكما من نفسي
حتى تفعلاها قالا وما هي قالت لا بد ان تسجدا لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا
للصنم فارتفعت الزهرة والملك الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انه انما اصابهما ذلك بسبب تعيير بني آدم وفي رواية اخرى
ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانهما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي
كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله
تعالى عرف هاروت وماروت قبح ما فعلاه ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما
ببابل منكوسين في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم
السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الشبهة الثالثة ان ابليس كان من الملائكة
المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر فذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا اصحاب
النار الا ملائكة قالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من
اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله تعالى على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو
كافر ولا الانكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور احدها ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى
ان ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا فانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء

هذه النعم العظيمة لمن يفسد ويقتل من الامور التي لا يهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها واعلم انك لا تفعلها الا
لوجه دقيق وسر غامض فانت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من
كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا
انت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت
مع علمك ان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين
الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا على
القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك
الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس
تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات
الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله
بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما
هذا شانه لا تركه وهذا جواب الحكماء ورابعها ان سؤالهم على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه
يكره ان يكون له عبد يعصيه وخامسها ان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسالة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك
صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى
اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه
بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها
قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك فهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام
قال جرير الستم خير من ركب المطايا اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا
نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال لهم
اعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم بظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم
وانا اعلم ظاهرهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني ادم
بما لا ينبغي وهو الغيبة والجواب ان محل الاشكال في خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض
لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل
الاشكال اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس والجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا
لقوله واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما
اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال
للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار
فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملائكة ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا
من ترك الاولى فان قيل انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون باذن الله تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا
فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص اما الوجه الخامس وهو اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء حصل عن الوحي
او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس
والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم عليه السلام في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعرفوا انه مركب من هذه الاخلاط
الاربعة فلا بد وان يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك على اليقين
وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها احدها انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون ذريته يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق
الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة
ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب القلم في اللوح ما هو
كائن الى يوم القيمة فلعلهم طالعوا اللوح وعرفوا ذلك وخامسها ان كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج
الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام
قال اهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي

العصمة والطهارة اما الوجه السادس وهو الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الاحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها اما
الشبهة الثانية وهي قصة هروت وماروت والجواب عنها ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة ان
الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل
وذلك صريح في الكفر والحشوية سلموا انهما قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة
وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه وثالثها
في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما معاقبان على المعصية ورابعها ان المراة الفاجرة كيف يعقل
انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه
القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فياتي في تفسير تلك الاية في موضعها ان شاء الله
تعالى واما الشبهة الثالثة فيه فنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملائكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا
ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل على كونهم معذبين بالنار
بمجرد هذه الاية بل انما عرف ذلك بدليل اخر فقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين
لامرها والله اعلم **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من
اهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا
على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك اولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل وثانيها قوله
تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته
والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل الاستكبار وثالثها انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين
بفعلها لان الملجا الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل ذلك الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له اليس
ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه للزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضي
الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى فاذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض
واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب
المسئلة الثالثة الواو في ونحن للحال كما تقول احسن الى فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس
من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد
عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فانه لا يكون محلا للامكان فان منبع السوء هو
العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة و
الوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات ويكون صفاته
منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا يكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها
فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال اهل التذكير التسبيح
جاء في القران تارة بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله
الواحد القهار انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين
انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني انا السلطان
الذي كل شيء سوائي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب
انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه انى يكون له ولد انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يشركون عما يقولون عما
يصفون اما التعجب انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن
التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انا الذي
ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان
اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار
ايها العبد واظب على تسبيحي فسبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل بتسبيحي فالضرر عائد اليك لان لي من يسبحني ومنهم حملة
العرش فان استكبروا فالذين عند ربك ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك
ما كان ينبغي لنا كما ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وقال موسى سبحانك اني تبت اليك
والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده
وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان

والارواح والاجسام على ما قال سبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه
الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة بها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وهذا لا يستوي وما خلقنا السماء و
الارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى
اذكرني بالعبودية لينتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني طهرتك عن المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله
قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى ارد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا
عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة لي الى العسكر ولو شاء الله لانتصر منهم لكن اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا
الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معلومات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكروني ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك فاني
انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات
الكثيرة قل الله ثم ذرهم **المسئلة الرابعة** اما قوله بحمدك قال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك وملتبسين
بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فبحمدك سبحناك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك
بهذا التسبيح الثاني انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان
اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلماء في
المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر دخل بالعبادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام
احب الى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته سبحان الله وبحمده وروي سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من
المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلي وانت جالس لا تصلي فقال امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن
الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان ان رسول الله يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب عليه فضربه وقال
هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلوته قام عمر فقال يا نبي الله
مررت انفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال لي مر الى عملك فقال عليه الصلوة والسلام هلا
ضربت عنقه فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في
السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام
فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلوة اهل السماء قال نعم قال اقرأ مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيمة
يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل
السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني ان المراد بقوله
نسبح لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلوة وهو قول ابن عباس وابن مسعود **المسئلة الخامسة** التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة
ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما لا يليق بك من العلو والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا
ابتغاء لمرضاتك وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى
تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية تدل على العدل من وجوه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا
هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل كذلك على سفك الدماء اذا كان ذلك من فعل الله تعالى
وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون
يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال ورابعها اذا كان لا فاحشة ولا قبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه
وخلقه ومشيته فكيف يصح التنزيه والتقديس وخامسها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر
لكان خلقه لذلك الكفر فينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب وسادسها لو كان
الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل و
الجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي والعلم والله اعلم **المسئلة السادسة** ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون
جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها احدها انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه
قال تعالى لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمونهم وثانيها
انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره وثالثها انه
طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها
انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا
نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم

ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا تسبيحي ولكن اصبروا حتى
يظهر البشر فيتضرعون الى الله بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي وبقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين
قوله تعالى **وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين**
اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم في الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على
سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم
يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب
الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى
خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
والكلام على التمسك بهذه الاية سؤالا وجوابا ما ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه
لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما
ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت
صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول
حصول العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك
يوجب تقدم لغة على ذلك التعليم وثالثها ان قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة العلم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك
الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان آدم عليه السلام
لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه
وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق العلم
الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس وعلى هذا لا يلزم ان
تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال
انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق غير
الكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك انه اراد الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم
الى الاسماء وعن الرابع ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى والله اعلم **المسئلة الثانية** من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء اي علمه
صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة
وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء
كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة
ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا
ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة
في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك و
ثانيها ان التحدي انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول
له غيره على سبيل التحدي ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم
بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به
والا فلا اما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد
اسماء كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها
وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك
اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة
في ولد آدم عليه السلام قال اهل المعاني قوله وعلم آدم الاسماء لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون وعلم آدم اسماء المسميات ويحتمل
ان يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول اولى لقوله انبؤني باسماء هؤلاء انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم ولم
يقل انبؤني بهؤلاء وانبئهم بهم فان قيل لما علمه الله تعالى اسماء جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم
يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل لانه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما
غلبوا **المسئلة الثالثة** من الناس من تمسك بقوله انبؤني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما
استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة انه

ظهر من آدم عليه السلام في علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والأقرب أنه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً
أن يكون مبعوثاً إلى من توجه التحدي إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الإرسال إلى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى
لوط عليه السلام احتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً فإذا ثبت كونه معجزاً ثبت كونه رسولاً في ذلك
الوقت ولسائل أن يقول لا نسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس
بناقض للعادة وأيضاً فإما أن يقال الملائكة علموا كون تلك الأسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فإن علموا ذلك فقد
قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وإن لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه
السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الألفاظ اسماً لكل واحد من تلك المعاني واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين الأول لعله
كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا
وإن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها عرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا
أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزاً الثاني لا يمتنع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه
السلام تلك الأسماء استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً سلمنا أنه
ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الإرهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يسقط الكلام
في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه أحدها أنه لو كان نبياً في
ذلك الوقت لما كان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان أما الملازمة فلأن صدور
الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى والإقدام على الكبيرة
يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الأنبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة وثانيها لو كان
رسولاً في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثاً إلى أحد أو لا يكون فإن كان مبعوثاً إلى أحد فإما أن يكون مبعوثاً إلى الملائكة أو الإنس
أو الجن والأول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الأدون رسولاً إلى الأشرف لأن الرسول متبوع والأمة
تبع وجعل الأدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضاً فالمرء إلى قبول القول ممن هو من جنسه أسكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه
رجلاً ولا جائز أن يكون مبعوثاً إلى البشر لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء وإن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله
تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثاً إلى الجن لأنه ما كان أحد من الجن في
السماء ولا جائز أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى أحد لأن المقصود من جعله رسولاً التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة وهذا
الوجه ليس في غاية القوة وثالثها قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال
إنه قبل الزلة ما كان مجتبى وإذا لم يكن في ذلك الوقت مجتبى وجب أن لا يكون رسولاً لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء
لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التشريفات وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته **المسألة
الخامسة** ذكروا في قوله إن كنتم صادقين وجوهاً أحدها معناه أعلموني أسماء هؤلاء إن علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الإعلام
وثانيها معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً وصدقاً فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لأنه متى تمكن في أنفسهم
العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم وثالثها إن كنتم صادقين في قولكم أنه
لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وأنتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود ورابعها إن كنتم صادقين في قولكم إني لم
أخلق خلقاً إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء **المسألة السادسة** هذه الآية دالة على فضل العلم فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته
في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الإمكان وجود شيء أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء لا
بالعلم واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فوجوه الأول أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى
عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل أنه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة
أوجه أحدها مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القرآن وفي النساء وأنزل عليك
الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله وآتيناه الحكم صبياً وفي لقمان ولقد آتينا لقمان
الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الأنعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة يعني النبوة وفي النساء فقد آتينا
آل إبراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن
في النحل ادع إلى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى
العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً وسمى الدنيا بأسرها قليلاً قل متاع
الدنيا قليل فما سماه قليلاً لا يمكننا أن ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيراً ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن
الدنيا متناهية القدر متناهية المدة والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه في الدنيا ينبهك على فضيلة

العلم

العلم الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا
يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الأعمى والبصير فقال قل هل يستوي الأعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة
فقال هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذاً من الفرق
بين العالم والجاهل الثالث قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم والمراد من أولي الأمر العلماء في أصح الأقوال لأن
الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية
شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم وقال وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ثم إنه سبحانه زاد في الإكرام
فجعلهم في المرتبة الأولى في آيتين فقال وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
الرابع يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف أولها للمؤمنين من أهل بدر إنما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم إلى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية للمجاهدين في قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين
والثالثة للصالحين ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى والرابعة للعلماء والذين أوتوا العلم درجات والله فضل
أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين
على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس الخامس قوله إنما يخشى الله من عباده
العلماء فإن الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب أحدها الإيمان والراسخون في العلم يقولون آمنا به وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله
إلى قوله وأولوا العلم وثالثها البكاء ويخرون للأذقان يبكون ورابعها الخشوع إن الذين أوتوا العلم من قبله الآية وخامسها الخشية إنما
يخشى الله من عباده العلماء أما الأخبار فوجوه أحدها ثابت عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من
النار فلينظر إلى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة
في الجنة ويمشي على الأرض والأرض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفوراً له وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار وثانيها قوله عليه
الصلاة والسلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله
وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون له أبو قبيس ذهباً فينفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعاً من جاءه الموت وهو يطلب العلم
ليحيي به الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنة ورابعها أبو موسى الأشعري مرفوعاً يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز
العلماء فيقول يا معشر العلماء إني لم أضع نوري فيكم إلا لعلمي بكم ولم أضع فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه
الصلاة والسلام معلم الخير إذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الأرض وحيتان البحور وسادسها أبو هريرة مرفوعاً من صلى خلف عالم
من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء وسابعها ابن عمر مرفوعاً فضل العالم على العابد سبعين درجة بين كل درجة ودرجة حضر
الفرس سبعين عاماً وذلك لأن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها
وثامنها الحسن مرفوعاً رحمة الله على خلفائي فقيل يا رسول الله من خلفاؤك قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه الصلاة
والسلام من خرج يطلب باباً من العلم ليرد به باطلاً إلى حق أو ضالاً إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً وعاشرها قال عليه الصلاة
والسلام لعلي حين بعثه إلى اليمن لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب الحادي عشر ابن مسعود من طلب العلم ليحدث
الناس ابتغاء وجه الله أعطاه الله أجر سبعين نبياً الثاني عشر عامر الجهني مرفوعاً يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيامة لا
يفضل أحدهما على الآخر وفي رواية يرجح مداد العلماء الثالث عشر أبو واقد الليثي أنه عليه الصلاة والسلام بينما هو جالس والناس معه
إذ أقبل ثلاثة نفر فأما أحدهم فرأى فرجة في الحلقة فجلس إليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فإنه رجع وفر فلما فرغ عليه
الصلاة والسلام من كلامه قال ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الأول أوى إلى الله فآواه الله وأما الثاني فاستحيى من الناس فاستحيى الله
منه وأما الثالث فأعرض فأعرض الله عنه أما الآثار العالم أرأف بالتلميذ من الأب والأم لأن الآباء والأمهات يحفظونه من
نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونهم من نار الآخرة وشدائدها قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب
عقول قال بعضهم سل مسألة الحمقى واحفظ حفظ الأكياس مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فإن يك لك مال
كان لك جمالاً وإن لم يكن لك مال كان لك مالاً قال علي بن أبي طالب لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل قال
بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله وعالم بأمر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبأمر الله أما الأول فهو عبد قد
استولت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقاً بمشاهدة أنوار الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا ما
لا بد منه الثاني هو الذي يكون عالماً بأمر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنهم لا يعرفون أسرار
جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب وتارة
مع الخلق بالشفقة والرحمة فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشتغلاً بذكره و
خدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام سائل العلماء وخالط الحكماء

ومجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه الصلاة والسلام سائل العلماء اي العلماء بامر الله غير العالمين بالله فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى
الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله واحكام الله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بمخالطتهم معهم واما الكبراء فهم العالمون
بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في تلك المجالسة منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث
علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس
في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف
الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة
التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسم الاول
وكونه بحيث يحتاج الفريقان الاول والثاني اليه وهو يستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل
العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره قال فتح
الموصلي أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والدواء يموت كذا القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت قال شقيق البلخي
الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لاني افسر القرآن فاقول عن الله وعن الرسول فمن
لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال ايضا
ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس
الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل
ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء بخمس خصال احدها كما ان المطر نزل من السماء كذا العلم نزل من السماء والثاني كما ان اصلاح الارض
بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالث كما ان الزرع والنبات لا تخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر
فرع الرعد والبرق كذا العلم فانه فرع الوعيد الخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع وضار نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل
الوعد و
كم من مذكر لله ناس لله وكم من مخوف بالله جريء على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من
تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار
ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمس فجاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل
وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة فضل الحسن البصري
على التابعين بخمسة اشياء اولها لم يامر احدا بشيء حتى عمله والثاني لم ينه احدا عن شيء حتى انتهى عنه والثالث كل من طلب منه
شيئا مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سواء اذا
اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد
في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب بل اطلب خمسة في خمسة اطلب العز في
التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة والثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا والرابع
اطلب الراحة في الكثرة والخامس اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة
الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل
الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في ارضه واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم واضعا للمال
رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يحصل
الرعاية قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة
والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل
بقي ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون
الى صاحب العلم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه
قال الفقيه ابو الليث من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين
والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طالبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا
جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له فيه نصيب والخامس ما دام يكون في الاستماع يكتب له طاعة والسادس
اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة الى حضرة الله تعالى لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم
لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه الصلاة
والسلام بمجالسة الصالحين قيل من العلماء من يخزن علمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذلك في الدرك الاسفل من النار
ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب فذلك في الدرك الثاني من النار

ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له اهلا فذلك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء
من كان معجبا بنفسه ان وعظ عنف وان وعظ انف فذلك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا
فيفتي خطا فذلك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار
ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذلك في الدرك السابع من النار الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس
زاده الله ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر
والرضاء بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله العز والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع
الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد
رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع ان الله علم سبعة نفر سبعة اشياء علم آدم الاسماء وعلم آدم
الاسماء كلها علم الخضر الفراسة وعلمناه من لدنا علما علم يوسف علم التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث علم
داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم علم سليمن منطق الطير وعلمنا منطق الطير وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة ويعلمه
الكتاب والحكمة والتوراة وعلم محمدا صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم
القرآن فعلم آدم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم
يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمن كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة
وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات
وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل يجد تحية الرب سلام
قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب بعلم الحقيقة يجدون صحبة محمد فاولئك مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين ويوسف بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشبهات ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم
اما ان تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا
لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث
العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم عبادة المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول ان الله
امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر اؤديها الا بالعلم الثانية ان يقول نهاني عن المعاصي وانا لا اقدر على اجتنابها الا بالعلم الثالثة
انه تعالى اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والرابعة امرني بانصاف الخلق وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والخامسة
ان الله امرني بالصبر على بلائه وانا لا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان وانا لا اقدر عليها الا بالعلم
طريق الجنة في ايدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد
اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في
دعواه يرزقه الله الحكمة طلب اربعة من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة
فاذا لم يجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم يجد من صاحبه الكرامة فالكلب خير منه واذا لم يجد من ماله الفراغة فالمدر
خير منه واذا لم يجد من العلم المنفعة فالموت خير منه لا يتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول
الا بالفعل ولا يتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على خطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع
كشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيث بلا مطر قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم
يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل
من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري
ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مسترشد
فارشدوه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه اربعة لا ينبغي للشريف ان يانف منهن وان كان اميرا
من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم لمن هو اعلم منه اذا اشتغل العلماء
بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكل الشبهات صار العامي آكلا للحرام واذا صار العالم آكلا للحرام
صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا اما الوجوه العقلية فامور احدها ان الامور على اربعة اقسام قسم رضاه العقل
ولا رضاه الشهوة وقسم رضاه الشهوة ولا رضاه العقل وقسم رضاه العقل والشهوة معا وقسم لا رضاه العقل والشهوة
معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو
الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار وكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما

يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم يقال له
غدا تعود إلى المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت بالنار فادخل النار والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار
أن كمال اللذة في إدراك المحبوب وكمال الألم في البعد عن المحبوب فالجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءا من البدن عن جزء ومحبوب تلك الأجزاء
هو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مؤلما والإحراق بالنار إنما كان أشد
إيلاما من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تبعيد جزء معين عن جزء معين في الإحراق فشدة كان الألم هناك أصعب أما اللذة فهي عبارة عن إدراك
المحبوب فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك
المرئيات فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب والألم عبارة عن إدراك المكروه و
إذا عرفت هذا فنقول كلما كان الإدراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك
أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف على ما سيجيء بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والأرض وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب
العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنباتات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأي معلوم
أشرف من ذلك فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه أنه
إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وإن جهلها نكس رأسه حياء من ذلك
وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء واعلم أن ههنا وجوها أخر من النصوص
تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا الأول أن أول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق
الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم فقيل فيه إنه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فأي
مناسبة بين قوله خلق الإنسان من علق وبين قوله اقرأ باسم ربك الأكرم الذي علم بالقلم فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر حال
الإنسان وهو كونه علقة مع أنها أخس الأشياء وآخر حاله وهي صيرورته عالما وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت في أول حالك في
تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف
المراتب إذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى الثاني أنه قال اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت
في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالأكرمية لأنه
أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره وإلا لما كانت إفادته أشرف من إفادة غيره الثالث قوله إنما يخشى الله من عباده العلماء وهذه
الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم أحدها دلالتها على أنهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية وكل من كان من
أهل الخشية كان من أهل الجنة فبان أن العلماء من أهل الجنة قوله تعالى إنما يخشى الله من عباده العلماء فبان أن أهل الخشية من
أهل الجنة قوله جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار إلى قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه أيضا قوله ولمن
خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه أيضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا أجمع على عبدي خوفين ولا أجمع له أمنين فإذا أمنني في الدنيا
أخفته في الآخرة يوم القيمة وإذا خافني في الدنيا آمنته يوم القيمة واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل أما بيان
أن العلماء بالله يخشون تعالى فذلك لأن من لم يكن عالما بالشيء استحال أن يكون خائفا منه ثم إن العلم بالذات لا يكفي في
الخوف بل لا بد له من العلم بأمور ثلاثة منها العلم بالقدرة لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه
بأنهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرقته فلا
يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فإن المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله لكنه يعلم أنه قد يرضى
بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه
العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلا إذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على
كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت أن الخوف من لوازم العلم وإنما قلنا إن الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لأنه
إذا سنح للعبد لذة عاجلة وكان في تلك اللذة مخالفة أمر الله وجد ذلك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة وصريح العقل حاكم بترجيح الجانب
الراجح على الجانب المرجوح فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الآلام الآجلة صار ذلك الإيمان سببا لفراره عن تلك
اللذة العاجلة وذلك هو الخشية إذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم
بالله خائف والخائف من أهل الجنة وثانيها أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء وذلك أن كلمة إنما للحصر فهذا
يدل على أن خشية الله تعالى لا تحصل إلا للعلماء والآية الثانية وهي قوله ذلك لمن خشي ربه دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها
لأهل الخشية ينافي كونها لغيرهم يدل على مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء واعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد و
ذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي
هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم

وثانيها قرئ إنما يخشى الله من عباده العلماء برفع الأول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة أنه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي إلا العلماء
لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الغبي لا يميز بين هذين البابين فأي مبالاة به وبالجملة فإنه على هذه القراءة
نهاية المنصب للعلماء في التعظيم الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه حيث أمر نبيه
بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا
الخامس أن سليمان عليه السلام أعطي من ملك الدنيا ما لا يحتاجه قال وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي ثم إنه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال
يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فإذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن
أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله وأوتينا من كل شيء وأيضا فإنه تعالى لما ذكر كمال حالهما قدم العلم أولا
وقال وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إلى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم
أشرف السادس قال بعضهم الهدهد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان أحطت بما لم تحط به فلولا أن العلم
أشرف الأشياء وإلا فمن أين لمثل الهدهد أن يتكلم في مجلس سليمان بهذا الكلام وكذلك ترى الرجل الساقط إذا تعلم العلم صار نافذ القول على
السلاطين وما ذاك إلا ببركة العلم السابع قال عليه الصلاة والسلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان أحدهما
أن التفكر يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله والثاني أن التفكر عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلوة لذكري
جعل الصلوة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره الثامن قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه النعمة مقدمة
لجميع النعم فدل على أنه أفضل من غيره التاسع أن سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فإني لا أجعل
الحكمة في قلب عبد إلا وأردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة وأما الزبور فقال سبحانه قل
لأحبار بني إسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فإن لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فإن لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فإن التقى
والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في أحد من خلقي وأنا أريد هلاكه وأقول إنما قدم الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون
العلم كما بينا في أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالأمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السبب أيضا قدم العالم على العاقل لأن العالم
لا بد أن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر وأما الإنجيل فقال الله تعالى في السورة السابعة
عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فإن العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم وإن لم يرفعكم لم
يضعكم وإن لم يغنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه
وحق على الله تعالى أن لا يخزيه إن الله تعالى يقول يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا أن يغفر لنا ويرحمنا فيقول فإني قد
فعلت وإني استودعتكم حكمتي لا لشر أردته بكم بل لخير أردته بكم فادخلوا في صالح عبادي إلى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الإنجيل
أن الله تعالى قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف فضلهم فإني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل
الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء وأما الأخبار ا عن عبد الله بن عمر قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء إني لم أضع علمي فيكم وأنا أريد
أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم ب قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء إني لم أضع علمي فيكم
وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم ج قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر
خطبة بالمدينة خطبها فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة
منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر نصيب وأشرف المنازل د ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيمة نصبت منابر
من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والإستبرق ثم ينادي منادي الرحمن أين من حمل إلى أمة محمد
علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة ه عن عيسى بن مريم عليهما السلام أن أمة محمد عليه الصلاة و
السلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء يرضون من الله اليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله و قال
عليه الصلاة والسلام من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وإن مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره
روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه أربعين قبرا عن يمينه وأربعين قبرا عن يساره وأربعين عن خلفه
وأربعين أمامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفئ بحرا من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان
العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبي صلى الله عليه وسلم ومن أهان النبي فقد أهان جبريل ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهانه يوم
القيمة ز وقال عليه الصلاة والسلام ألا أخبركم بأجود الأجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم وأجودهم
من بعدي رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيمة أمة وحده ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل ح عن أبي هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب
الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه

ومن سلك طريقا يبتغي به علما سهل الله به طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا
نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع
يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي فاعظم برتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال عليه
الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه وتعلمه صدقة وبذله لاهله
قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب في الغربة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء
والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما ويجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم وائمة في الخير تقتص اثارهم ويقتدى
بافعالهم وينتهى الى رايهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلوتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه
وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل
الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والاخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع ويعبد وبه يمجد و
يوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ي ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة صدقة
جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألتم الحوائج فاسئلوها الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال
اهل القران قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال الراوي والمراد باهل القران من يحفظ معانيه يب قال عليه الصلاة والسلام
من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في
الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم ثم يرجع
اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما
احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خانسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه قال عليه الصلاة والسلام من
انحنى على يدي عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه الصلاة والسلام برواية ابي هريرة
بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني افتقر وعالم تلعب به الجهال يز وقال حملة
القران عرفاء اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة يح وقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا
انما المعنى انما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما في الدين يط
وقال عليه الصلاة والسلام لله تعالى في كل يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسع وتسعون
رحمة للعلماء وطالبي العلم والمتعلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس ك قال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي
قال العلم قلت ثم اي قال النظر الى العالم قلت ثم اي قال زيارة العالم قال ومن كسب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين
ولم يرد به غرضا من الدنيا فانا كفيله بالجنة كا قال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق
والمريض واليتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبي صلى الله عليه وسلم
ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا
قال سوق الاخرة كج انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث اصحابه فاوحى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه الا ساعة وكان هذا
وقت العصر فاخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة قال اشتغل بالتعلم فاشتغل
بالتعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامر النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت كد قال عليه الصلاة
والسلام الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور كه انس قال عليه الصلاة والسلام سبعة للعبد تجري بعد موته من علم علما او
اجرى نهرا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجري له بعد موته فقدم عليه الصلاة والسلام التعلم
على جميع الانتفاعات لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسمانيات كو قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد
كز اوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي
واقم الصلاة فانها قرة عيني واذكر الرب فانه بصر فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي كح ابو كبشة الانماري قال ضرب لنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل اتاه الله علما ولم يؤته مالا
فيقول لو ان الله تعالى اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل اتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق
وينفقه في الباطل ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اتى فلانا لفعلت فيه مثل ما يفعل فهما في الوزر
سواء الاثار كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب رضي الله عنه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل
بن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع

كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه
النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد
وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع
العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس
العلماء ج ابن عباس خير سليمن بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فاعطي المال والملك معا د لم يحتج الى الهدهد الا العلم لما روي عن
نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها
فقال نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمي البصر ه قال ابو سعيد الخدري تقسم الجنة
على عشرة الاف جزء وتسعة الاف وتسعمائة وتسعة وتسعون جزءا منها للذين عقلوا عن الله امره فكانوا هداة ثوابا على ما قسم الله لهم من العقول
يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروءة و
انس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس
وكمال للشريف وجلالة للملك ز الحسن البصري صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه
فكانما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض تلالأ نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع وقال هذا عبد من عباد
الله اكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب دمنة وكليلة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان
فان من استخف بالعلماء اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروءته ط قال سقراط من فضيلة
العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا تقدر على سلبه عنك ي قيل لبعض
الحكماء لا تنظر فغمض عينيه قيل لا تسمع فسد اذنيه قيل لا تتكلم فوضع يديه على فيه قيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان
السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته حلالا وكذا الزاني يقول زوجتها فانه
لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوبكم باخبار الحكماء وبصائرهم كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا تنفد من الشهوات والشبهات افضل
من ارض تصلح للنبات قال الشاعر شعر وفي الجهل قبل الموت موت لاهله :: واجسامهم قبل القبور قبور :: وان امرأ لم يحي
بالعلم ميت :: وليس له حتى النشور نشور :: اما النكتة فان المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى
زلة ادم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في عين الملام لان ذلك بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير
فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختر الا فلانا فراه يوسف في اسوء الاحوال فقال لجبريل كيف يصلح لهذا العمل مع سوء
حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب
عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين ج
اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم
فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك حين لم ترني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت نفسي اهلا لخدمة الله تعالى
فقال(?) ان كنت اظن ان الباب بابك للجهل والان علمت ان الباب باب الرحمن د تحصيل العلم انما يصعب عليك لفرط حبك للدنيا لانه
لما اعطاك سوادا العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكثر من السويدا في اللفظ لان السويداء تصغير السوداء ثم اذا وضعت على سواد
عينيك جزءا من الذنب لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم
والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة
فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابدا لا اخر له و قالت نملة يا ايها النمل الى قوله وهم لا يشعرون
كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن الا انها علمت مسألة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانها قالت ان سليمن معصوم والمعصوم
لا يجوز منه ايذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو ولانه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون اشارة
الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقايق الاشياء
من الموجودات والمعدومات كيف لا يستحق الرياسة في الدنيا والدين ز الكلب اذا تعلم وارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده
النجس طاهرا والنكتة ان هنا لما انضم العلم الى الكلب صار ببركة العلم النجس طاهرا فههنا النفس والروح طاهرتان في اصل الفطرة
الا انها تلوثت باقذار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فنرجوا من عميم لطفه ان يقلب النجس طاهرا ههنا والمردود مقبولا ح
القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم اقوى منه ولا للعظم فان الكبد اعظم منه ولا للحدة فان الصفراء احد منه
وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات اما الحكايات ا ما حكي ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف
فاتي برجل فادعى عليه انه اخذ من بيته مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال ابو يوسف
لا قطع عليه قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله

ثم قالوا للآخذ سرقتها لهم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع لانه وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها بينة واضحة من كتاب الله يا حجاج فتعجبت من جراءته بقوله يا حجاج وقال ولا تأتيني بهذه الآية ندع ابناءنا وابناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كأني لم اقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا ج يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاؤوا الى ابي حنيفة ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجمع ففوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال المناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته ولزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما وكان قوله قولا لنا قال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كان قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال ○ لقد ضاع شعري على بابكم ○ كما ضاع در على خالصة ○ كانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وكانت هيبة سليمن بن عبد الملك تفوق هيبة المراونين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمن وشكت الفرزدق فامر سليمن باحضار الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وكان به من الرموق لا مقعدا رمى بنفسه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمن بن عبد الملك انت القائل ○ لقد ضاع شعري على بابكم ○ كما ضاع در على خالصة ○ فقال لما قلته هكذا وانما غيره علي من اراد بي مكروها ○ وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع ○ لقد ضاء شعري على بابكم ○ كما ضاء در على خالصة ○ فسري عن خالصة ولم تملك نفسها ان خرجت من الستر فالقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على الف الف درهم فابتاعه سليمن بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف وردها على خالصة ه قال المنصور لابي حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعتقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا ابا حنيفة سعيت في دمي فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع و ويحكى ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف فقالت اياك وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا امير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه يب ودخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدو عبد الرحمن بن محمد الاشعث تغدى بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جوابا السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج وقال قاتلك الله يا غضبان احذر لنفسك اما انا برفيق عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت البارد بعد ساعتك فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة لله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن في اردية تردى ط بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعنب	ومنا امير المؤمنين شبيب

فامر فادخل عليه فقال انت القائل ومنا امير المؤمنين شبيب فقال انا قلت شبيب بنصب الراء فناديتك واستغثت بك فرضي عن عبد الملك وتخلص الرجل عن المهلك بصنعة يسيرة عملها بعلمه وهو اخذ حول الضمة فتحة يج قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمن بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كنا ننظر الى الحصرم واستحسن قوله وصناعته يا قال رجل لابي حنيفة اني حلفت لا اكلم امرأتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال ابو سفيان من كلم صاحبه فقال ابو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا وقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت يمينه وان كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل يب دخل اللصوص على رجل فاخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل دعر منهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا هذا لصك فان كان ليس لصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يج

كان في جوار ابي حنيفة فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال لابي حنيفة اني اريد التزوج من آل فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر عليك بعد ذلك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المرأة وجاؤوا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه فاجابوا اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للمتزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة ايما احب اليك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت المرأة لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم ابي حنيفة فرج كل واحد من الجمعين يد عن الليث بن سعد قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة اشتري له جارية بالمال العظيم فيعتقها وازوجه امرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما اعجبني عنه جوابه كما اعجبني سرعة جوابه يه سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليغشين امرأته نهارا في رمضان فلم يعرفوا احدا وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطأها نهارا في رمضان يو جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت لي اربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا قال لعلك اتيت من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب فدعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا يدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد واذا شممتم الطيب وقال من وجدتم منه هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له دفرة فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب اربعة الآلاف عليك بامرأتك فاحسن ادبها ثم اخذ الاربعة الآلاف من الرجل وردها الى صاحبها يز قال الرشيد يوما لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك فحلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل يمينه فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا حنث يح قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة ان ام محمد تعني زبيدة قلت لها اني امام العدل وامام العدل في الجنة فقالت لي انت ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذا وقعت في معصية هل تخاف الله في تلك الحالة او بعدها فقال انا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفني وامرني بالانصراف الى داري فلما رجعت رأيت البدر متبادرة الي يط يحكى ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وادناه منه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد انه حلي لنا فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جواري الدار من الخاصة فحلفت لتصدقيني او لاقتلنك وقد ندمت فاطلب لي وجها فقال ابو يوسف فاذن لي في الدخول عليها فاذن له فرأى جارية كأنها فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال لها احفظي ما اقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك فهاتيه فقولي ما سرقته ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر باحضار الجارية فحضرت فقال الخليفة سلها عن الحلي فقال الخليفة اسرقت الحلي قالت نعم قال لها فهاتيه قالت لم اسرقه والله قال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار والانكار وخرجت من اليمين فسكن غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلو اخرنا ذلك الى الغد قال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا يؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشرة مع ابي يوسف الى منزله ك قال بشر المريسي للشافعي كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان اهل الشرق والغرب لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع كا اعرابي قصد الحسن بن علي فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول اذا سألتم حاجة فاسألوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القرآن او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم واما القرآن ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين سمعت عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسن وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسألك عن ثلاث مسائل ان احسنت في جواب واحد فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد حمل الي صرة مختومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال اي الاعمال افضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما نجاة العبد من المهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه قال فضحك الحسن ورمى بالصرة اليه اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقص امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك ان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل

نقصا لذاته وايضا فالعلم اينما توجد كان صاحبه محبوبا معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان اوفى عقلا منهم واغزر فضلا وفيما هم فيه بصيرة انقادوا له طوعا والعلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك كان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم منه روعة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك بالخبر وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها او يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا اختصاصه بالمرتبة النورانية التي لاجلها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى انواعها وانواع انواعها واجزائها واجزاء اجزائها والجزء الذي يشاركه غيره والجزء الذي يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليته وجزويته وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي اثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فيصير تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحياة الابدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره والمفسرون فسروا ههنا الروح بالعلم والقرآن وكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله فكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح الروح ونور النور ولبّ اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية ابد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وايضا فالانبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم خذ من اول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض فلما قالت الملائكة اتجعل قال سبحانه اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم فذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف ثم انه سبحانه انما اظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم فذلك يدل على ان العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه لما اظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي فذلك يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطأ في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانها فلاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب واناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى باشرف المدائح وعظمه على اتم الوجوه فقال تارة وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه وقال اخرى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه الصلوة والسلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه فانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في اوائل امورهم واواخرها بالتعلم والتعليم والارشاد للخلق الى النظر والتفكر في الدلائل وكذلك احوال موسى عليه السلام مع فرعون وجود دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ما كنت تعلمها انت ولا قومك ثم قال انه اول ما اوحي اليه قوله اقرأ باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان ابدا يقول ارنا الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان يظهر شيء اصلا وايضا فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فمنها الحياة اومن كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح واوحينا اليك روحا

من امرنا

من امرنا وثالثها النور الله نور السموات وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم العلم على الجسم ولا شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان يكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم ولم يقل اني نسيب حسيب فصيح مليح وايضا فقد جاء في الخبر المرء باصغريه قلبه ولسانه ان تكلم تكلم بلسان وان قاتل قاتل بجنان قال الشاعر شعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده	فلم يبق الا صورة اللحم والدم

وايضا فان الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم قال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عز العلم من العلو والامن من اللطف وفيه من المروة وايضا قيل في العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر للشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وايضا قيل انه ضرب المثل في العلم بالماء في قوله تعالى انزل من السماء ماء والمياه اربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين وكل العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يهلك الاحياء ويفنى الخلق وكذا البدع والله اعلم المسئلة السابعة في اقوال الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريفه بهما دور وهو غير جائز اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم عالما ضروريا فكان الدور ساقطا وسيأتي مزيد تقرير اذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة الاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل احدها ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والان قد عرفته وثالثها ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف قال الاستاذ ابو اسحق العلم تبيين المعلوم وربما قال انه استبانة الحق وربما اختصر على التبيين فقال هو التبيين وهو ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء فلا يطرد في علم الله واما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي قال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما اما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون الموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او الموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري او لا الموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل فالذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا يدعى ان العلم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم البعض معرفا للبعض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله وبالاخفى وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس وقولنا لفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم ان يقولوا الاشتراك بين العلم واعتقاد المقلد قدر مشترك فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم لان ذلك من المجازات فلا بد في ذكره من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك يحصل في المعلوم في الذهن وهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر وان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر هذا محال وان لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم

هو الصورة والشيء الذي عليه الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه
يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها انه ترك مطابقة المعلوم فيقتضي الدور وثالثها ان عندهم المعلومات قد يكون موجودة في الخارج وقد لا
تكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول ورابعها انا قد
نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصور العقلية مطابقة للمعدوم لان المطابقة تقتضي كون المتطابقين امرا ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل
تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال الادراك بالبصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر
الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلا وكما ان البصر
يأخذ صور المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال تطابق صورتها فكذا العقل
على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات واعني بصور المعقولات حقايقها وماهياتها فالمرآة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة
المنطبعة وكذا جوهر الآدمي كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله ولا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه احدها انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور وثانيها انه لو كان
الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة
المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي
حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيناه في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان
الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية للحرارة في الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا
عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية عبارة عن حصول شيء في
الذهن مخالف للحرارة في الماهية فلم يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة
على ان صورة المرئي لا ينطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس
باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له
فالعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا فلا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه
ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم
باتصاف ذاته بهذا العلم والعالم بانتساب شيء الى شيء لا محالة عالم بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا
كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وسائر التدقيقات مذكورة في
الكتب العقلية **المسألة الثامنة** في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلاثون احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال
ادرك الغلام وادركت الثمرة قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان
ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة وكانه
ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى
وادركه بتمامه فذاك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة
في الجسم المشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية
اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ فاذا الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت
لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا
يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا
لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي
حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها واستحال ان يكون
طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كل التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من
انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء
عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعصاها على العقول والاذهان وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا
حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك
الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر **شعر** الله يعلم اني لست اذكره ۞ وكيف اذكره اذ لست انساه ۞
فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وههنا دقيقة تفسيرية وهو انه سبحانه قال اذكروني اذكركم فهذا الامر متوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول

فحال النسيان غافل عن الامر والامر كيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال
فكيف كلف به فهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله لان الجواب في قوله فاعلم ان المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب
التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال واما الذكر فهو من باب التصورات فيتوجه فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا
بمكنة الذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بل ان يقال فكيف تتذكر فنقول لا نعرف كيف نتذكر
لكن علمك بتمكنك من الذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك
بل ههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه
ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع
شيئا من مبادي اسرار كونه ظاهرا باطنا وسابعها المعرفة وقد اختلف الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية
ولان الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى
بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى في مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية في الحقيقة
فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه
ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف انه هذا الذي قد ادركه ثانيا هو الذي ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو
فلان الذي كنت رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هي الذر المستخرج من
صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها
متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء
من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت
كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان الكفار وقريشا لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله
تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم
بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع
داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل قال
هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء
فيه سيجيء في موضع آخر ان شاء الله تعالى الحادي عشر الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم مقدمات واستعمال الروية
واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر
والحيل عليه تعالى الثاني عشر الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه
في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العباد
ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها
ادراكات متغيرة فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي
الاقتداء بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل
وحلمه عن السفه الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف
معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد موجبه هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي
غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لكنه سبحانه انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلاة
لذكري فبين انه امر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم
فاعطى الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله الرحمن علم القرآن
فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة
قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا
بوجدان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقفة في ظلمة ظلماء ولا بد
لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين لان لكل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبتيه اليهما مقدمتان

فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما انه لابد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في
العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللذان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو
شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى في ذلك لان الذكاء هو المضاء في الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت
الريح وشاة مذكاة اي مدرك ذبحها بحدة السكين الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه مستعمل في الاكثر
في استنباط الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في
النفس ولذلك يقال قد خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو
الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة
المؤذي الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة
فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر مع تجويز الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه
اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا انما اطلق لفظ الظن على
العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم
الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن
ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية للمحسوس بعد غيبته ومنه سمي طيف الوارد من صور الخيال
والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان في حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة
الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهي البديهيات بعينها وهي السبب
في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شيء اخر فاما الذي يكون بتوسط شيء اخر فذلك المتوسط
هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روّى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس
من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان
افضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله
قيل هو من قولهم ناقة خبرة اي غزيرة اللبن فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم فانه خبره في المخبر عنها بغزارتها الثامن
والعشرون الراي فهو احالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراي راي والراي
للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي يغب التاسع والعشرون الفراسة في الاستدلال بالخلق الظاهر
على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن
القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر ولا يعرف له
سبب وهو ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان من امتي المحدثين وان عمر لمنهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع
والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة قال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن
كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالاشكال على الاحوال وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وآله وسلم **المسألة التاسعة** قوله وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا
الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن يقتضي وصف الله تعالى بانه معلم لان حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه
عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس وكذا لا يقال لله انه معلم الا مع
التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه فيه بل كان يجب ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة لاحد على
ذلك الا الله تعالى قوله تعالى **قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ۝ قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما
انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ۝**
اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطاهم في ذلك السؤال رجعوا
وتابوا واعتذروا عن خطاهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم
قالوا ذلك وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك
فكيف نعلم الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في
الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وههنا مسائل
المسألة الاولى احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد به لا علم لنا الا من
جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال

التعليم عبارة عن افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم
هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل فذلك النظر فعل العبد فلم
يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا **المسألة الثانية** احتج اهل الاسلام بهذه الاية على انه لا سبيل
الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات
النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك ايضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال ايضا
ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه احدنا كان اولى **المسألة الثالثة** العليم من صفات المبالغة في العلم والمبالغة
التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم
على سبيل الحصر **المسألة الرابعة** الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه
تعالى حكيم في الازل والاخر انه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول انه حكيم في الازل والاقرب
ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار وكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم وانت الحكيم في
هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض **المسألة الخامسة** ان الله تعالى لما
امر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام اخبرهم بها قال سبحانه عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال آدم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل
على بطلان مذهب هشام ابن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد
يعلم الغيب فكيف قال ههنا اني اعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم الغيب ليس الا لي وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب
وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب اما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه احدها ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود
ان قوله اعلم ما تبدون اراد به قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في نفسه من الكبر ان لا يسجد وثانيها اني اعلم
ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالاسرار المغيبة اعلم ان المصلحة في خلقها
وثالثها انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا الذي كتموا ويجوز
ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان ورابعها وهو قول الحكماء
ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او يكون الشر غالبا
اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما الذي يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموات فاعرف ان خيرهم غالب على هذه
الشرور فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم **المسألة السادسة** اعلم ان في هذه الاية خوفا عظيما وفرحا عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا
يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء في تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلق عليها ولا يتركها
عند اطلاع الخالق عليها والاخبار مؤكدة لذلك احدها ما روى عدي بن حاتم قال عليه الصلاة والسلام يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم الى
الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله فيها لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون
عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون
علينا فيقول ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم لي بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بخلاف ما تضمرون
عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لاجلي كنت اهون الناظرين عليكم فاليوم
اذيقكم اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم وثانيها قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة مواضع اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك
واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى ورابعها اعلم
انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس
فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان اتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وان ابليس وان
اتى بالطاعات سياتي بعدها بقوله انا خير منه ومن شان العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله سبحانه
اني اعلم غيب السموات معناه انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن
حضرتي ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي والخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم ان يخرقوا استار الحجب فانهم
لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشد ساكني السموات عبادة
كمال الكفر لئلا يغتر احد بعلمه ويفوض معرفة الاشياء الى حكمة الخالق ويتركوا الاعتراض بالقلب واللسان عن موضوعاته ومبدعاته قوله تعالى
وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ۝ اعلم ان هذا

هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو انه سبحانه جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الان كونه مسجودا للملائكة وههنا مسائل **المسألة الاولى** الامر بالسجود حصل قبل ان سوى الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على انه عليه السلام كما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة **المسألة الثانية** اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا ان آدم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني ان ابليس قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا عليه السلام كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فهو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس والصلاة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة واما الشعر فقول حسان

ما كنت اعرف ان الامر منصرف ... عن هاشم ثم منها عن ابي حسن
أليس اول من صلى لقبلتكم ... واعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد ذلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه الصلاة والسلام كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماك بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب فاراد ان يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه الصلاة والسلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجود في اصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر ۝ ترى الاكم فيها سجدا للحوافر ۝ اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا يجوز قلنا لا نسلم انه عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول بيبين ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما لا يفيده القول وما ذاك الا العادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض والصاق الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ولما ثبت هذا والملائكة مستترون عن الاعين فوجب جواز اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد من الجنة على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اي خازن الجن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون قوله كان من الجن اي صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين اي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه كان من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية فهو معارض باية اخرى وهي قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة واما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا

ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصلية والآية التي ذكرناها على العرف الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون انكر على من حكم عليهم بالانوثة فاذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او الروح وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فلما لم يكن ابليس كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او لصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذ قال ابراهيم لابيه وقومه انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء واحدا منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على عمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء منقطع مشتق من القطع وهو الصرف وهي الصرف انما يتحقق لو كان الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد من الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه الحجة الثالثة قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له استحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى امره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف يمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله ابى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر آخر فهذا ما عندي في الجانبين والله اعلم بحقائق الامور **المسألة الرابعة** اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم افضل من الملائكة فرأينا ان نذكرها هنا هذه المسألة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى الوجه الثاني في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج باستكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبروا ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل

ان يقول لا نزاع في ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون
العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في اسرع الاحوال في المرض والهرم وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر
من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم
ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه وثانيها
ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فيكون اكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها اشق لوجوه احدها ان ميلهم الى التمرد
اشد فتكون طاعتهم اشق وانما قلنا ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى
النعم والالتذاذ من المعمور من الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في
الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع
النور والنزه والراحة وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا مذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون
وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد
والفزع العظيم كانه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه
السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر
في ذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر وثانيها ان الانتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان
اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما
بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وقوله وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب ان
تكون عباداتهم افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما اجرك على قدر نصبك
والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله المشاق لاجل رضا مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على
الوجهين هب ان مشقتهم اكثر فلم قلتم يجب ان يكون ثوابهم اكثر فانك لا ترى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة
من المشاق والمتاعب ما يقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند عن زهادهم ورهبانهم انهم
يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن احد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في
العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا يحصل الا بناء على الدواعي والقصود فلعل الفعل الواحد ياتي به مكلفان على
السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص احدهما اشد واكثر
من اخلاص الثاني فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في
الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم لكن لم قلتم بان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في
المواضع الردية اكثر ما في الباب ان يقال انه قد تهيا له اسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئها له اشق ولكنه معارض بما ان اسباب البلاء
مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا يمنعهم تلك المحن والافات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته فذلك
ادخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد يطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصير احدهم حال المشقة على الخدمة
الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر
وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة
فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم فلذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود وهو
ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر
الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال روي في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت
لكعب رايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا افلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا
التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح
اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم
من سائر الاعمال فاقول لقائل ان يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لان آلة التنفس غير آلة الكلام اما اللعن والتسبيح فهما
من جنس الكلام فاجتماعهما في الالة الواحدة محال والجواب اي استبعاد في ان يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى
ببعضها ويلعنون اعداء الله تعالى بالبعض الاخر والجواب الثاني اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى
ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله لا يفترون معناه

لانهم لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الغزو ابدا على ادائها في اوقاتها واذا ثبت ان عباداتهم
ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية واما ثانيا فقوله عليه
الصلاة والسلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد اعمارا واحسنهم اعمالا فوجب ان يكونوا
افضل العباد ولانه عليه الصلاة والسلام قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في الامة فوجب
فضلهم على البشر ولقائل ان يقول ان نوحا عليه الصلاة والسلام وكذا لقمن وكذا الخضر كانوا اطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب
ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا
من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه ابعد من الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بينا ان كثرة الثواب انما يحصل لامر
يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز ان تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على
وجه لا يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ورابعها انهم اسبق السابقين في كل
العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة يتقدمون فيها بل هم المبتدئون العامرون لطرق الدين والسبقة في العبادة
جهة فضل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله عليه الصلاة والسلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء
من زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوها قبل خلق البشر ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ان يكون آدم عليه السلام افضل من
محمد صلى الله عليه وسلم لانه اول من سن عبادة الله تعالى من البشر واول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع
بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمناه ان كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون نية المتاخر اصفى فيستحق من الثواب
اكثر مما يستحقه المتقدم وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة
رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك فاما ان الرسول افضل من الامة فالقياس على
ان الانبياء من البشر افضل من اممهم فكذا ههنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا
لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول اشرف من المرسل اليه كما اذا ارسل
واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام افضل منهم واعلم
ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون
الملك رسولا الى ملك آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري
فهو رسول لكن امته ليسوا رسلا والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على
البشر من هذه الجهة ولان ابرهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط عليه السلام فكان افضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا
الى الانبياء الذين كانوا في عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا ولقائل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد
يكون ذلك لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في احوالهم وقد يكون لانه يبعثه اليهم ليخبرهم عن
بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم فالرئيس في القسم الاول يجب ان يكون افضل من المرؤوس اما
في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب ان يكون افضل من المرؤوس فالانبياء المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم
فلم قلتم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء وسادسها ان الملائكة اتقى من البشر
فوجب ان يكونوا افضل من البشر اما انهم اتقى فلانهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله
تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلام
فهم مع انهم افضل البشر ما حكي كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منا الا من عصى او هم بمعصية غير
يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فان قيل قوله
ان اكرمكم عند الله اتقيكم خطاب مع الادميين فلا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة
فيستحيل تحقق التقوى في حقهم والجواب عن الاول ان ترتب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان
التقوى اكثر كانت الكرامة اكثر وعن الثاني لا نسلم عدم الشهوة في حقهم بلى لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم
شهوة معينة عدم مطلق الشهوة في حقهم بل لهم شهوة التقدم والترفع ولذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل ان يقول ان الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه
السلام كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة
التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا ان من المحتمل ان يكون انسان لم يصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق
به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدر عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب

بما جزء من العقاب فبقي له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية عنه يكون افضل من الانسان الذي لم تصدر المعصية عنه قطعا وايضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى عبارة عن الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني آدم اكثر فكان تقوى المتقين منهم اكثر قوله الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا ايضا لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعة اكثر في بني آدم فوجب ان تكون تقوى المتقين منهم اشد ومما يحتجون به قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيد للاول ومثل هذا التأكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب وللقائل ان يقول ان هذه الآية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد صلى الله عليه وسلم وموسى وابراهيم صلى الله عليهما وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما بعد ان لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا افضل من المسيح وما رأينا احدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على ابراهيم وموسى عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما ان يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلم قلتم واما الامثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة اخرى وهي قوله ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد فكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قيل هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن علم بعقولنا ان العشرة اقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا في الآية انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في درجة واحدة ع بيانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور وهو القوة والقدرة والاستيلاء والسلطنة ولا يدل على كونه افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه فان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع قلوب قوم لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله تعالى ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه يناسب التمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف عن عبادتي بسبب هذا القدر بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب ويقال انهم انما ادعوا الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك حصل من غير اب ولا ام فكانوا اعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور سؤال اخر وهو انا نقول بموجب الآية فنسلم ان عيسى دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل سؤال اخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملائكة افضل من البشر فاورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو اهون عليه ومنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحوا عليهما السلام ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس على ان يغرهما بذلك ولما كان آدم وحوا عليهما السلام يغتران بذلك وللقائل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة لا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر واعتقاد آدم حجة لانا نقول لعل آدم اخطأ في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا هب انه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وايضا هب ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور

المرجوحة

المرجوحة فلم قلت انها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع في ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وان كان افضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم ويحتمل ان يكون المراد ان المنهي مخصوص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت انت عن كذا الا ان تكون فلانا والمعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا ان ينقلب فيصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة بهما فمن اوكد الشبه ايهام انهما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من آدم فلم قلتم انها تدل على ان الملك افضل من محمد وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا افضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل من الافضل وتاسعها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وللقائل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة الثاني ان قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله هذا يدل على اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فكذلك لا ادعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث قوله ولا اقول لكم اني ملك يريد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفى ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه ان لا يكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه لما قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر وللقائل ان يقول ان قول المرأة فذلكن الذي لمتنني فيه كالتصريح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن الشهوات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلت ان ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية وجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه الحجة الحادية عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل ذلك علمنا ان الملك افضل من البشر وللقائل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانه افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس افضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار وعشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوي الف دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثاني الا انه حصل في المجموع الثاني واحد هو افضل من كل واحد من آحاد المجموع الاول فكذا ههنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم بالكرامة التي ذكرها في اول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بني آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر في هذه الامور لكن لم قلت ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به لا يقتضي ان يكون هناك اله آخر له به برهان فكذلك ههنا الحجة الثانية عشر الانبياء عليهم السلام ما استغفروا الا بدأوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابراهيم عليه السلام ربنا اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم

عذابا لجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلوة والسلام ابدأ بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملك لم تصدر منه الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الحجة الثالثة عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني ادم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني ادم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ فذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر فذلك يقتضي مزيد الفضل والثاني انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي فذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقائل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ هناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من حالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة اخرى قيامهم وتضرعهم اقوى في الانباء عن عظمة الله تعالى وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا لانه سبحانه بين عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان يكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم عند السلطان من ولده فكذا هاهنا الحجة الخامسة عشر قوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة يدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال

عميرة ودع ان تجهزت غاديا … كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف فاذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا يفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله احد الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة اشرف من النبي صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الملائكة الحجة السابعة عشر ان نتكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول ان جبريل عليه السلام افضل من محمد والدليل عليه قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال احدها كونه رسولا لله وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها كونه ذا قوة عند الله وقوة عند الله لا تكون الا قوة على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرأ عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصفه بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات غضا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وابطالا لحقه وذلك غير جائز على الله فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند جبريل عليه السلام من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك ولقائل ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل اخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل هاهنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد عليه الصلاة والسلام فضلا سوى الامور المذكورة هاهنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة هاهنا يكون افضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف

جبريل عليه السلام هاهنا بهذه الصفات الست ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم ايضا بصفات ست وهي قوله يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد التنصيص بالوصف لا يدل البتة على انتفاء سائر الاوصاف عن الثاني الحجة الثامنة عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا ان الملك اعلم من البشر فلان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه الصلاة والسلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولمحمد صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفتهما واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم و اما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الانبياء عليهم السلام الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام واما جبريل عليه السلام فانه هو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد عليه الصلاة والسلام واذا ثبت هذا وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله يا ادم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا ينتفع بشيء من الثواب فضلا ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما بينا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بحسب الاخلاص في الاعمال ولا نعلم ان اخلاص الملائكة اكثر الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الاية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله لما خالفوا الا بادعاء الالهية لا لشيء اخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم ولقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالهم اما قوله انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله تعالى لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤن عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذي ذكره لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك الحجة العشرون قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملئه وهذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف ولقائل ان يقول هذا خبر واحد وايضا فهذا يدل على ان ملأ الملائكة افضل من ملأ البشر وملأ البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء ولا يلزم من كون الملك افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء هذا اخر الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة افضل من الارواح الناطقة البشرية فاعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى الحجة الاولى ان ارواح الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه والاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف فلم لا ان جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني امران روحه وجسمه فهو من جنب الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن جنب الجسد من عالم الاجسام فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في ان جعل البشر الاول مسجودا للملائكة ومن وجه اخر وهو ان الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية سائقها عن تدبير هذا العالم الجسماني اما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنبين فوجب ان يكون اشرف واعظم الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم اعداء الله اما الارواح البشرية لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعاتهم اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الذلة وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى لانين المذنبين

احبال من رجل الحبشيين الحجة الثالثة الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل من كان ممكنا لها يجب ان نوعها التي في اشخاصها
فقد خرج الى الفعل والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه الصلوة والسلام انى لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة بل لا ادري
ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة الاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام
فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها لله فلولا لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة
اليها كالتحريكات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة
الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان اما بيان
الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود لمباديها فهي محدثة سلمنا ذلك فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم
ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة في ظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى
عالم الاجسام وكثافات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم الفها بها فبعث من تلك الاظلال اكملها واشرفها الى هذا العالم
ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكور في كتاب كليلة ودمنة الحجة الخامسة
الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداية العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلوي
خير من السفلي واللطيف اكمل من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف والانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح
من امر ربي وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة ابليس الاول وقد قيل له ما قيل الحجة السادسة الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات
بقوة العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم
فعلية نظرية كلية دائمة تامة وعلوم البشر على الضد في كل ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل وانسهم بذكر الله
وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد القسمين من الاخر الاعتراض
لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان ههنا دقيقة وهي ان المواظب على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع
اياما كثيرة والملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات
محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي الذ من ادراك
الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن حرارة الحمى في الدق اذا دامت
واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالاتها دائمة ولم يحصل لسائر الاجسام لانها كانت خالية عن
القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء مما يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر الحجة السابعة الروحانيات لهم قوة على
تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الخامة اللطيفة
من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى
السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك
الخفاف فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسببها والشرايع ناطقة
بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة والارواح العلوية ليست كذلك فاين احد القسمين من الاخر والذي يقال من
ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك اشد واكمل وان
الارواح الطيبة الملائكة تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين
احدهما من الاخر الاعتراض لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتقليب و
التصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس الحجة الثامنة الروحانيات لها اختيارات فايضة من انوار جلال الله عز وجل
متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين
جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلها الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده
ويهديه الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار افضل من المجبور وهذا ضعيف
لان التردد ما دام يبقى استحال الصدور للفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب كان للانبياء خيرات بالقوة بواسطة الملائكة تصير خيرات
بالفعل اما الملائكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذاك الحجة التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات
السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان
الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات احوال الكواكب مبادي لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب
اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على بعض

وذلك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن بعض فتنتقل العمارة من جانب هذا العالم الى جانب اخر فاذا رأينا ان
هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلي وقد
دلت المباحث الحكمية والمعالم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح ونسبة هذه
الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وههنا الى المبدأ والمعاد فكيف
يليق بالعقل ادعاء المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كل ما ذكرتموه متنازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لان ابتهاج الوصول
الى اللذيذ بعد الحرمان الذي هو الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات
هذا العالم ومعاد لها والمبدأ اشرف من ذي المبدأ لان كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد اقل حالا من الواهب وكذا المعاد
فيجب ان يكون اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من
تمامها حتى اتصلت بالابدان فوقعت باوضار الاجسام ثم طهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها
فالنزول هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات بتمامها على
نفي التناسخ ونفي حشر الاجساد ودونها خرط القتاد الحجة الحادية عشرة ان الانبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء
من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم اليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما
في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح في نجار السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم
على الملائكة مع تصريحهم باقتقارهم اليهم في كل الامور الحجة الثانية عشرة التقسيم العقلي قد دل على ان الاحياء اما ان تكون خيرة محضة او
تكون خبيثة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وايضا
فان الانسان هو الناطق المائت وعلى هذا فهاهنا اخران احدهما الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك والاخر المائت الذي لا يكون ناطقا
وهو البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الاقصى من الكمال
فالقول بان البشر افضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر
ثوابا فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بامور احدها ان
الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم وثبت ان ادم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ادم افضل
منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة بالخدمة لاقل الناس
بضاعة في الفقه فدل هذا على ان ادم عليه السلام كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل ادم عليه السلام خليفة له والمراد منه
خلافة الولاية لقوله يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق واعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه
في الولاية والتصرف وكان خليفة فهذا يدل على ان ادم عليه السلام كان اشرف الخلائق وهذا متاكد بقوله وسخر لكم ما في البر والبحر ثم كمل
هذا النعيم بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم في منصب الخلافة الى اعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت
الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين
لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال وثالثها ان ادم عليه السلام
كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك
قال الله تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم فذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما
ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ورابعها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على
العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله ودالا عليه فهو عالم
ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين معناه ان الله اصطفاهم
على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية تقتضي انه تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم
فكذا ههنا وقال الله تعالى في حق مريم عليها السلام ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها افضل من فاطمة عليها
السلام فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا
موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم
يلزم اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم واما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا
حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين فلزم ان يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام فانه
كان موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا الاية وايضا فهب ان تلك الاية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل
يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم ومما يؤيدها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان

محمد عليه الصلاة والسلام رحمة لهم فوجب ان يكون محمد افضل منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه
الاول ان الادمي له شهوة داعية الى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي اشد منه بدون المعارض فان
قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة
البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون
الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة الثاني الملائكة لا يعلمون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد رأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه
وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشبهات للبشر اكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية
كون الافلاك والانجم السيارات اسبابا للحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية
افتقارهم الى المدبر الصانع الرابع ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا
ثبت ان طاعتهم اشق فوجب ان يكونوا اكثر ثوابا للنص والقياس اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمزها اي اشقها و
اما القياس فلانا نعلم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنه مع الميل الشديد و
الشوق العظيم فكذا ههنا وسابعها ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الادمي وجمع فيه بين
الامرين فصار الادمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حد لها فوجب ان يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الادمي اذا غلب هواه
عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون
البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهدى عقله ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين
بالآخر وثامنها ان الملائكة حفظة وبنو ادم محفوظون والمحفوظ اعز واشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو ادم اكرم واشرف على
الله تعالى من الملائكة وتاسعها ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى اركبه على البراق ليلة المعراج وهذا
يدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال
لو دنوت انملة لاحترقت وعاشرها قوله عليه الصلاة والسلام ان لي وزيرين في السماء ووزيرين في الارض اما اللذان في السماء فجبريل
وميكائيل واما اللذان في الارض فابو بكر وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الملك هذا تمام القول في دلائل
من فضل البشر على الملك اجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الاولى فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع
لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه قال السجود لله وادم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا
اما اذا سلمنا ان السجود كان لادم عليه السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف فان الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا
من عجب الاشرف واظهار النهاية الانقياد والطاعة فان للسلطان ان يجلس قبل عبيده في الصدر وان يأمر الاكابر بخدمته كون غرضه من
ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور منقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وايضا اليس من مذهبنا انه
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان افعاله غير معللة ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان في تعذيبه عليه ابد
الاباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في ان امر الاعلى بالسجود للادون اما الحجة الثانية فجوابها ان ادم عليه السلام انما جعل
خليفة في الارض فهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلام اشرف من كل من في الارض ولا يدل على كونه اشرف من ملائكة السماء فان قيل
فلم لم يجعل واحدا من الملائكة خليفة في الارض قلنا لوجوه احدها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل
ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا واما الحجة الثالثة فلا نسلم ان
ادم عليه السلام كان اعلم منهم اكثر ما في الباب ان قال ادم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كانوا عالمين
بسائر الاشياء مع ان ادم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا انا توافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه
اللغات باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج ادم من الجنة وادم عليه السلام لم يعلم ذلك ولم يلزم كون
ابليس افضل من ادم عليه السلام والهدهد قال لسليمان عليه السلام احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون الهدهد افضل من سليمان عليه السلام
سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان طاعاتهم اكثر اخلاصا من طاعة ادم فلاجرم كان ثوابهم اكثر اما الحجة الرابعة فهي قريب
الوجوه المذكورة اما الحجة الخامسة وهي قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلم يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم
ان يكون افضل منهم كما في قوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه السلام رحمة
لهم من وجه اخر اما السادسة وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بانا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة
من المشاق والمتاعب ما يقطع به بانه عليه السلام لم يتحمل مع انا نعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل وما ذاك الا
ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز ان يكون الفعل اسهل الا ان الاخلاص الاتي به اكثر فكان الثواب
اكثر اما الحجة السابعة فهي جمع بين الطرفين من غير جامع واما الحجة الثامنة وهي ان المحفوظ اشرف من الحافظ فهذا

ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ اشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المنهمس من الجند واما الوجهان الاخران فهما من باب الاحاد
ومعارضان بما روينا من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم لجبريل فهذا اخر هذه المسألة وبالله التوفيق المسألة السادسة اعلم
ان الله تعالى ما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال
العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه ابى ثم قد كان يجوز ان يكون
كذلك ولا ينضم اليه الكبر فبين تعالى ان ذلك الاباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار
مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه احدها انهم
يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة مع الفعل ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه ابى وثانيها ان من لا يقدر على
الفعل لا يقال لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع انه لو اراد الفعل لامكنه
وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون كافرا بانه لا يفعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه
فهو بان يكون معذورا اولى من ان يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال
يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا صدور ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداعي او لا
عن قصد وداعي فان كان عن قصد وداعي فمن اين ذلك القصد وقع لا فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل كيف ثبات الصانع وان وقع عن العبد ثم
فوقوع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد اخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فبطل وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كلما اوردته علينا
واما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداعي فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو سد باب اثبات الصانع وايضا فان كان كذلك كان
وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الفائدة في الامر
والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القاتل خلفك ويستاصل عروق كلامك ولو اجتمع
الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع او التزام انه
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا المسألة السابعة للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين
اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان احدهما حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل
والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال
ابليس للملائكة اني اسلم ان لي الها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله اسئلة سبعة الاول ما الحكمة في الخلق لا سيما
كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالم الثاني ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود منه اليه نفع ولا ضر وكل ما يعود الى
المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته فلما كلفني السجود لادم الرابع ثم لما
عصيته في ترك السجود لادم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيري فيه ولي فيه اعظم الضرر الخامس لما فعل ذلك لم مكنني من
الدخول الى الجنة ووسوست لادم عليه السلام السادس ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع
لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الاناجيل فاوحى الله
تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا
لا اسأل عما افعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا
وكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه سبحانه واجب
الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته وهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه
منقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم يتطرق الى افعاله لم ولم يتوجه الاعتراض على خالقه وما
احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل اجرى قوله تعالى وكان من الكافرين على ظاهره
وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان الوجه الثاني في تقرير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق
الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان من المكلف في
وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه او يكون الطاري مزيلا للسابق وهو محال
لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان في وقت ان لا يصدر الكفر عنه قط فاذا كانت
الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا فنقول لما كانت خاتمة ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط
القول الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله وكان فمنهم من قال كان من الكافرين في علم الله تعالى
اي كان عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم والوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا
قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب ان يصدق عليه
انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق

المقرر لا محالة الوجه الثالث المراد من كان صار اي صار من الكافرين وههنا ابحاث البحث الاول اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين
هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بانه من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه
بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى خلق
خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث
عليهم نارا فاحرقهم وكان ابليس من اولئك الذين ابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان احدهما
معنى الآية انه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم ذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم
من بعض واضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الآية
صح قولهم كان من الكافرين وثانيها ان هذا اضافة لفرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضي وجود
تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج
الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم انه يتفرع على هذا البحث ان ابليس هل كان اول من
كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله البحث الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عندنا فلان
صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم
تمسكوا بهذه الآية قالوا ان الله كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من اول الامر
فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله
على ذلك بقوله انا خير منه والله اعلم المسألة الثامنة قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا
عليه بوجهين الاول ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه
التأكيد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على ان
من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض
واستعظموا ان يكون اكابر الملائكة مأمورين بذلك واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل
ان يكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية
المطيعة للنفس الناطقة والكلام في هذه المسألة في العقليات قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة
وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان ههنا مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله
اسكن امر تكليف او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه
كلفه بان يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان يأكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهي عنه
فبدت سوأته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون منهيا له عنه مع انه منعه من تناوله من اشد التكاليف
وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها لا تدخل تحت التعبد كما ان اكل الطيبات لا
تدخل تحت التعبد فلا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم امر تكليف بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان مشتمل على ما
هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان مأذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما التكليف فهو
ان المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره اسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له
فههنا لم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة قال اسكنتك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض فكان اسكان
الجنة كالتقدمة على ذلك المسألة الثانية ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم امر آدم
بان يسكنها مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة
ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فالقى الله تعالى عليه النوم
ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها ما انت
قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء حي
وعن عمر وابن عباس رضي الله عنهما قال بعث الله جندا من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما يحمل الملوك ولباسهما
النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا
الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله اعلم المسألة الثالثة اجمعوا على ان
المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة
النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروي الحسن عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقيمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت المسألة

الرابعة

الرابعة اختلفوا في ان الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار
الثواب او جنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وحملا الاهباط على الانتقال
من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو كانت دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان
آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وثالثها ان ابليس
لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله
تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه
الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها آدم عليه السلام
لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف
لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد وسادسها لا
نزاع في ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان نقله الى السماء لكان ذلك
اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل على ان ذلك لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال
الله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في
السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط
الثاني كان من السماء الى الارض القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف
واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفهما الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة
المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب
التوقف وترك القطع والله اعلم المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف السكنى نوع من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار
وانت تأكيد للمستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا رافها وحيث للمكان المبهم اي مكان من
الجنة شئتما فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع
حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة المسألة السادسة لقائل ان يقول انه تعالى قال
ههنا وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء
فما الحكمة والجواب كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون
الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود
الاكل منها متعلقا بدخولها وكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك
قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا
بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا
قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا
فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان
يعني ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد
بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف فهذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد
منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم المسألة السابعة قوله ولا تقربا هذه
الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة
للنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ
حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون
فيه دلالة على المنع من الفعل وعلى الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة
فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير
يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان
اولى بالقبول وقال آخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال
فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها فقد ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان

هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان
في الاصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة وعن الثاني في قوله فتكونا من الظالمين فظلمتما انفسكما بفعل
ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما
فيه شيء من هذا وعن الثالث انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه ان شاء الله البحث الثاني قال
قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما
كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا الظاهر تناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما
عرف بدلائل اخر وهو قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال
وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن كل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن قربها يعم الاكل
وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الشجرة ما هي روي
مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروي السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين
وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين
فلا حاجة ايضا الى البيان لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا
يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت بضرب غلماني لاساء
الادب لو كان هذا العذر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان
ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من
يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرة قال المبرد واحسب ان كلما تفرعت له
اغصان وعيدان تسمية شجرا في وقت تشعبه واصل هذا انه كل ما شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد شجرته الرماح
قال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا **المسئلة التاسعة** اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين
المراد منه هو انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم
غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان
فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه
بان الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار
ذلك نقصانا فيما استحقه الثالث قول منكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على فعل ما الاولى ان لا يفعله و
مثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف
الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاولى ان لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم
قوله عز وجل **فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر و
متاع الى حين** قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الآية كهي في
قوله وما فعلته عن امري قال القفال رحمه الله هو من الزلل يكون الانسان ثابتا لقدمه على الشيء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك
الموضع ومن قرأ ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال يقول ازلتك عن كذا حتى زلت عنه وازللتك حتى زللت
ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه اذا اخطأ وازله غيره
اذا سبب له ما زل من اجله في دينه او دنياه واعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم
السلام وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها
ما يقع في باب التبليغ وثالثها ما يقع في باب الاحكام والفتيا ورابعها ما يقع في افعالهم وسيرتهم اما اعتقادهم الكفر
والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا
جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية اما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ
فقد اجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا
يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو
ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاؤهم فيه على سبيل التعمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه آخرون واما النوع
الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول
الحشوية والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول

اكثر المعتزلة القول الثالث انه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا
يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم في ذلك لان معرفتهم
اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة
لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة
اقوال احدها قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم
وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز
وقت النبوة فاما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة
لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة
ان درجات الانبياء عليهم السلام كانت في غاية الجلالة والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى ان قوله يا نساء النبي
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون
النبي اقل حالا من الامة فذلك بالاجماع وثانيها ان بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة والا كان اقل حالا
من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك فانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا
فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب
زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ورابعها ان محمدا صلى الله
عليه وسلم لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا
ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في سائر الانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه
لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا
للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا
مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا جهنم خالدا فيها ولاستحقوا اللعن لقوله الا لعنة الله على الظالمين واجمعت
الامة على ان احدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه وسابعها انهم كانوا يأمرون الناس
بالطاعة فلو لم يطيعوا لدخلوا تحت قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب وقال وما اريد ان اخالفكم
الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء عليهم السلام وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون
في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله
وتاركين لكل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وتاسعها قوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع
الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من
الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة
رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في
موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء
والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق
الحادي عشر قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه يجب ان يقال انه ما
صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او
غيرهم فان كانوا هم الانبياء ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل
درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم
الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف
الآخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان و
الذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق
عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الخاسرين ولصدق على زهاد الامة انه من حزب الله وانه من المفلحين
فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ووجه

الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على قول فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي فقال يا رسول الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر قال في حق ابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به واوجب على كل الناس ان ياتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان ياتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض السادس عشر قوله لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به والاية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما ياتي في هذا التفسير ان شاء الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد ادم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى اخر الاية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما بقوله جعلا له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي ادم وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما اتيهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابرهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الاخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الاية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المتعقبة للشبهات الا انه عليه السلام كان يزيلها بالدلائل اما الايات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلثة احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي والجواب ليس المنهي عن النسيان بمعنى الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل النسيان بمعنى الترك فيحمله على ترك الاولى وثانيها قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء وثالثها قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لا يجوز ان تكون الفائدة ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلثة احدها قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء وثانيها قوله في اسارى بدر حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة والا لما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انه يحمله على ترك الاولى اما الايات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة ادم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فلا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة الوجه الثاني في التمسك بقصة ادم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تائب والتائب مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب الوجه الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب الوجه الخامس سماه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه والا لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة وسابعها انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونها قاطعة في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم لو اثبتم بالادلة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان ادم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسياتي ان شاء الله عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن ادم عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم يشتغل بامر يستغرق فيغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في اثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروي عن ابن عباس ما يدل على ان ادم تعمد لانه قال لما اكلا منها بدت لهما سوءاتهما خرج ادم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله تعالى افرارا مني فقال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك ما كنت ادري ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب عليه دل ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان ادم وحوا قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا فكان ادم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن السجود وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما اتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الاية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده ويدل على ان ادم كان عالما بعداوته قوله تعالى ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى واما ما روي عن ابن عباس فهو اثر مروي بالاحاد كيف يعارض القران واما الجواب عن الثاني فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ثم قال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين فقال عليه الصلوة والسلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل وقال اني اوعك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يؤثر عظيم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر ذلك عن ادم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورايت في بعض التفاسير ان حوا سقته الخمر فسكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه السلام كان ماذونا له في تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البر كان ماذونا في تناول الخمر ولقائل ان يقول ان خمر الجنة لا تسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول واما القول الثاني وهو انه عليه السلام فعله عامدا فههنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعليه الثاني انه كان ذلك عمدا من ادم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان ادم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساده القول الثالث انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب وفعل المنهي عمدا والاقدام مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار لا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه مخالف لما في قوله ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية القول الرابع وهو اختيار اكثر المعتزلة بانه عليه السلام اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة وبيان الاجتهاد الخطا انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع وروي انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حلال لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة

الانبياء دون نوعه فلما سمع ادم عليه السلام قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص و الاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل اللغة الاشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الا شيئا معينا وكلمة هذا في اصل اللغة الاشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف الاصل وايضا فلا يقال لا يجوز الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك الشخص فكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متأيد بامرين آخرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن في تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان ادم عليه السلام كان مأذونا له في الانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسببه عتابا وان يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا مخطئا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التأويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان ادم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ قد يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فحينئذ قد عرف ان المراد هو النوع واقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية الوجه الرابع ان هذه المسألة اما ان تكون من المسائل القطعية او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لان نزع عن ادم عليه السلام لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض والجواب عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع والجواب عن الثاني هو ان ادم عليه السلام لعله قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال ويقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في الخبر ان ادم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج والجواب عن الثالث انه لا حاجة هاهنا الى ان يثبت ان الانبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة وانه كان قد عرفها لكنه قد نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع يمكن ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص وكما ان الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات ما لم يثبت في حق الامة فكذا هاهنا واعلم انه يمكن ان يقال في المسألة وجه اخر وهو انه تعالى لما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهما معا فظن ادم عليه السلام انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة و ان يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله اعلم **المسألة الثانية** اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة ادم عليه السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وادم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي روي عن وهب بن منبه اليماني والسدي عن ابن عباس وغيره انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوائم كانها البختية وهي كاحسن الدواب بعدما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها فابتلعته الحية و ادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وقطعت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وعدوا لبني ادم واعلم ان هذا وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقب الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة وثانيها ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول وثالثها قال بعض اهل الاصول ان ادم وحوا عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما و رابعها وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض واوصل الوسوسة اليهما في الجنة فقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة

كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا من وجه اخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول الثاني ان ادم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة بعضا من اتباع ابليس بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول ان الله تعالى اضاف هذه الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته اتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا فقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرا لاحدهما الا عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك لانه هو الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل هاهنا الى الوسوسة وما احسن ما قال بعض العارفين ان زلة ادم عليه السلام هب انها كانت بوسوسة ابليس فمعصية ابليس بوسوسة من وهذا ينبهك على انه ما لم يحصل الداعي لا الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على البعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء السؤال الثاني كيف تلك الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصلت بسبب استغراقهما فيه نسيانا للنهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقائق الامور كما هي قوله تعالى وقلنا اهبطوا فيه مسائل **المسألة الاولى** من قال ان جنة ادم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا **المسألة الثانية** اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان ادم وحوا كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه ايضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما وقلنا لهما اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهو تعريف لادم وحوا عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال وقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم وقال ايضا فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وزلة ادم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس الى ادم فحين كان ادم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمعا وابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة الوجه الثاني ان المراد ادم وحوا والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان لاعذبنه عذابا شديدا الثالث ان المراد ادم وحوا وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض واعلم ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل عنه **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التكليف سبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل الستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان يكون عقوبة مع كونها تعريضا للثواب العظيم فلا **المسألة الرابعة** ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لادم وحوا عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار

من السجود واخداعه اياهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مأمورا فاما عداوة آدم لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة واذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو المسألة الخامسة المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس انه قال المستقر هو القبور اي قبوركم تكونون فيها والاول اولى لانه تعالى قدر المتاع في ذلك ولا يليق الا بحال الحياة لانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون وفيها تموتون الى الكلام بيانا لقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة على الاول المسألة السادسة اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى ان يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رأيتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة وآجالهم عن اوائل حدوثهم متباعدة جاز ان يقال ومتاع الى حين المسألة السابعة اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال

يا ناظرا يرنو بعيني راقد ... ومشاهدا للامر غير مشاهد
تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي ... درك الجنان ونيل فوز العابد
انسيت ان الله اخرج آدما ... منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها وثانيها التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل وثالثها انه سبحانه بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر قوله تعالى

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم فيه مسائل المسألة الاولى قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه فاضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى آدم كلمات اي اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون المسألة الثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد وان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام بل يجب حملها على احد امور احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين وثانيها انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب ذنبا صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى آدم من ربه هذه الكلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها وثالثها انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية الى التوبة ورابعها انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة المسألة الثالثة اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان آدم عليه السلام قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة قال بلى قال يا رب الم تنفخ في من روحك قال بلى قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يا رب ان تبت واصلحت اتردني الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كتبت علي قال نعم وثانيها قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحواء امر الحج فحجا وهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما باني قبلت توبتكما وثالثها قال مجاهد وقتادة في احدى الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ورابعها قال سعيد بن جبير عن ابن عباس انها قوله لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي انك انت خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني انت خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم وخامسها قالت عائشة لما اراد الله تعالى ان يتوب على آدم طاف بالبيت

ويقال تلقينا الحاج المستقبلين لهم

سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين واستقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني اسألك ايمانا تباشر به قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتب لي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله تعالى الى آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتيني احد من ذريتك فيدعوني بهذا الدعاء الذي دعوتني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها المسألة الرابعة قال الغزالي رحمه الله التوبة تتحقق من الذنب المضر وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم فاذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سببا لذلك الفوات فيسمى ذلك التأسف ندما ثم ان ذلك الالم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضي اما تعلقها في الحال فترك الذنب الذي كان ملابسا له واما تعلقها بالمستقبل فالعزم على ترك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر واما بالماضي فتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بالعلم اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم بها القلب حيث ابصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا من محبوبه كمن تشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته للانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول تطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم كالسابق والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا الاعتبار قال عليه الصلاة والسلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم اوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه اعني ثمرته ومثمره فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على ان لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله اما انه لا بد من الترك فلانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا واما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية واما الاشفاق فلانه مأمور بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي وامثل وادخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم بان ذلك الفعل صدر منه موجب تألم القلب وذلك التألم موجب لارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته فاستحال ان يكون مأمورا به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل ان يقول تحصيل العلم ليس ايضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة والمتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما او لا فان كان الاول كان ترتب المتوسل اليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القريبة لا بد وان يكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات او من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما ان يفضي الى التسلسل وهو محال او يفضي الى ان يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله اعلم المسألة الخامسة قال القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة واجاب بان ابا علي قال انها تلزمه لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يجل فيما بعده وهو مختار ولا مانع من ان يكون نادما او مصرا لكن الاصرار قبيح ولا يتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة او كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل او لم يتب فاما ابو هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح ان تكون التوبة واجبة على الانبياء ولهذا الوجه بل يجب ان تكون واجبة لاحد امرين اما ان يجب لان الصغيرة تنقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عندنا الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان يجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل لا يجوز ان يجب لاجل جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عظمت نعم الله عليهم صار احد اسباب عظمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة المسألة السادسة قال القفال اصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما يقال اوب قال الله تعالى

قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوبا وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب
والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو بمعنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب
الى ربه والرب في هذه الحال كالمعرض عن عبده واذا وصف بها الرب تعالى فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في
الصلة فيقال في العبد تاب الى ربه وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم اذا راجع
خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين احدهما ان يثيب
عليها بالثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسئلة السابعة** المراد من وصف
الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة في ذلك من وجهين الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه
يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه فانه
بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى
المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في
قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك
ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بانه
رحيم **المسئلة الثامنة** في هذه الاية فوائد احدها انه لا بد ان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روي ان
رجلا سأل امير المؤمنين عليا عليه السلام عن الرجل الذي يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال امير المؤمنين يستغفر
ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فقال لا طاقة لي معه فقال علي كلما قدرت ان تطرحه في ورطة وتخلص منها فافعل
روى ابو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة
وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني اتوب اليه في اليوم مائة مرة ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام
حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا اغني
عنك من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا اغني عنك من الله شيئا اخرجاه
في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض
التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات احدها
ان الله تعالى اطلع نبيه على ما يكون في امته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته وثانيها
انه عليه السلام كان ينتقل من حالة الى حالة ارفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن السكر الذي
كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل ارباب
الحقيقة ورابعها وهو تأويل اهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات بانواع الميل والارادات فكان
يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر وابو هريرة قال عمر في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب
ثم يتوب ولا يريد ان يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود وهو ان يتجاوز الذنب ويعزم على ان لا يعود اليه ابدا قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر امثالها واذا هم
بالسيئة فعملها فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوا له حسنة رواه مسلم روي ان جبريل عليه السلام سمع ابراهيم عليه
السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل وتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة
ابو هريرة عنه عليه السلام من استفتح اول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من
الذنوب الخدري قال عليه الصلاة والسلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض
فدل على راهب فاتاه فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق
الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اتى نصف
الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله
تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاه ملك في صورة آدمي فوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين
فالى ايتهما كان ادنى فهو لها فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد بشبر فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم
ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه
وتعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد لآدم ولد الا ولد لك عشرة قال يا رب زدني قال تجري
مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى آدم الى ربه تعالى فقال يا رب
انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين

يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر
ابو موسى الاشعري قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى
تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت عنه حديثا نفعني الله منه بما شاء ان ينفعني فاذا
حدثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما
عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين ويستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم الى
قوله فاستغفروا لذنوبهم ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني
اصبت حدا فاقمه علي قال فاعرض عنه ثم قال له عاد فقال له مثل ذلك واقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال
ابو امامة فكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال عليه الصلاة
والسلام أليس حين خرجت من بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فانه
قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم عبد الله جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت
ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه شيئا
فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم
يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني
اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال
يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفر لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب
ذنبا اخر فقال يا رب اذنبت ذنبا اخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء
اخرجاه في الصحيح ابو بكر لم يصر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة ابو ايوب قال قد كتمتكم شيئا سمعته من
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله تعالى خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم قال عبد الله بينما
نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت
اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن امهن فلففتهن جميعا
في كسائي فهن معي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن فقال عليه الصلاة والسلام اتعجبون لرحمة ام الافراخ
فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فو الله الذي بعثني بالحق الله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث
اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن عن ابي ادريس الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى
قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم تخطئون الليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب
ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني
اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا ولو ان اولكم واخركم وانسكم و
جنكم على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني
فاعطيت كل انسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها
عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاما
له واما الآثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولهن الندم على ما مضى الثاني العزم على ترك الذنوب
في المستقبل الثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى الرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم
الخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام السادس اذاقة البدن الم الطاعات كما اذاق حلاوة المعصية وكان احمد بن حارث يقول
يا صاحب الذنوب الم يأن لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر
مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان ادم عليه السلام لما لم يستغن مع
فالواحد منا اولى بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من ادم عليه السلام من البكاء في زلته تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء
من ادم عليه السلام روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع
بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح عليه السلام لكان بكاء نوح عليه السلام اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود
وبكاء نوح عليهم السلام الى بكاء ادم عليه السلام على خطيئته لكان بكاء ادم اكثر **المسئلة التاسعة** انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة
ادم دون توبة حواء لانها كانت تبعا له كما طوي ذكر النساء في القرآن والسنة كذلك وقد ذكرها في قوله قالا ربنا ظلمنا انفسنا
قوله تبارك وتعالى **قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**
فيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول

من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف لوجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض
مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما
انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان
التكرير لاجل التأكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من الوجهين وهو ان ادم وحوا لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط
لما كان بسبب الزلة بعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على
ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في
الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **المسئلة
الثانية** روي في الاخبار ان ادم عليه السلام اهبط بالهند وحوا بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان
المسئلة الثالثة في الهدى وجوه احدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام نزل على نبي وفيه تنبيه على عظم
نعمة الله تعالى على ادم وحوا فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة الى الجنة مع الدوام الذي لا انقطاع
قال الحسن لما اهبط ادم الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا ادم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة
بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت اجزتك واما التي
بيني وبينك فعليك بالدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيها ما
روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى غير ادم وهم ذريته
وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص
المسئلة الرابعة انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا
خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة
العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بحقها
والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله
تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم
عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي متقدم على طلب ما ينبغي فهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله تعالى
لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط
كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقيهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال
القيمة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا
انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام
وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا
فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا
هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين اكثر
من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا
يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان
المراد نفيهما في الاخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور
شكور فاذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله تعالى التي نلناها الان **المسئلة الخامسة**
قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتداء فلذلك
قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها ان باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد
لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تبارك وتعالى **والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون** لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا
وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس ومن الجن فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا و
بتقدير حسنه فهل يحسن دائما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا
اخر الايات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع بني ادم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلابد
لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل

من غير تعليم ولا تلمذ لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق القول
في النعم الخاصة ببني اسرائيل اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات الخاصة
على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وامنوا بما انزلت مصدقا
لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير والترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب
البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى اخر الاية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تامل وانصف علم
ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الان في التفسير

بعون الله قوله تعالى **يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون**
اعلم ان فيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون معنى اسرائيل عبد الله
لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه
قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في ايام محمد صلى الله عليه وسلم
المسئلة الثانية حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على
جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد
غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي
امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى
تفسير الحد فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا حقا
وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا
مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا
الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا انا الليل والنهار في الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من
نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه نعمة تفرد الله بها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم
ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه
تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولذلك قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه
وقال عليه الصلاة والسلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس وثالثها نعم وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه
سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا القدر ان
جميع النعم من الله على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله الفرع الثاني ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها
في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتذ به ونستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار
برؤيته عن المعاصي فمما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان
كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به فهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر
فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته
سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع
والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد
فكيف امر بذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الاشخاص والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس
وذلك يكفي في التذكير الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم العليم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على
ايصال النعمة فثبت انه سبحانه هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى و
يعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى الفرع الثالث ان اول ما انعم الله على
عبيده هو ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا الى اخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فانما ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عقبها
سائر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من حياة الدنيا حياة الاخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به

هذا قول المعتزلة وقال أهل السنة إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع الضار ولا يسئل عما يفعل الفرع الرابع قالت المعتزلة إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية أما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقدور من الألطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فإن من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلواء نعمة لما كان ذلك سببا إلى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ومنهم من قال إنه تعالى وإن لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه أحدها قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء فنبه على أنه يجب على الكافر طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم إلى آخره وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك وثالثها قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكافر إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي إلى قوله وإذ أنجيناكم وقوله وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد للنعم على العبيد ورابعها قوله ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم فأرسلنا السماء عليهم مدرارا وخامسها قوله قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه إلى قوله ثم أنتم تشركون وسادسها قوله ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة إبليس ولا تجد أكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة وسابعها قوله واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض الآية وقال حاكيا عن شعيب واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكيا عن موسى أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين وثامنها قوله ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم وهو صريح وتاسعها قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق وعاشرها وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم الحادي عشر هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها إلى قوله فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق الثاني عشر هو الذي جعل لكم الليل لباسا وقوله جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا الثالث عشر ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار الرابع عشر الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره الخامس عشر قوله تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار وهذا صريح في إثبات النعمة في حق الكفار واعلم أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى العبارة وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء أعني الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقيبها تلك المضار الأبدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم أن ذلك نزاع في مجرد عبارة وأما الذي يدل على أن لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمور أحدها قوله تعالى في سورة أتى أمر الله إلى قوله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فبين تعالى أنه إنما بعث الرسل مبشرين ولأجل الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعلا ثم إنه تعالى قال خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة إلى أن ينتهي من أحسن أحواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون إلى قوله هو الذي أنزل لكم من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل أن تحركاتها وكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه في هذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين لأن كل ما في العالم فما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستريح إليه فيحصل له به سرور أو يغتم عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام الردية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر إليها أنواع العقاب في الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم فتبين أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته من هذه المنافع ثم إنه سبحانه نبه على عظيم إنعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وثانيها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها فنبه بذلك على أن كون النعمة واصلة إليهم يوجب أن يكون كفرها سببا للتبديل وثالثها قال في قصة قارون وأحسن كما أحسن الله إليك وقال ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال

أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وقال فبأي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم إما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب المسألة الثالثة في النعم المخصوصة ببني إسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون فإن الله تعالى ذكر بني إسرائيل نعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم المنعم فقال اذكروني أذكركم فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الأمم واعلم أن نعم الله تعالى على بني إسرائيل كثيرة ۞ استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم في الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ۞ جعلهم أنبياء وملوكا بعد أن كانوا عبيدا للقبط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثناها بني إسرائيل ۞ أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمه تعالى على بني إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي كرأس الرجل يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى أرادوا فإذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عمودا من النور ليضيء لهم بالليل وكانت رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه أحدها أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والإنجيل والزبور وثانيها أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا إليه من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وثالثها أن تذكير النعم الكثيرة توجب الحياء عن إظهار المخالفة ورابعها أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحدا بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل إتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من إظهار المخاصمة فإن قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم فالجواب من وجوه أحدها لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا وما كان يحصل هذا النسل فصارت هذه النعم التي على الآباء كأنها نعم على الأبناء وثانيها أن الانتساب إلى آباء خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد وثالثها أن الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد مجبول على التشبه بالأب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور وأما قوله تعالى وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فاعلم أن العهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين الأول أن المراد منه جميع ما أمر الله تعالى به من غير تخصيص بعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات أحدها أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوف بعهدكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشتراكا في أنه لا يجوز الإخلال به وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي أخذه الله تعالى على بني إسرائيل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة إلى قوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن وفى لله بعهده وفى الله بعهده وثالثها وهو قول جمهور المفسرين أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي أوف بعهدكم أي أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة إلى قوله ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به القول الثاني أن المراد من هذا العهد ما أثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل إلى قوله لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار وقال في الأعراف ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الإصر والأغلال التي كانت في أعناقهم وقال وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين وقال وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد وقال ابن عباس إن الله تعالى عهد إلى بني إسرائيل في التوراة أني باعث من بني إسمعيل نبيا أميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به أي بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين أجرا باتباع ما جاء به موسى عليه السلام وجاءت به سائر الأنبياء وأجرا باتباع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم النبي الأمي من ولد إسمعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون إلى قوله أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن علي يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها

فله اجران ورجلا اطاع الله واطاع سنته فله اجران نوجه هنا سؤالان السؤال الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده
والجواب من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني ان ذلك النص
كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه السؤال الثاني الشخص المبشر به في هذه الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت
خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك او لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب
منقولة الى اهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين و
ان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود
والجواب ان الذين حملوا امره تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم على الامر بالتامل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول
الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فاما من اراد ان ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بان تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا
جليا يعرفه كل احد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام ولنذكر الآن
بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالاول جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر
لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك
واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس
وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على تخوم جميع اخوته واعلم ان هذا الاستدلال بهذا الكلام من هذا خرج مخرج البشارة
وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل
الا في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء الا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون
على الدخول في اوائل الشام الا على اتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجتهم الامم
وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم لهم معصية لله تعالى
وخروجا من طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر بما هذا سبيله والثاني جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم
نبيا مثلي من اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني
ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من قال لبني هاشم
سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام هو اسرائيل ولم يكن له اخ الا العيص ولد العيص لا انبياء سوى
ايوب وانه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحق والد يعقوب ثم ان كل نبي بعث بعد موسى
كان من بني اسرائيل فالنبي عليه الصلاة والسلام كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحق عليهما السلام فان قيل قوله
من بينكم يمنع من ان يكون المراد محمدا صلى الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه الصلاة والسلام
ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وايضا
فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه كان من اخوانهم
فقد قام من بينهم لانه ليس ببعيد منهم والثالث ما في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر
من جبال فاران ومعه عن يمينه ربوات القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال ان جبل فاران
وجد منقوطا بفلسطين وهو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول
ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل عقيب سكنى اسمعيل عليه السلام عز ولا اجتمع هناك ربوات
القديسين فوجب حمله على محمد عليه الصلاة والسلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار ايضا
ومن جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع
الا اذا تبع تلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع او عقوبة او ما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا
فما كان ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سينا فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من
الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في الربيع وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سينا
والقدس من جبال فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحوط بلاده بعزه تسير
المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتأمل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية
وتزعزعت ستور اهل مدين وركب الخيول وعلا في مراكب الانقياد والغوث وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء
وتخور الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيرا ورعبا ورفعت ايديها وجلا وفرقا
وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت
بخلاص امتك وانقاذ تراب ابائك هكذا نقل ابن ربن الطبري اما النصارى فقال ابو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر

رايتا

رايتا الله قولهم والظهور من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ
مسيحك فظهر بما ذكرنا ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف
بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم فان المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في اخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز وصفه تعالى
بانه ركب الخيول وبان شعاع منظره مثل النور وبانه جاز المشاعر القديمة واما قوله وانقاذ مسيحك فان محمدا عليه الصلاة والسلام انقذ المسيح من كذب
اليهود والنصارى الرابع ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله
تعالى طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء
طلوعك ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك لانه ام القرى فاولاد سائر البلاد كانهم اولاد مكة من بلد بعيد
وتزين بناتك على الارائك والسرر حين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج اليك عساكر الامم ويساق اليك كباش
مدين ويأتيك اهل سبا ويحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير اغنام فاران وترفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت محمدتي حمدا فوجه الاستدلال
ان هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله واحدث لبيت محمدتي حمدا معناه ان العرب كانت تلبي
قبل الاسلام فيقول لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار في الاسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد الذي
حدث لبيت محمدتي فان قيل المراد بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنى بل البعيد دنا
ان لم ياتي رضاه مع ذلك لا يجوز منه وايضا فان كتاب اشعيا مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم الخامس روى السمان في تفسيره
في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى اوحى الى ابراهيم عليه السلام قد اجبت دعاءك في اسمعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني
عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما دعاء ابراهيم عليه السلام واسمعيل
فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه السلام انا دعوة ابي ابراهيم وبشارة عيسى وهو قوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه
احمد والسادس قال المسيح للحواريين انا اذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له ويصدقني
انما اتبع ما يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجهان احدهما انه مشتق
من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس الا لنبينا عليه الصلاة والسلام فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسكنه
طيبة وملكه بالشام وامته الحامدون الثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم والثالث قال بعض النصارى
الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال فاروق الذي يفرق به واما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شيء لائط في ود
وهذا ايضا صفة شرعنا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل والرابع قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير ان
قصها عليه رأيت ايها الملك منظرا هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجليه من
حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم فدقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته
وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك رجل ذلك الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض
فهذا رؤياك ايها الملك فاما تفسيرها فانت الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس
تنبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد واما الرجل الذي كان بعضها حديد وبعضها خزف فان بعض المملكة يكون عزيزا
وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متشتتة ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير ولا تزول وانها تزيل جميع الممالك وسلطانها
وتبطل جميع المتاوطين وتقوم هي الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت انه انقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله اعلم
بما يكون في اخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة لمبعث رسولنا صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة
ذلك العهد هو ما دل عليه العقل من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه يجب بحيث الوفاء به فكان ذلك
اوكد من العهد بالايجاب والنذر واليمين وقول اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الاية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم من ذكر النعم
ورتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان اداء العبادات اداء لما وجب بسبب
النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا لواجب اخر فثبت ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول
انه تعالى لما وعدنا بالثواب وكل ما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب عليه محال والمفضي الى المحال
محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك اكد مما ثبت باليمين والنذر الثاني ان يقال العهد هو الامر والعبد يجوز ان يكون مأمورا الا ان الله تعالى
لا يجوز ان يكون مأمورا لكنه سبحانه جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله واما قوله واياي
فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف على وجهين احدهما مع العلم
والاخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهي عنه كان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا
نصف الملائكة والانبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم واما الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المأمور

واحترازه عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب واعلم ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيمة اكثر وبالعكس
روي انه ينادي مناد يوم القيمة وعزتي وجلالي اني لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امنني في الدنيا خوفته يوم القيمة ومن خافني في
الدنيا امنته يوم القيمة قال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلب
والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الاية دلالة على كثرة النعم يعظم المعصية ودلالة على ان نقض العهد يعظم المخالفة وفي الاية دلالة
على ان الرسول كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا
يخاف احدا الا الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وفي ذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل
لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب
والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف
والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها والله اعلم قوله تعالى **وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا
بآياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون** ⊛ اعلم ان المخاطبين بقوله وامنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان الاول انه معطوف على قوله اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت والثاني ان قوله مصدقا لما معكم يدل على ذلك واما قوله بما انزلت
ففيه قولان الاول انه القران وعليه قلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا في ذلك هو القران لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب فذلك هو القران قول قتادة المراد امنوا بما انزلت من
كتاب ورسول تجدونه مكتوبا في التوراة والانجيل اما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التوراة
والانجيل حق وان التوراة انزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلام فكان الايمان بالقران مؤكدا للايمان بالتوراة والانجيل فكانه قيل لهم
ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتوراة والانجيل فامنوا بالقران فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل والثاني انه حصلت
البشارة بمحمد وبالقران في التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد وبالقران تصديقا للتوراة والانجيل وتكذيب محمد والقران تكذيبا للتوراة والانجيل
وهذا التفسير اولى لان التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم لان مجرد كونه مخبرا عن كون التوراة والانجيل حقا لا يوجب الايمان بنبوته
اما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التوراة والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فالايمان بالتوراة والانجيل
يوجب الايمان بكون محمد صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
فثبت ان هذا التفسير اولى واعلم ان هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين الاول ان شهادة كتب الانبياء عليهم السلام
لا تكون الا حقا والثاني انه عليه السلام اخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه اول
من كفر به او اول فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به ثم فيه سؤالات السؤال الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد
سبقهم الى الكفر به مشركو العرب الجواب من وجوه احدها ان هذا تعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن لمعرفتهم به وبصفته ولانهم
كانوا هم المبشرين بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحين على الذين كفروا به فلما بعث كان امرهم على العكس لقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
به وثانيها يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك من اهل مكة اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التوراة والانجيل
مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له وثالثها ولا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقران من بني اسرائيل وان
كانت قريش كفرت به قبل ذلك ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان
تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم لكتابكم وخامسها ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم في ذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه
عرفوا البشارات الواردة في التوراة والانجيل المتقدمة فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل السابق الى الكفر يكون اعظم
ذنبا ممن بعده لقوله عليه الصلاة والسلام من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر
عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة وسادسها المعنى ولا تكونوا اول كم جحد مع المعرفة لان
كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة وسابعها اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت
سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من كفر من اهل الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم وثامنها ولا تكونوا
اول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه وتاسعها ان لفظ اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف السؤال
الثاني كان يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اولا والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه وثانيها ان قوله وامنوا
بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا محظور وثالثها ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا ترونها
وقوله ويقتلون الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء بحق وقوله عقيب هذه الاية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة
ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرا في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وصفته ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا
تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم في ذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر

او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيمة وان لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم
امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشتروا
باياتي ثمنا قليلا فقد بينا في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ان الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء
والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب
وامثالهما كانوا ياخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمدا لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر كيلا ينقطع عنهم ذلك
القدر المحقر وذلك لان الدنيا بالنسبة الى الدين قليل جدا فانه نسبة المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فكانت
جدا من القليل جدا ان نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان لهم من فعل ذلك او لم يكن بل لو ثبت ان علماءهم كانوا ياخذون
الرشى على كتمان امر الرسول وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابين واما قوله واياي فاتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون
والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب
قائم ثم امرهم بالتقوى لان تعين العقاب قائم قوله تعالى **ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون** ⊛ اعلم ان قوله
سبحانه وامنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم ان اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين
وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك
الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم
الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها باء الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى
ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في امر محمد عليه الصلاة والسلام
كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين فيها بالقاء
الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وانتم تعلمون فمعناه وانتم
تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس صار مانعا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا
لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك ان ذلك موقعة عظيمة وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله
فصار الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان البحث الاول قوله وتكتموا الحق جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا
او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم
يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذكر هذا
القيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان
اقدامهم عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله اعلم قوله **واقيموا الصلاة واتوا الزكوة واركعوا
مع الراكعين** اعلم انه سبحانه لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم
من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية
وههنا مسائل **المسئلة الاولى** القائلون بانه لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله اقيموا الصلاة بعد ان كان النبي
صلى الله عليه وسلم وصف لهم اركان الصلاة وشرائطها وكانه تعالى قال واقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا يجوز ان يرد الامر
بالصلاة وان كانوا لا يعرفون ان الصلاة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال فانه كان لا يعلم المامور به ما هو كما انه لا نزاع
ان يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه بان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت
الثاني **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لانها في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع لمكان
ما كان قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى ⊛ عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ⊛
عينا فان لجنب المرء مضطجعا ⊛ وقال اخر ⊛ وقابلها الريح في دنها ⊛ وصلى على دنها وارتسم ⊛ وقال بعضهم
الاصل فيها اللزوم قال الشاعر شعر لم اكن من جناتها علم الله ⊛ واني بحرها اليوم صالي ⊛ اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة
من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد تكون صلاة لا
يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان اولى ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور قال
اصحابنا ان المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل لما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم اطلق اسم الدعاء
عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا
المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة في اللغة عبارة عن النماء وعن
التطهير قال الله تعالى اقتلت نفسا زاكية اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد
ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا يسمى بالزكوة تشبيها بهذا

الوجهين لأن في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فإن الله يدفع البلاء عن ذلك المال بسبب بركة تلك العطية فصار ذلك
الإعطاء نماء في المعنى وإن كان نقصاناً في الصورة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام عليك بالصدقة فإن فيها ست خصال ثلاث في
الدنيا وثلاث في الآخرة فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار وأما التي في الآخرة فستر العورة وتصير ظلاً فوق الرأس
وتكون ستراً من النار ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من أموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها **المسألة الثالثة** قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون
بفروع الشرائع أما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه أحدها أن اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضاً لهم
على الإتيان بصلاة المسلمين وثانيها أن المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لأن في الأول أمرهم بإقامتها وأمر في الثاني
بفعلها في الجماعة وثالثها أن يكون المراد بالأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع لأن الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهياً عن الاستكبار المذموم وأمراً بالتذلل
للمؤمنين كما قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديباً لرسوله واخفض جناحك لمن اتبعك من
المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله و
الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكأنه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع
وترك التمرد وحكى الأصم عن بعضهم أنه لما أمر الله تعالى بني إسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت
وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل فأظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوماً ليحذروا أن يفضحهم في سائر أسرارهم
ومعاصيهم فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو دلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى **أتأمرون الناس بالبر وتنسون
أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون** اعلم أن الهمزة في أتأمرون الناس بالبر للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم وأما البر فهو
اسم جامع لأعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور أي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت
قال تعالى ولكن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم أنه سبحانه لما أمر بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناه على
ما أخره وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول إذ المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة وليس من العقل
أن يشفق الإنسان على غيره وأن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على
وجوه أحدها وهو قول السدي أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية
وثانيها قول ابن جريج أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها وثالثها أنهم كانوا إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام
أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل إليهم
من أتباعهم ورابعها أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب أن رسولاً سيظهر منكم ويدعو إلى الحق و
كانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمداً حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه و
أعرضوا عن دينه هذا اختيار أبي مسلم وخامسها وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لأن الله تعالى
وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت وسادسها لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر
ثم إنهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه وسابعها أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوه لأنهم
وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم إنهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم
والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفاً لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم أنكم تغفلون عن حق أنفسكم
وتعدلون عما لها فيه من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فمعناه أنكم تقرؤون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر و
الإعراض عن أفعال الإثم أما قوله أفلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وفي
التعجب وجوه الأول أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والإحسان
إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا
قال أفلا تعقلون الثاني أن من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبباً لرغبة الناس في المعصية لأن الناس يقولون
إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخويفات وإلا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعياً لهم إلى التهاون بالدين والجراءة
فإذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال
العقلاء فلهذا قال أفلا تعقلون الثالث أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذاً في القلوب والإقدام على المعصية
مما ينفر القلوب عن القبول فمن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثراً في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال
علي رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك ⊙ وجاهل متنسك ⊙ بقي ههنا مسائل **المسألة الأولى** قال بعضهم ليس للعاصي أن
يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما الآية فقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم فلا شك أنه تعالى
ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضاً لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو أنه لو جاز

ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزناء على كشفها عن وجهها ومعلوم أن ذلك مستنكر والجواب أن المكلف مأمور بشيئين
أحدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالآخر أما قوله أتأمرون الناس بالبر
وتنسون أنفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين أحدهما أن يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس
مطلقاً والآخر أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسياً للنفس وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثاني
وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم وأما المعقول فالذي ذكروه فيلزمهم **المسألة الثانية** احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل
العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فأما إذا
كان مخلوقاً فيهم على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقاً فيه والجواب أن
قدرته لما صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق والأمر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه
وإن حصل لمرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وإن حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحاً والآخر مرجوحاً والمرجوح
ممتنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر
وحينئذ يعود عليكم كلما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل أنه لا يسأل عما يفعل **المسألة الثالثة** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام
مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا أخي جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا
كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم ب وقال عليه الصلاة والسلام إن في النار رجلاً يتأذى أهل النار بريحه فقيل من هو
يا رسول الله قال عليه الصلاة والسلام عالم لا ينتفع بعلمه ج ولمثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه
الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من أهل النار فيقولون لهم لم دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا
إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ⊙ ومن وعظ بفعله نفذت سهامه ⊙ وقال **شعر**

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ⁂ فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى ⁂ بالرأي منك وينفع التعليم

قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل فأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً
زاهداً فرئي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي وأول ما سألني منكر ونكير فقالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله
كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك وقيل للشبلي عند النزع قل لا إله إلا الله فقال ⊙ إن بيتاً أنت ساكنه ⊙ ليس محتاجاً إلى السرج ⊙
قوله سبحانه وتعالى **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ⊙ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم و
أنهم إليه راجعون** **المسألة الأولى** اختلفوا في المخاطبين بقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر
الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله
عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً في بني إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل
لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم أما قوله كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما
وذلك لأن كل واحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا
وآفاتها إنما الاختلاف في الكيفية فإن صلاة اليهود واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى فإذا كان متعلق الأمر
هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة
والزكاة وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر
والصلاة **المسألة الثانية** ذكروا في الصبر والصلاة وجوهاً أحدها كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم
من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم إذا ضممتم الصلاة إلى ذلك
تم الأمر لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلاً بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فإذا تذكر رحمته صار مائلاً إلى
طاعته وإذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه المعصية وثانيها المراد من الصبر ههنا هو الصوم لأن الصائم
صابر على الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فإذا انضاف إليه الصلاة
استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي
مقدم على الإثبات ولأنه عليه الصلاة والسلام قال الصوم جنة وقال الله إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال
بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير
الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الإنسان ترك الرياسة ومقطعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى
قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين أما قوله تعالى وإنها ففي هذا الضمير وجوه
أحدها الضمير عائد إلى الصلاة أي الصلاة ثقيلة إلا على الخاشعين وثانيها الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله تعالى واستعينوا

وثالثها الضمير عائد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا او تقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها افضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها اكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولا ذكر للارض اما قوله لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا على قال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعلها اعظم المنافع وفي تركها اعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد من فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يرجون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا الشيء المر فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصفا للصلاة بذلك الوجه الذي ذكرناها الا انها كانت لا تثقل عليه وكيف كان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع اما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان الاول ان الظن بمعنى العلم ولولا ان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض يقتضي ان يكون صاحبه غير جازم بيوم القيمة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق احدهما على الاخر قال اوس بن حجر

فارسلته مستيقن الظن انه ... مخالط ما بين الشراسيف جائف

وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال الا يظن اولئك انهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وتنبيها على الظن ولا يجوز ان بعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن ههنا العلم القول الثاني ان نجعل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه الاول ان يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافي فاذا كان حالهم ما ذكرنا كان ذلك داعيا لهم الى المبادرة الى التوبة الثاني ان تفسير ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن ذلك الا ان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع الثالث المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله فيغلب على ظنه ان يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المخلصين بقي ههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على رؤية الله قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الاية والخبر والعرف اما الاية فقوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يظنون انه رأى الله عز وجل وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيته بعد وان كان قد رآه واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك اذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المذكورين سببا لحصول الادراك بحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي وعلى هذا التقدير زال السؤال اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلاجل هذه الضرورة قلنا المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل وانما صرنا اليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه واما في قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بيناء ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه

المسئلة الثانية المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله حيث كانوا في سائر ايام حياتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك ان يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكا لهم في جميع احوالهم قد احتج بهذه الاية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما اثبت الرجوع الى الله وجب كون الله جسما والثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدلت هذه الاية على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم قوله جل وعلا وتبارك وتعالى

يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين ❁ اعلم انه سبحانه وتعالى انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع النبي محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل اما قوله اني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه احدها قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس المراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل وكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات وثانيها ان المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا عليه الصلاة والسلام ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية وثالثها ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا ابحاث البحث الاول قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل البحث الثاني في جميع ما يخاطب الله به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وكذلك روي قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنو اسرائيل وما يعني بما تسمعون غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا فلا منة له على احد وان كان غير واجب مع انه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب تخصيصهم ايضا بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل تمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك التخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب لان المعصية مع عظيم النعم تكون اقبح وافحش فلهذا حذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي فرق العالم افضل يعني ان ايهم اكثر استجماعا للخصال الخيرة اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا للصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه قوله تعالى **واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون** اعلم ان اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يرده اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها بلاء وذلك لانه اذا دفع احدهم الى كريهة حاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بدأت بما في نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من لا طاقة له لممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة واللين لم يبق بعده الا فداء الشيء بمثله اما مال او غيره فان لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجو من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغني شيء من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة بقي على هذا الترتيب سؤالان السؤال الاول العائد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا هل الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا تحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء واما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسيذكر فرقا اخر ان شاء الله تعالى السؤال الثاني ان الله تعالى قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول العدل على ذكر الشفاعة فما الحكمة والجواب ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر

الأن تغير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في جزى انه بمعنى قضى جزى عنا فلان اي قضى ومنه الحديث ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لأبي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه أهل العربية تجزيك بفتح التاء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك
ومعنى الآية الى يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها مما كان واجبا عليها وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه
وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام رحم الله عبدا
كانت عنده لأخيه مظلمة في عرض او مال فجاءه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته
وان لم تكن له حسنات حمل من سيئاته قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله ولا
يظلمون شيئا ومن قرأ لا تجزي من اجزأ عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوم
فان قيل فاين العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس شيئا من الاشياء وهو
الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو
ضد الوتر كأن صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صارا زوجا واعلم ان الضمير في ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية خاصة
وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة اي انها ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على
انها ان شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء بقوله ما اعدل
بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا و
مثله معه لافتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم وقال ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا
ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في الدنيا بالمحالفة والقرابة
وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من ابيه وامه وقرابته قال القفال
والنصر يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما وفيه معنى الاغاثة تقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد
اذا انبتها فكأنه اغاث اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة وانتصارا
قال تعالى ونصرناه من القوم قالوا معناه فانتقمنا له فقوله ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيمة لا يغاثون ويحتمل انهم
اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه وفي الآية
مسئلتان **المسئلة الاولى** ان في الآية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة
لانه اذا تصور انه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل ساعة
عن التقصير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث لا بقاء له في البقاء صار حذرا خائفا في كل حال وهذه الآية وان كانت في بني اسرائيل فهي في معنى
مخاطبة للكل لان الوصف الذي ذكر فيها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم **المسئلة الثانية** اجمعت الامة على
ان لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى
ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه الصلاة والسلام لمن تكون للمؤمنين المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكبائر المستحقين للعقاب
فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تأثيرها في
اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيمة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا فيشفع لهم حتى يخرجوا منها و
يدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل الكبائر بوجوه احدها هذه الآية قالوا
وانها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه الاول قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت
نفس عن نفس شيئا الثاني قوله ولا يقبل منها شفاعة وهذا نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع الشفاعة والثالث قوله ولا هم
ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية لا يقال الكلام على الآية من وجهين الاول ان اليهود
كانوا يزعمون ان آباءهم يشفعون لهم فأويسوا عن ذلك بالآية نزلت فيهم الثاني ان ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة
مطلقا لانا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصصه في حق المسلم صاحب
الكبيرة بالدلائل التي نذكرها لانا نجيب عن الاول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون
المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا تنفع فيه شفاعة ليس يحصل التحذير
اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر وبيان ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع
لمستحقي الثواب بشفاعة احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة
شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية تأثير نفي الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة
المنافع وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال
انه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوق الله تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا نقول

لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه ليس فوق الله تعالى احد يطيعه متفق عليه بين العقلاء اما من اثبته الله تعالى فهذا عرفه
لا يطيع احدا واما نفاه فمع القول بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكروه حملا لها على
معنى لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والتشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون امره راجحا عليه ومثله لا يسمى شفيعا
فاذا قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب وثالثها قوله
تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات باسرها ورابعها قوله وما للظالمين من انصار ولو كان
الرسول يشفع للفاسق من امته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بشفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته وخامسها
قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن الملائكة انهم لا يشفعون لاحد الا ان يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى
واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو اثرت الشفاعة
في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم في ذلك ضد الآية وسابعها ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان نرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من
اهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا
على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم مصرين على الكبائر لا يقال لم لا يجوز انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل
شفاعته اذا خرجوا مصرين لانهم يرغبون في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان
يذنبوا ثم يتوبوا وانما رغبوا في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكذلك الرغبة مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب
لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ليس يجب اذا شرطنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا في قوله اجعلنا من اهل
الشفاعة الثاني ان الامة في كلتي الرغبتين الى الله تعالى سائلون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين
يرغبون في ان يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته عليه الصلاة والسلام فلو لم
تحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا مصرا على الكبائر لكان سؤال اهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على
الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع اما على قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان اهلية الشفاعة
حسنا فظهر الفرق وثامنها ان قوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون
النار وانهم لا يغيبون عنها فثبت انهم لا يخرجون منها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج عن
النار بعد الادخال فيها وتاسعها قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة عمن لم يأذن في شفاعته وكذا قوله من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فانه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق اصحاب الكبائر
لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل او بالنقل اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالآحاد والآحاد لا مجال له
فيه لان رواية الآحاد لا تفيد الا الظن والمسئلة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز واما بالتواتر فباطل لانه
لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة فحيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن
وعاشرها قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة
وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى الحادي عشر
الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكبائر وهي اربعة الاول ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه
الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال عليه الصلاة والسلام السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت اني قد رأيت اخواننا
قالوا يا رسول الله ألسنا اخوانك قال بل انتم اصحابي واخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من امتك
قال أرأيت ان كان لرجل خيل دهم فهو لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأتون يوم القيمة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم
على الحوض فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا
والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن ليقول فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز ان
يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء الثاني روى عبد الرحمن بن ساقط عن جابر بن عبد الله ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة اعيذك بالله من امارة السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم
وصدقهم بكذبهم فليس مني ولست منه ولن يرد علي الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم
فهو مني وانا منه وسيرد علي الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار يا كعب
بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال بهذا الخبر من ثلاثة اوجه احدها انه اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف
يشفع له وثانيها قوله ولن يرد علي الحوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد علي الحوض فبان يمنع
الرسول من خلاصه من العقاب اولى وثالثها ان قوله ولا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة
الثالث عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام لا الفين احدكم يوم القيمة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله اغثني فاقول لا املك

لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجرته والاستدلال به انه عليه الصلاة والسلام لما كان خصما لهؤلاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه احدها قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام اما ان يقال انها كانت في حق الكفار او في حق المسلم صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله وان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة ولم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان انه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في ابراهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ثم رفع يديه وقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فاسأله ما يبكيك فاتاه جبريل فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد فقل له انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت ذلك فنقول الاستدلال على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال اليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا فيما وراءه ورابعها قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله تعالى لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان الفاسق مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخولهم في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة واذا لم يكن اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه انه ليس مرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس مرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون داخلا في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو حملناه على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا تدل الاية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا اول المسألة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يناقضه لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس مرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفيد الاية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز

عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما كان اكثر فائدة اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال الكافر بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب وسادسها قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية على انه تعالى امر محمدا بان يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد امره بالدعاء لم يرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد عليه الصلاة والسلام فدلت على ان الله تعالى لما امر محمدا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسابعها قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل بانه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردوها ثم امرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلاة من الله رحمة ولا شك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد صلى الله عليه وسلم وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل محمد مثله وهو ان يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه عليه السلام غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الاية ذكر التوبة والاية تدل على ان الرسول متى استغفر لهم فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهو يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكتاب مقبولة في الدنيا فوجب ان تكون مقبولة في الاخرة لانه لا قائل بالفرق وتاسعها اجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى ان يزيد في فضله حينما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين الاول ان الشفيع لا بد ان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا ادون رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح ان نوصف بكوننا شافعين له الثاني قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان يفعل تلك لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل وكان لسؤاله تأثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سألها او لم يسألها كان غرض السائل التقرب بذلك الى الرسول فانه لم يستحق المسؤول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعقد لابنه ولاية فحثه بعض اوليائه على ذلك فكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه او لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه شفع لابن السلطان اليه وهذه حالنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح ان نكون شافعين والجواب عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذ من الشفع وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم بهذا الوجه فيسقط السؤال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الامة ذلك او لم تسأل ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز ان ينبغي ان يجوز كوننا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام ولما بطل ذلك بالاتفاق بطل قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص العام لما ثبت في اصول الفقه ان لفظ العام اذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص الحادي عشر الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر منها ثلاثة الاول قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثيرا من الايات تدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية وثالثها ان هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسألة بهذا الخبر ثم لئن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمال لانه لعل المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار يعني اشفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي ذلك ورابعها ان لفظ الكبيرة مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية كما يتناول المعصية تتناول الطاعة قال تعالى في صفة الصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكبائر سواء كان اهلا للطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل لفظ مفرد فلا يفيد العموم ويكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكبائر فيحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات

فانه يكون في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها هب انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل المعاصي اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه متمما دلالة الخبر على قولهم لكنه معارض بما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اشفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكر مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار روى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تتناول كل من مات من امته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تتناوله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون لم ذلك يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم الا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه الا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فيأتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فيأتون الى ابراهيم عليه السلام فيقولون انت ابراهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فيأتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى فيأتون عيسى فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فيأتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبياء وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول يا محمد ارفع راسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت عن وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها وثالثها انها مشتملة على التشبيه وذلك باطل ايضا يطرق التهمة اليها ورابعها انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك ايضا يطرق التهمة اليها وخامسها انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها وسادسها ان الاعتماد على خبر الواحد لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز والجواب عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله اعلم والجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من ادلتهم التي ذكروها بالجواب على حدة اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض قولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول واما الوجه الرابع وهو قوله ما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه واما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله وان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله في مسألة الوعيد واما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد وهو يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيمة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن مأذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك الزمان ولا في ذلك المكان ثم يصير مأذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله اعلم قالت الفلاسفة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه لا يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضعت طشت مملوء من الماء الصافي عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى ارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم قوله تعالى واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكأنه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا فرقنا بكم البحر وهي ۝ والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول اما قوله تعالى واذ نجيناكم فقرئ ايضا انجيناكم ونجيتكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وهو تنحية الشيء من الشيء حتى لا يتصل به وهما لغتان نجي وانجي بنفسه ونجي بنفسه وقيل للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا وتخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكأنه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشأن كالملوك واشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف وقال علي بن عيسى الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكأنه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة وحكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة آل الله اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون موسى من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان ولم يكن من الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني قال ابن وهب ان فرعون يوسف هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد اما آل فرعون فلا شك ان المراد منهم ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما يفصل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم شعر اذا ما الملك سام الناس خسفا ۝ ابينا ان يكون الخسف فينا واصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم والسوء مصدر بمعنى السيء يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب كل شيء اشده واصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق يجعلهم

حولا وخدما فيهم كالنوائب في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها كل السنة كان وجعلهم في الأعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني إسرائيل أنهم قالوا لموسى أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل اعلم أن كون الإنسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القذرة فإن ذلك يكون من أشد أنواع العذاب حتى إن من هذه حالته ربما تمنى الموت فبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم إنه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها فقال يذبحون أبناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الأولاد دون الإناث وههنا أبحاث الأول اعلم أن ذبح الذكور دون الإناث مضرة من وجوه أحدها أن ذبح الأبناء يقتضي فناء الرجال وانقطاع النسل لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يفضي آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء وثانيها أن هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فإن المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما تدفع إليه من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون بحسبها وثالثها أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لأن قتله والحال هذه أشد من قتل من تمنى المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا بأحواله فنعمة الله في تخليصهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ورابعها أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات ولذلك قال تعالى وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق وإنما كانوا يئدون الإناث دون الذكران وخامسها أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة إبراهيم ذكر مع الواو والوجه فيه أنه إذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم يحتج إلى الواو وأما إذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا لسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه إلى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين إلا أن الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة إبراهيم أن يقال إنه تعالى قال قبل هذه الآية ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعديد نعم الله فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب والمراد من قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منها نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك وأما في هذه الآية لم يرد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهو قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث قال بعضهم المراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الأطفال ليكون في مقابلة النساء إذ النساء اسم للبالغات فكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين كان يخاف الخروج عليه منهم والتجمع لإفساد أمره وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين وهذا هو الأولى لوجوه الأول حملا للفظ الأبناء على ظاهره الثاني أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة الرابع أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء فجوابه من وجهين الأول أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم تقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون نساءكم أنهم يفتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وأبطل ذلك بأن ما في بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل إلى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الأبناء ذكروا فيه وجوها أحدها قول ابن عباس أنه وقع إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقوا كلمتهم على إعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني إسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا إلا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي إن فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وثالثها أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرا مفصلا وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا مجملا والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه فإن قيل إن فرعون كان كافرا بالله فكان بأن يكون كافرا بالرسل أولى وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافرا كفر الجحود والعناد وقيل كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم أن الفائدة في ذكر هذه النعم من وجوه أحدها أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله إياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعم يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعم

العظيمة مبالغة في إلزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكأنه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال فإنه محق ولا بد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه وثالثها أن الله تعالى نبه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للإنسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء قال القفال أصل الكلمة الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والأكثر أن يقال في الخير أبليته وفي الشر بلوته وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير شعر

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم ◦ وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو ◦

إذا عرفت هذا فنقول البلاء ههنا هو المحنة إن أشير بلفظة ذلكم إلى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء وحمله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم قوله تعالى

وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ◦

هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثني عشر على عدد الأسباط فإن قلت ما معنى بكم قلنا فيه وجهان أحدهما أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرق بهم كما يفرق بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب إنجائكم ثم ههنا أبحاث البحث الأول روي أنه تعالى لما أراد غرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بني إسرائيل أن يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين أحدهما ليخرجوا خلفهم لأجل المال والثاني تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى أخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلتئذ ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع إلي ستمائة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع عليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فأتبعوهم مشرقين أي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون فقال موسى كلا إن معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون أين أمرك ربك فقال موسى إلى أمامك وأشار إلى البحر فاقتحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له موسى أين أمرك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله إليه أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى إبليس واقفا فيها ونهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل فجاء جبريل عليه السلام على رمكة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون فدخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى ذلك اليوم شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي أنهم لما دفعوا إلى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فإن توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم إن الله نجاهم بفلق البحر فلا فرح أشد من ذلك وثانيها أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله وثالثها أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف إذا حصل معه ذلك الإكرام العظيم وإهلاك العدو ورابعها أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم وخامسها أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بني إسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث إنهم ربما اجتمعوا واحتالوا الحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها أنه وقع ذلك الإغراق بمحضر من بني إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه أحدها أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فإن دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب من العلم الضروري فكأنه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها أنهم لما عاينوا ذلك صار داعية لهم إلى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى عليه السلام والإقدام على تكذيب فرعون وثالثها أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله فإنه لا عز في الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا ذل أشد مما كان لبني إسرائيل ثم إن الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل

الأمور وأما النعم الحاصلة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة أحدها أنه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب لأنه
كان معلوماً من حال محمد صلى الله عليه وسلم أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب فإذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة
ما لا يعلم إلا من الكتب علموا أنه أخبر عن الوحي وأنه صادق فصار ذلك حجة له عليه الصلاة والسلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها
أنا إذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الأمور العظيمة علمنا أن من خالف الله شقي في الدنيا والآخرة ومن أطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة
فصار ذلك مرغباً لنا في الطاعة ومنفراً عن المعصية وثالثها أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة
فقد خالفوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا
يعرف كونه معجزاً إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد عليه الصلاة والسلام وما خالفوه في أمر البتة وهذا يدل على أن أمة محمد صلى الله عليه
وسلم أفضل من أمة موسى بقي على الآية سؤالان الأول أن فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق
موسى عليه السلام كالأمر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبي
بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه إلى معاينة الآيات
العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا
إلهاً كما لهم آلهة وأما العرب فحالهم خلاف ذلك لأنهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة
والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلاً فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر
عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فإن قلتم إنه كان عارفاً بربه إلا أنه كان كافراً على سبيل العناد والجحد
قلت فإذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز تغريق نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر إلى العلم
بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله
وأنتم تنظرون ففيه وجوه أحدها أنكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه وثانيها أن قوم موسى عليه السلام سألوا أن يريهم الله
تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتي ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين
لأن البحر لم يقبل واحداً منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية أي نخرجك من مضيق البحر إلى سعة
الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم وثالثها أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم
قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربك وأهلك ينظرون إليك فما أتوك يقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع
إلى العلم قوله تعالى **وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد
ذلك لعلكم تشكرون** اعلم أن هذا هو الإنعام الثالث فأما قوله وإذ واعدنا فقرأ أبو عمرو ويعقوب وإذ وعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة
وفي الأعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالألف في المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة
ولا بد من اثنين وأما بالألف فله وجوه أحدها أن الوعد وإن كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن
القابل لا بد وأن يقول أفعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد أن يكون الآدمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها أنه أمر جرى بين
اثنين فجاز أن يقال واعدنا ورابعها وهو الأقوى أن الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجيء للميقات إلى الطور أما موسى ففيه وجوه أحدها
وزنه فعلى والميم فيه أصلية من ماس يميس إذا تبختر في مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك وثانيها وزنه مفعل فالميم فيه زائدة هو
زائدة وهو من أوسيت الشجر إذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمي بذلك للصلعة وثالثها أنها مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو
الماء بلسانهم وسى هو الشجر وإنما سمي به لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته في البحر فدفعته أمواج البحر حتى
أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمي باسم المكان الذي أصيب فيه
وهو الماء والشجر واعلم أن الوجهين الأولين فاسدان جداً أما الأول فلأن بني إسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون
مرادهم ذلك وأما ثانياً فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس
فأما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم عليهم السلام أما قوله تعالى أربعين ليلة
ففيه أبحاث الأول أن موسى عليه السلام قال لبني إسرائيل إن خرجنا من البحر سالمين آتيكم من عند الله بكتاب يبين لكم ما يجب عليكم من الفعل
والترك فلما جاوز موسى البحر ببني إسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب إلى ربه ووعدهم أربعين ليلة
فذلك قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة ومكث على الطور أربعين ليلة واستخلف عليهم هرون
ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزلت التورية عليه في الألواح من زبرجد فقربه الرب نجياً وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير القلم قال
أبو العالية وبلغنا أنه لم يحدث حدثاً في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور البحث الثاني إنما قال أربعين ليلة لأن الشهور تبتدأ من الليالي
البحث الثالث قوله تعالى وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة لقولهم اليوم أربعون يوماً منذ خرج فلان
أي تمام الأربعين والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية وأيضاً فليس المراد انقضاء

أي أربعين كان بل أربعين معيناً وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر الأول من ذي الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالماً بأن المراد
هو هذا الأربعين وأيضاً فقوله تعالى وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذا الأربعين أن يجيء إلى الجبل
بعد انقضاء هذه الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد أمره بأن يجيء إلى الجبل هذه الأربعين ووعده بأن ستنزل
عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال هو المتأيد بالأخبار البحث الرابع قوله ههنا واعدنا موسى أربعين ليلة يفيد أن المواعدة كانت
من أول الأمر على الأربعين وقوله في الأعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد أن المواعدة كانت في أول الأمر على
الثلاثين فكيف التوفيق بينهما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك بعشر لكنه وعده أربعين ليلة
جميعاً وهو كقوله ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة أما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده ففيه أبحاث الأول إنما ذكر لفظة
ثم لأنه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني إسرائيل ليكون
ذلك تنبيهاً للحاضرين على علو درجته وتعريفاً للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل
والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول إنني أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ثم إنك تقصدني بالسوء والإيذاء البحث الثاني قال
أهل السير إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام إنزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع
سبيل المفسدين فلما ذهب موسى إلى الطور وكان قد بقي مع بني إسرائيل الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون إن هذه
الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا ناراً وأحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر إلى حافر دابة جبريل
عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم إن السامري أخذ ما كان معه من الذهب
وصور منه عجلاً فألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا إلهكم وإله موسى فاتخذه القوم إلهاً لأنفسهم
فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل والحكاية كذلك لوجوه أحدها
أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض وهب أنه
ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه إلهاً وثانيها أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك
من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها
إلى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصور إلهاً والجواب
هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد وهو أن يقال إن السامري ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان
يتخذ طلسمات على قوى ملكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا أتخذ لكم طلسماً مثل طلسمه وروج عليهم
بحيث يخرج عنه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الإتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية
فجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة البحث الثاني أن هذه القصة فيها فوائد أحدها أنها
تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه
الشبهة الركيكة وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزاً إلى الدلائل الدقيقة ثم لم يغتروا بالشبهات
القوية العظيمة فذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلاً وأذكى خاطراً منهم وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام
ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علماً وذلك يدل على أنه عليه السلام إنما استفادها من الوحي وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد
والجهل بالدلائل فإن أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية
للنبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام
في هذه الواقعة المنكرة فإنهم بعد أن خلصهم الله تعالى من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى عليه السلام إلى ذلك
الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه السلام كان ذلك أولى وخامسها أن
أشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكأنه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة
والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الأخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه أبحاث الأول في تفسير الظلم وفيه وجهان الأول
قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً والمعنى أنهم لما تركوا عبادة
الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا الثاني أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن
الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه واستحقاق من الغير في علمه أو ظنه فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً
ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعاً ولذلك قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم وقال
فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً ومؤدياً إلى النار سمي ظلماً البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون
على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه أحدها أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله لما استحق الذم إلا من فعلها وثانيها أنها
لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان

الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا والجواب هذا تمسك بفضل المدح والذم وهو معارض بمسائل الدواعي
والعلم وقد تقدم ذلك مرارا البحث الثالث في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا إليهم لأنهم ما استفادوا بذلك
إلا أنهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الأنبياء والانتقال بمعصية الأشقياء أما قوله
تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضكم بعضا وهذا ضعيف من
وجهين الأول أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الإنعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب
الإنعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله عليهم الثاني أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق أما إسقاط ما يجب إسقاطه فذلك لا
يسمى عفوا ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى عفوا فكذلك ههنا إذا ثبت هذا فنقول الآية
في حصول التوبة في هذه الصورة كقوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة أيضا
خلاف قول المعتزلة وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم خير أمة أخرجت للناس
كان أولى أما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم أن الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر
وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى
لم يرد منهم إلا الشكر والجواب لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أو لا بهذا الشرط و
الأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى وإن كان من الله فحيث
خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه
الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم قوله تعالى **وإذ آتينا موسى
الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون** اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئا داخلا
في هذه الأقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق
والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجراءة والجود ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء
وذكرا وأما تقرير الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل
فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه فأما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه أحدها أن يكون المراد من الفرقان
ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل وثانيها أن يكون
المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بني إسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان
والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور
فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق المطمع الصادق من المطمع الكاذب وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه
السلام فإن قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله وإذ فرقنا بكم البحر وأيضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق إلا بالكتاب لأن
ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى قلت الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين في قوله وإذ فرقنا بكم البحر أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام وفي
هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد إنا لما آتينا موسى فرقان
البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد
به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به نجاتهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم أن من الناس
من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل
وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وفي [illegible] والمعنى وإذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمدا
صلى الله عليه وسلم الفرقان لتهتدوا به يا أهل الكتاب وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف
شديد من غير حاجة البتة إليه وأما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم
تهتدون على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول أراد الكفر من الكافر وأيضا فإذا كان عندهم أنه تعالى يخلق
الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء
إذا كان يخلقه فلا تأثير لإنزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم
يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا
لا تحصى مع الجواب والله أعلم قوله تعالى **وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى
بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم** اعلم أن هذا هو الإنعام الخامس قال بعض المفسرين
هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من
وجوه أحدها أن الله تعالى نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم

النعم في الدين وإذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعم الدينية أولى ثم إن هذه النعمة وهي كيفية
التوبة لما لم يمكن وصفها إلا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم
الله فجاز التذكير بها وثانيها أن الله تعالى أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك
الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجدوا أولئك الأبناء
فحسن إيراده في معرض الإنعام على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ما تمت إلا
بالقتل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم
قبل الله إيمانكم وكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الإنعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها أن فيه
ترغيبا شديدا لأمة محمد صلوات الله عليه في التوبة فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها
على النفس فلأن يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو مصلحته المهمة له من أعظم
النعم وأما قوله فلما اتخذوا العجل يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا
القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل إلها لكن لما دلت مقدمة الآية على
هذا المحذوف حسن هذا الحذف أما قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سؤالات السؤال الأول قوله تعالى فتوبوا
إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه يقتضي أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لأن التوبة
عبارة عن الندم على القبيح الذي مضى والعزم على أن لا يأتي بمثله بعد ذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له وكيف يجوز تفسيره
به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل النفس وإنما كان كذلك لأن الله
تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عمدا لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول
أو يقتلونه فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل إذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه
اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة إن توبتك لا تتم إلا به فكذا ههنا السؤال الثاني ما معنى قوله تعالى فتوبوا
إلى بارئكم والتوبة لا تكون إلا للبارئ والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لا عن القلب
فأنتم ما تبتم إلى الله الذي هو مطلع على ضميركم وإنما تبتم إلى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فإنكم لما أن تبتم إلى الله وجب أن
تتوبوا إلى الله السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ الجواب البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه من بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك
فهو أحق بالعبادة التسبب لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا أي فأتبعوا التوبة
القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا أنفسكم هو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير
ذلك الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي
عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين الأول وهو الذي عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو
كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التي
عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي إلى أن يموت قريبا أو بعيدا إنما يسمى قتلا على طريق المجاز إذا عرف حقيقة
القتل فنقول إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة إلا في
الأمور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الإماتة لأن ذلك فعل
الله فيحسن أن يفعله إذا كان صلاحا من مكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى أن يجرح نفسه
أو يقطع عضوا من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لأنه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا في
الأفعال المستقبلة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي إلى
الزهوق إما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل إنسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا
لحظة واحدة ثم مات فإنه يحنث في يمينه وتسميه كل أهل اللغة قاتلا والأصل في الاستعمال الحقيقة ثم إن اسم القتل اسم
للفعل المؤدي إلى الزهوق سواء أدى إليه في الحال أو بعد ذلك وإن سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التي لا تستعقب
الزهوق في الحال وإذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد بالآية بأن يقتل الإنسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق
في الحال فلم لا يجوز ورود الأمر به قوله لا بد في ورود الأمر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لا نسلم أنه لا بد فيه من
مصلحة والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان ولا مصلحة في ذلك إذ لا فائدة من ذلك التكليف إلا حصول العقاب سلمنا
أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه ولم لا يجوز أن يقال إن قتله نفسه مصلحة لغيره فإن الله تعالى

امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال الزجر
بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصيره داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان
الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب
صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من التائبين بان يقتل بعضهم بعضا بقوله اقتلوا انفسكم معناه
ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع آخر لا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة
وقيل في قوله تعالى ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى ولولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا
اي بامثالهم من المؤمنين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم
بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين فقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم اي
استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد
عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول
انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا فما تحركوا
حتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحق الثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق
ليصبروا على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة فاتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال
التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد
او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى اليه
قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم
من عبد العجل ومنهم من لم يعبد ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون
ان الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا
موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من ايديهم السؤال
السادس كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام
كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روي انه منهم من لم يقتل
ممن قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله تعالى انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض وان كان عاما فالعام
قد يتطرق اليه التخصيص اما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم ففيه تنبيه على ما لاجله يمكن تحمل المشقة في ذلك لان حالهم كانت دائرة
بين ضرر الدنيا وضرر الاخرة والاول اولى بالتحمل لانه متناه وضرر الاخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا
التقديم والتأخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم اما قوله تعالى فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه
وجهان احدهما ان يقدر في قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والاخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة
الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى عليه السلام فتاب عليكم بارئكم واما قوله تعالى فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم
في قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم قوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة و
انتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام السادس وبيانه من وجوه احدها كانه تعالى قال اذكروا
نعمتي حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة ثم احييتكم لتتوبوا عن تعنتكم وتخلصوا عن العقاب وتفوزوا
بالثواب وثانيها ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما لا ينبغي لئلا يفعل به ما فعل باولئك
وثالثها تشبيههم في جحودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظيم تلك الايات
الظاهرة وتنبيها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب
مثل ما استحقه اسلافهم ورابعها تسلية النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
وخامسها ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره و
ذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الايات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه
ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار بنبوته وسادسها لما اخبر محمد عليه الصلاة
والسلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي البحث الثاني للمفسرين قولان الاول
ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فراى ما هم عليه
عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا
الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى نسمع كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه فلما دنا من الجبل وقع عليه عمود

من الغمام

من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته
نور ساطع لا يستطيع احد من بني ادم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى يقول له افعل لا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي
اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا
بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم فطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثاني ان هذه الواقعة
كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان ياتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون
اليهم من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا فقام
موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من بينهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد فماذا اقول
لهم فاوحى الله الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا
ونظر كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله
دعوته واعلم انه ليس في الاية ما يدل على ترجيح احد القولين على الاخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل
او غيرهم اما قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر
بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها
كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال الاصل في الجهر
من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت
اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما اكد بالجهرة لئلا يتوهم متوهم ان المراد بالرؤية العلم والتخيل على ما يراه
النائم اما قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة ففيه ابحاث البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو
كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا تنزل بهم العقوبة كما التمسوا البقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله تعالى لن نصبر على
طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في
ايات احدها هذه الاية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت في
انه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ف
قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من سأل
معجزة زائدة فان قلت اليس انه تعالى اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في
نفسه فكذا سؤال الرؤية قلنا الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا تركنا العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية وثالثها قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة
وهي عندهم من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى من يقال
لن نؤمن لك حتى يحيى بدعائك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا
ونكرا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من البقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات
قلنا ولم قلتم انه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة
لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا ممكنا بالاتفاق وهو اما انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة و
اثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين
الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا تركنا العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباقي قلنا انك ما اقمت الدلالة على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان
المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا
سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال الرؤية الجواب في ذلك يحتمل وجوها احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا
في الاخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله وكان طلب الرؤية طلبا
لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل
على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والمتعنت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن
رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال
الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت
وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها
قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه

قال في حق موسى وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون الا عن الموت بل عن الغشي وثانيها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت وثالثها ان ورودها وهم شاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلاثة اوجه احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى وضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني انه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى فلما افاق مع ان لفظ الافاقة لا يستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطا لما بينا اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم فاما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات كقوله اعملوا ال داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الاخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الاخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيمة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الالام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم ثم الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع اجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الاخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون ۝ اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الاية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر الاية يدل على ان الاظلال كان بعد بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام وانزلنا بعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث اليهم السلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سالوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الاية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل من الغمام وانزل من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الاية على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير اما قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه تكليف ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى امرهم بدخول الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القران لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الايتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي قريبة من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون بانه ليس في هذه الاية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى وعلى لسان يوشع زال الاشكال اما قوله تعالى فكلوا منها رغدا فقد مر تفسيره في قصة ادم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان الاول اختلفوا في الباب على وجهين احدهما وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب حطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا

اليها الثاني اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد ان يكون خاضعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها وهو قول القاضي انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطا ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطا عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها قال الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب لا يعرف معناها في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدا محذوف اي مسالتنا حطة او امرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل وكذا ما منك والاصل صبرا على اصبر صبرا وقرا ابن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل والاقرب خلافه لوجهين احدهما ان هذه اللفظة عربية وهم كانوا يتكلمون بالعربية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان قوله حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله تعالى نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما يقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني ههنا قراءات احدها قرا ابو جعفر وابن المنادي بالنون وكسر الفاء وثانيها قرا نافع بالياء وثالثها قرا الباقون من اهل المدينة حكاه عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرا الحسن وقتادة وابو حيوة والجحدري بالياء وقال القفال المعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت فاذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله واخذ الذين ظلموا والمراد من الخطيئة الجنس لان الخطيئة الواحدة لا تعد اما قوله تعالى خطاياكم ففيه قراءات احدها للجحدري خطيئتكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة وثانيها الاعمش خطاياكم بمدة وهمزة والف بعد الهمزة قبل الياء وكسر التاء وثالثها الحسن كذلك الا انه برفع التاء ورابعها الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء وقبل الياء وخامسها ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف وسادسها عن الكسائي بكسر الطاء والتاء والباقون بامالة الياء فقط اما قوله وسنزيد المحسنين فاما ان يكون المراد من المحسن من كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف او من كان محسنا بطاعات اخرى في سائر التكاليف اما على تقدير الاول فالزيادة الموعودة يمكن ان تكون من منافع الدنيا وان تكون من منافع الدين اما الاحتمال الاول وهو ان يكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيد سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون من منافع الاخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا واكثر من ذلك واما ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات اخرى بعد هذه التوبة فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب فاذا اتيتم بعد ذلك بطاعات اخر اعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفي الاية تاويل اخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا في احسانه اي كتبنا تلك الطاعة في حسناته وزدناه فيها فيكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين اما قوله تعالى فبدل ففيه قولان الاول قال ابو مسلم قوله تعالى فبدل يدل على انهم لم يفعلوا ما امروا به لا على انهم اتوا له ببدل والدليل عليه ان تبديل القول قد يستعمل في المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا فيكون المعنى انهم

لما امروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم اتوا ببدل له
لان التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين اخر ويؤكد ذلك قوله تعالى
قولا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في ان ذلك القول والفعل اي شيء كان فروي عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذي امروا ان يدخلوا فيه
سجدا زاحفين على استاههم قائلين حنطة في شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على ادبارهم وقالوا حنطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء
بموسى قالوا ما شاء موسى ان يلعب بنا الا لعب بنا حطة حطة اي شيء حطة اما قوله تعالى الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم
سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم اما قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من
السماء ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز هو
العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله تعالى لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس
معناهما واحد وهو العذاب واما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي
شيء كانت لا دلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة فقال ابن زيد بعث الله
عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر
يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم
المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التاكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد
يكون من الكبائر ولذلك وصف الله تعالى الانبياء بالظلم في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو
لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم اولا ووصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان
ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم الظلم بسبب ذلك التبديل والفسق لانهم كانوا فسقوا قبل ذلك التبديل وعلى
هذا الوجه يزول التكرار النوع الثاني من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا
هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير
الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به
التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم
والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه معنى
الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل
لهم يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا
وقال في سورة الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول
الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمه نعمة نعمة فاللائق بهذا الكلام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله
تعالى واذ قيل لهم ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب
الدخول مقدم على السكون ولا بد منه فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتاخرة السؤال الثالث لم
قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب ههنا الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا
وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة
والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة وفي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن
به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل
قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما
لم يسم فاعله لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال
كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
ثم يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين فالمذنب لا بد ان يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة
عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا
الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب
في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى
هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي
الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو والجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيها دخول الباب

سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين
وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة
فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال الله تعالى في سورة البقرة
فبدل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة
هذه اللفظة في سورة الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق
وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال تعالى فبدل الذين ظلموا منهم
فذكر لفظة منهم في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء
الهادين منهم فهناك ذكر امة عادلة وههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر الكلمة في الاعراف واما في سورة البقرة
فانه لم يذكر في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع
قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه
عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالاخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب
انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله اعلم
قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم
كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على
التخفيف وقراءة ابي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراءة واعلم ان هذا هو الانعام التاسع
من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا
في التيه كما لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام
بالماء في التيه اعظم من الماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه
ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من
اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل **المسئلة الاولى** جمهور المفسرين
اجمعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا
تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وانكر ابو مسلم حمل هذه المعجزة على ايام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته
ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث
والحق انه ليس في الاية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في
البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا لذلك فكما ان المن و
السلوى كانا ينزلان عليهما في كل غداة فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه **المسئلة الثانية** اختلفوا في
العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من اس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان
تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القران ان مقدارها كان مقدارا يصح ان يتوكأ عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا
وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص
متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من اخبار الاحاد فالاولى تركها **المسئلة الثالثة** اللام في الحجر
اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاث اعين لكل سبط
عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثني عشر ميلا وقيل اهبط مع ادم من الجنة فتوارثوه حتى
وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه اذ رموه بالادرة ففر به فقال جبريل يقول الله تعالى ارفع
هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب
حجرا بعينه قال وهذا في اظهر الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة
فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا
فاوحى الله اليه لا تقرع الحجارة وكلمها تطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل راس
الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى **المسئلة الرابعة** الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت
او فان ضربت فقد انفجرت وههنا سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يامر الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب
حتى يستغنى عن تقدير هذا الحذف الجواب لا منع في القدرة ان يامر الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر
الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله

لصار الرسول عاصيا ولأنه لو انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصا كالا معنى له ولأن المروي في الأخبار أن تقديره فضرب
فانفجر كما في قوله تعالى فانفلق من أن المراد فضرب فانفلق السؤال الثاني أنه تعالى ذكرها هنا فانفجرت وفي الأعراف فانبجست
وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا والجواب من ثلاثة أوجه أحدها الفجر الشق في الأصل و
الانفجار والانشقاق ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان
اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام
خروجه وثالثها لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر أي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أي يخرج قليلا
السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فإن
سلم فقد زال السؤال لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن
في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص
وأيضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها
وأنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا إذا وضع في الكوز الفضة فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا
تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية لم
يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما
المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لأفعاله لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين
ضعيفين جدا استقصيناهما إن شاء الله تعالى في تفسير آية السحر وذكرنا وجه ضعفهما وسقوطهما وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك
من فعل الله تعالى فينسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا بأن الموجد
لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي لكونه صادقا السؤال الرابع الماء يقول
إن ذلك الماء كان مكنونا في الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو ابتدأ الجواب أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوي الجسم
العظيم إلا على سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الأخيران فكل واحد منهما محتمل فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله
تعالى اليبوسة من أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض
الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في ميضأة ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى في هذا
المعنى أعظم أم معجزة محمد صلى الله عليه وسلم الجواب كل واحد منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لأن نبوع
الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الأصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى السؤال السادس ما الحكمة في جعل
الماء اثنتي عشرة عينا والجواب أنه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فإنه يقع
بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك إلى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره
والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على
الإعجاز الجواب من وجوه أحدها أن نفس ظهور الماء معجز وثانيها خروج الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم
ورابعها خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا وخامسها انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة التي لا يمكن تحصيلها
إلا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك إلا للحق سبحانه و
تعالى أما قوله تعالى قد علم كل أناس مشربهم فنقول إنما علموا ذلك لأنه أمر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين كيلا يختلفوا
عند الحاجة إلى الماء وأما إضافة المشرب إليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق
الذي يليه صار ذلك كالملك لهم وجاز إضافته إليهم أما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم
أو قال لهم موسى كلوا واشربوا وإنما قال كلوا لوجهين أحدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكأنه قال كلوا من المن والسلوى
الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني أن الأغذية لا تكون إلا بالماء فلما أعطاهم الماء فكأنه تعالى
أعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال قالوا لأن أقل درجات قوله كلوا واشربوا
الإباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وإنه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا
في الأرض مفسدين فالعثي أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حالة فسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه
ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة إليه فكأنه تعالى قال إن وقع التنازع بسبب
ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والله أعلم قوله تعالى **وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا**
ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو
أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من

وكانوا يعتدون

الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا اعلم أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء
تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من
المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندنا أنه ليس الأمر كذلك والدليل عليه أن قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الآية
عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة وإذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك
معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم أنهم إذا
سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم أن سؤال النوع الآخر
من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض الأول أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره والثاني لعلهم
في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيما اعتاده في أصل التربية وإن كان
خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفا الثالث لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الأطعمة التي لا توجد إلا
في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لا نفس تلك الأطعمة الرابع أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم و
قلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء
وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يكون معصية ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى اهبطوا
مصرا فإن لكم ما سألتم كالإجابة لما طلبوه ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء
لا يقال إنهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لأنا نقول هذا
خلاف الظاهر واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه الأول أن قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم كرهوا المن
والسلوى وتلك الكراهة معصية الثاني أن قول موسى عليه السلام أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الإنكار
فدل ذلك على كونه معصية الثالث أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على
ما قلناه والجواب عن الأول أنه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر
ولأن قولهم لن نصبر إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع وعن الثاني أن الاستفهام على
سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الآخرة وعن الثالث قريب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع
به حاضرا متيقنا ومن حيث إنه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه إنه أدنى من حيث لا يتيقن
ومن حيث لا يوصل إليه إلا بالكد فلا يمتنع أن يكون مراده بقوله أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا هذا المعنى أو بعضه
فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا وإذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة و
باءوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و
يقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا
ذلك **المسألة الثانية** قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد أنه واحد في النوع بل أنه واحد في النهج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدته
طعام واحد إذا كان لا يتغير عن نهجه **المسألة الثالثة** القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الأعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة
المعروفة وفومها وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس
أنه الحنطة وعنه أيضا أن الفوم هو الخبز والمروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا أي اختبزوا وهو الفوم وهو
مروي أيضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه الأول أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني أن
المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة أشرف الأطعمة الثالث أن الثوم أوفق
للعدس والبصل من الحنطة **المسألة الرابعة** القراءة المعروفة أتستبدلون الذي هو وفي حرف أبي أتبدلون بإسكان
الباء وعن زهير الفرقبي أدناء بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالأدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه
أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا والأول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذي طلبوه لما
جاز أن يجيبهم إليه لكنه قد أجابهم إليه بقوله اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز
أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام الذي يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها
عند آخرين بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول فالمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير
كد ولا تعب وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الأول أولى فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه
بطباعنا كان تناوله أشق من الذي لا يحصل إلا مع الكد إذا اشتهته طباعنا قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع
الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك **المسألة الخامسة** القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم
الباء القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا

ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله
ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا روى عن ابن مسعود وابي بن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف زيادة
من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية
والربيع واما الذين قرأوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول
التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان كأنه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه
الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز
ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم
والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع
من دخول ارض اخرى والثاني ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم والثالث ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه و
الثالث ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس الرابع انه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال
فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند
زوال العذر وجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة
اما الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة امر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا
من دخول مصر اما الثاني فهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية واما الثالث وهو قوله تعالى ولا ترتدوا
على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن
عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكر ان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني ان تخصيص ذلك
النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه للندب
ولكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا
الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم تبادر الى الفهم ان هذا النهي يرجع الى
ما تعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز
ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس
في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما و
بين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية اولى واما
ان قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التعريف
ايضا ما تقدم بعينه واما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير
بين جميع رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى ورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها
بيان انها موروثة لهم قوله فاخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل ولما ثبت انها
موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لان الارث يفيد الملك المطلق للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان
كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها
فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يدخلوا
الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل اجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين
اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة
تقتضي التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل اما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في
ان الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل لمعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة
اما قوله وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى
لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله
تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا فاما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون فقوله بعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة و
تشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام اخبر عن ضرب
الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله تعالى وباؤا ففيه وجوه احدها
البوء الرجوع فقوله باؤا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء التسوية فقوله باؤا اي استوى

عليهم غضب الله قاله الزجاج وثالثها باؤا اي استحقوا منه قوله تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما
غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم
والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء الثاني
اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم
يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات السؤال الاول ان قوله تعالى يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره
مرة اخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد باياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء السؤال الثاني لم قال بغير
الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين الاول ان الاتيان بالباطل قد يكون لان الآتي به اعتقده حقا لشبهة
وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك
القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه وثانيها ان هذا التكرير لاجل التأكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله
الها آخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله يقتلهم
ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق واما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول
وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجاسرت على
واغتررت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم وتجاوز الحق الى
الباطل واعلم انه لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ اولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه
في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منه من المعاصي التي تخصهم ثم ربع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم
في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات
الله ويقتلون الانبياء بغير حق نكرة معرفة وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا
سواء فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث
كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم
اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۝ واعلم
ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن ابي الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون
بالهمز فيهما وحيث كان وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بياء مضمومة وحذف الهمز
وعن العمري بجعل الهمزة فيهما ياء وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمز فيحتمل وجهين احدهما ان يكون من صبا
يصبو اذا مال الى فاحشة والاخر قلب الهمزة فيقول الصابين والصابون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير
اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام
تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا
على انه سبحانه يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان
الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضي
ان يكون المراد في قوله ان الذين آمنوا غير المراد منه في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فلاجل
هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن اباطيل
اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وابي ذر
الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من آمن
منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمحمد فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين
ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم
اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله و
هو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد
الى الماضي ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل و
هو قول المتكلمين اما قوله تعالى والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل
وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وانما قالت
العرب بالدال للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء

سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة اما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه احدها ان القرية التي كان
نزل بها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم
بعضا وثالثها قال لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران
وامراة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله تعالى والصابئين فهو من صبا اذا خرج من دين الى دين
آخر وكذلك كانت العرب يسمون النبي صلى الله عليه وسلم صابئا لانه عليه الصلاة والسلام صبا عن مذهبهم وصبا اذا خرج والمفسرين في
تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم
قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس مرات وقال ايضا الاديان خمسة منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون
وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم
يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء و
التعظيم والثاني ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض و
الخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب
الى الكسدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا امنوا
بالله فلهم الثواب في الآخرة ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم
ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر
جميع احكام الآخرة فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب اما قوله
تعالى عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل
عندهم اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال
الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا
في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم
في الآخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانه لو جوزوا كونه
منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قيل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون
والنصارى من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا
والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شيء شهيد فهل اختلاف هذه الآيات
بتقديم الصابئين وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلابد
لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم
والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون
ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما
اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون
بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها احدها ما اودع الله العقول من الدلائل
الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل
الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلام لما رجع من
عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة
فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه
فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما
رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علموا موسى عليه السلام مضافا الى سائر الآيات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة
واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه
لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم وثالثها ان لله ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب آدم واشهدهم على انفسهم
والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد هاهنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف البحث الثاني انه قال ميثاقكم
ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منكم
والثاني انه كان شيئا واحدا اخذ من كل واحد منهم كما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لاشبه
ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد والله اعلم قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا

الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه بحثان الاول الواو في قوله تعالى ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما
فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت
ذلك والزمان زمان ومكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل ان الطور كل جبل قال العجاج دانى
جناحيه من الطور تقضي البازي كسر اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف
فيه يقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان ينقله
الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه
وينقله اليهم من المكان البعيد قال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان العسكر فرسخا
في فرسخ فاوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما رأوا ان لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا
يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد واما
الارض فقالوا انها وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل
الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات فوجب ان يكون الله قادرا عليه وتمام تقريرها بين المقدمتين معلوم في كتب الاصول
الرابع قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لجرى مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافي التكليف اجاب القاضي بانه لا يلجئ
لان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز هاهنا ان يزول عنهم الخوف
فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي
هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما يقال اكتب بالقلم ولا قلم واجاب اصحابنا
بان المراد خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله تعالى واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب
وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا لان الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف
يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال اما قوله تعالى لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه اراد فعل الطاعة
من الكل وجوابه ما تقدم واعلم ان المعلوم من قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقلنا خذوا ما اتيناكم بقوة انهم فعلوا
ذلك والا لم يكن ذلك اخذا للميثاق ولا صح قوله من بعد ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام اما قوله تعالى ثم توليتم من بعد
ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوبة ورفع الطور تولوا عن التوراة بامور
كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل به وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله
متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عنه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون
بالمعاصي في عسكرهم ذلك حتى لخسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي
يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان
ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام
من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذكرنا والله اعلم اما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين
ففيه بحثان الاول ذكر القفال في تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين
اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم خرجوا عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال
حتى تابوا الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام
الى اوله اي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى
تبتم البحث الثاني ان لفظة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران من لوازم فضل الله تعالى
فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية و
ذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض فصح ان يقال ذلك كما
يقول القائل وقد سوى بين اولاده في العطية فانتفع بعضهم لولا ان اباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل
اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا قوله تعالى ولقد
علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها
وموعظة للمتقين اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع
الاول وفيه مسائل المسئلة الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود بايلة على ساحل البحر بين
والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل
سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا حياضا

عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال عليهم أمنوا الأبناء وطوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيراً فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا **المسألة الثانية** المقصود من ذكر هذه القصة أمران الأول إظهار معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فإن قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحي الثاني أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالإمهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أهل الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها **المسألة الثالثة** الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك لفظ الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر يحتمل أن يقال إنهم إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وأن يقال إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت فإن قيل لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الإضلال قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الإضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبران أي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد **المسألة الثانية** قوله تعالى كونوا قردة ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله إنما أمرنا لشيء إذا أردناه وكقوله تعالى قالتا أتينا طائعين والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً ولا يمتنع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين إلا أن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفاً لبعض الملائكة أو لغيرهم **المسألة الثالثة** المروي عن مجاهد أنه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفاراً ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حماراً واحتج على امتناعه بأمرين الأول أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت قرداً فهذا يكون إعداماً وإيجاداً لا أنه يكون مسخاً والثاني إن جوزنا ذلك لما أمنا في كل ما نراه قرداً وكلباً أنه كان إنساناً عاقلاً وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات وأجيب عن الأول بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان مهزولاً وبالعكس فالأجزاء متبدلة والإنسان المعين هو الذي كان موجوداً وباقياً في عين الزائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن أو جزءاً في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي يكون جثته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الثاني أن الأمان يحصل بإجماع الأمة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان ما ذكره غير مستبعد جداً لأن الإنسان إذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر إنه حمار وقرد وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور البتة بقي ههنا سؤالان السؤال الأول أنه بعد أن صار قرداً لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل أن القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز أن يقال إن المعنى الذي به يكون الإنسان إنساناً عاقلاً فاهماً كان باقياً إلا أنه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم أنها ما كانت تقدر على النطق والأفعال الإنسانية إلا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الأعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الأصلية بتلك الصورة عدم تألم الإنسان بتلك الصورة الغريبة العرضية السؤال الثاني أولئك القرود بقوا أو أفناهم الله فإن قلنا إنهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا الجواب الكل جائز عقلاً إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا **المسألة الرابعة** قال أهل اللغة الخاسئ الصاغر المبعد المطرود كالكلب إذا دنا من الناس قيل له اخسأ أي تباعد وانطرد صاغراً

فليس هذا الموضع موضعك قال الله تعالى ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير يحتمل صاغراً ذليلاً ممنوعاً عن معاودة النظر لأنه قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير فكأنه قال ردد البصر في السماء ترديد من يطلب فطوراً فإنك وإن أكثرت من ذلك لم تجد فطوراً فيرتد إليك طرفك ذليلاً كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فإنه يرجع خائباً صاغراً مطروداً من حيث كان يقصده من أن يعاوده أما قوله تعالى فجعلناها فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أي شيء يعود على وجوه أحدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الأخفش أي جعلنا القردة نكالاً وثالثها جعلنا قرية أصحاب السبت نكالاً ورابعها جعلنا هذه الأمة نكالاً لأن قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الأمة والجماعة أو نحوها والأقرب هو الوجه الأول لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور فلا وجه لردها إلى غيره وليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الإقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل أيضاً نكل لما فيهما من المنع والحبس ونظيره قوله تعالى إن لدينا أنكالاً وجحيماً وقال الله أشد بأساً وأشد تنكيلاً والمعنى أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أي لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفي لأن ذلك إنما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه وأما نحن فنعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بأنه نكال حتى إذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالاً وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل إلا في الذم العظيم فكأنه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقل مقدار مسخهم وتغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالاً أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه أحدها لما قبلها ومعها وبعدها من الأمم والقرون لأن مسخهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ إليه خبر هذه الواقعة من الآخرين وثانيها أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرى والأمم وثالثها المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن أما قوله تعالى وموعظة للمتقين ففيه وجهان أحدهما أن من عرف الأمر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف إن فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم وإن لم ينزل عاجلاً فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في أول السورة عند قوله هدى للمتقين لأنهم إذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح أن يخصوا به لأنه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني أن يكون معنى قوله وموعظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضاً أي جعلناها نكالاً وليعظ به بعض المتقين بعضاً فتكون الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يتعظون بها وهذا خاص بهم دون غير المتقين والله أعلم قوله تعالى

وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ۝ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ۝ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ۝ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون ۝ قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ۝ وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ۝ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ۝

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلاً في بني إسرائيل قتل قريباً له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك إلى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له فسل لنا ربك حتى يبينه فسأله فأوحى الله إليه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالاً بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت إلا عند إنسان معين ولم يبعها إلا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أن يأخذوا عضواً منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حياً وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قوداً ثم ههنا مسائل **المسألة الأولى** أن الإيلام والذبح حسن وإلا لما أمر الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه وعند المعتزلة أن ذلك إنما يحسن لأجل الأعواض **المسألة الثانية** أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير **المسألة الثالثة** القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم إن هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الأول أن المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن

تقسيمها الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شانها كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اى بقرة شئت فاذا
المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى
قوله اذبحوا اى بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اى بقرة شئتم تكرارا ولكان قوله اذبحوا
بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثانى قوله تعالى اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة
يفيد النفى العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفى ويكفى فى ارتفاع عموم النفى خصوص الثبوت على وجه واحد
فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط اما الاطلاق فى ذبح اى بقرة شاء فذلك لا حاجة اليه فى ارتفاع
ذلك النفى فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله تعالى بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا
فى نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اى فرد كان بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه لا يفيد الا
ما ذكرناه فاذا ثبت انه فى الخبر كذلك وجب ان يكون فى الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اى بقرة كان فانه يخرج
عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت ان لو ثبت ان قوله اذبح بقرة
شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام فى هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل
هو امر بذبح بقرة معينة او غير معينة او هو امر بذبح بقرة اى بقرة شئت فالذين يجوزون تاخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان امرا
بذبح بقرة اى بقرة كانت الا ان القوم لما سالوا تغير التكليف لان الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير فى جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح
فلما عصوا ولم يمتثلوا ورجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم فى المشاهد لان المدبر لولده قد يامره بالسهل اختيارا
فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة فى ان يامره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله تعالى ادع لنا
ربك يبين لنا ما هى وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول منصرف الى ما امروا
بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اى بقرة كانت بل كان المامور به ذبح بقرة معينة الثانى ان الصفات
المذكورة فى الجواب عن السؤال الثانى اما ان يقال انها صفات البقرة التى امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك
السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثانى يقتضى ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة قبل ذلك
لما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى
البقرة ولم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات
لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة فى قوله تعالى بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شئ
آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية
الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شئ جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا
خالفنا هذا الدليل للضرورة فى بعض المواضع فبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير فى قوله ما لونها وما هى لا شك انه عائد الى
البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير فى قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الثالث
انهم لو كانوا ما يلين معاندين لم يكن مقدار ما اخبرهم به موسى مزيلا الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان تكون بقرة صفراء متوسطة فى
السن كاملة فى القوة وهذا القدر موضع لاحتمالات كثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثانى
بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه يامركم ان تذبحوا بقرة اى بقرة كانت وذلك يقتضى العموم وذلك يقتضى
ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا
يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى فى قوله فافعلوا ما تؤمرون وفى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم فى الاتيان
بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح البقرة المعينة الثالث ما روى عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا
لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ورابعها ان الوقت الذى فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها
فلو كان المامور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى ما بينها لكان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول
ما بينا فى اول المسئلة ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المامور به ذبح بقرة اى بقرة كانت وعن الثانى ان
قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا فى اول القصة وانهم كانوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ
محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وعن الثالث ان هذه الرواية
عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان تكون معارضة لكتاب الله وعن الرابع ان تاخير البيان عن وقت الحاجة
انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع والله اعلم واعلم انا اذا فرعنا على القول بان المامور به بقرة اى بقرة كانت
فلا بد وان تكون التكاليف متغايرة فكلفوا فى الاول اى بقرة كانت وثانيا ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا
ذلك كلفوا ان تكون مع ذلك صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث ثم اختلف

القائلون بهذا المذهب منهم من قال فى التكليف الواقع اخيرا يجب ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدم حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة
لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد
تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وبطريقة التشدد عليهم عند تردد الامتثال واذا ثبت ان البيان لا يتاخر فلا بد من كونه
تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جوازه قبل وقت
الفعل ويدل على وقوع النسخ فى شرع موسى عليه السلام وله ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل على حسن التكليف
ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اولا قوله تعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ هزؤا بالضمتين وهزأ
بسكون الزاى نحو كفؤا وكفأ وقرأ حفص هزوا بالضمتين والواو وكذلك كفوا **المسئلة الثانية** قال القفال قوله تعالى اتتخذنا
هزوا استفهام على معنى الانكار والهزو يجوز ان يكون فى معنى المهزو به كما يقال كان هذا فى علم الله اى فى معلومه والله رجاؤنا اى مرجونا
ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزء واهل هزء والهزء نفسه فرط الاستهزاء
المسئلة الثالثة القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين
هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يلاعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم بذبح البقرة وما اعلمهم انهم اذا
ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء ويحتمل انه عليه السلام وان كان قد بين كيفية
الحال الا انهم تعجبوا من القتيل كيف يصير حيا بان يضربوه ببعض اجزاء البقرة فظنوا ان ذلك يجرى مجرى الاستهزاء **المسئلة الرابعة**
قال بعضهم ان اولئك القوم الذين كفروا بقولهم لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا فى قدرة الله تعالى
على احياء الميت فهو كفر وان شكوا فى ان الذى امرهم به موسى عليه السلام هل هو بامر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام
فى الوحى فذلك ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب الكفر بيانه من وجهين الاول ان الملاعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا به
عليه السلام انه يلاعبهم ملاعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثانى ان معنى قوله تعالى اتتخذنا هزوا اى ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ
بنا لا انهم حققوا على موسى الاستهزاء اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه احدها ان الاشتغال بالاستهزاء
لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشئ الذى نسبوه
اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلق اسم السبب
على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء من امر الدين من العقاب الشديد والوعيد
العظيم فانى متى علمت ذلك امتنع اقدامى على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزء قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عن بعض
اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء
من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم سالوا موسى
عن امور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة السؤال الاول ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى فاجاب موسى عليه
السلام بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان فى الآية ابحاثا الاول انا اذا قلنا ان
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبينة التعيين حسن موقع سؤالهم لان
المامور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه فى اصل اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذى
حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار
حيا تعجبوا من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصية لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا فى السؤال
عن وصفها كعصى موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين فى ذلك لان هذه العجيبة ما كانت
لخاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم ارادوا قتل اى بقرة كانت الا ان القاتل
خاف من الفضيحة فالقى شبهة فى الذبح وقال المامور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى
موسى وثالثها ان الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فسالوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات
الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة البحث الثانى ان طلب ما هو طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال
عن الحقيقة فما هى فلا بد وان تكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر
صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال
والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقرة طلب ماهيته وشرح حقيقته بل
كان مقصودهم طلب الصفات التى بسببها تتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجية جوابا عن هذا السؤال البحث الثالث
قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت المسنة فارضا لانها فرضت سنها اى قطعته وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان
النصف قال القاضى اما البكر فقيل انه الصغير وقيل ما لم تلد وقيل انها التى ولدت مرة قال المفضل بن سلمة انه ذكر فى الفارض

انها المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر التي يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاء في اول الليل فكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من اناث بني آدم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قضيت مرة بعد مرة البحث الرابع احتج العلماء بقوله تعالى عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالات الاول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر السؤال الثاني كيف جاز ان يشار بلفظة ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تاويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام اما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تاويلات الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احواله وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة كانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع لونها والفقوع اشد ما يكون من الصفرة يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قاني واخضر ناضر وههنا سؤالات الاول فاقع ههنا ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني فهلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب فاذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تعالى تسر الناظرين فالمعنى هذه البقرة بحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك والله اعلم فاما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث بامرها مرادة لله تعالى بان عند المعتزلة ان الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة اما على قول اصحابنا بانه تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة **المسئلة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه تقتضي الحدوث والثاني وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء ازليا ان لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه وتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابه اما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها انا وان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي لها وثالثها وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث ورابعها انا بمشيئة الله للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لا ذلول تثير الارض وقوله لا ذلول صفة للبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي و الثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص اما قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه احدها من العيوب مطلقا وثانيها من اثار العمل المذكور وثالثها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز

السلم

استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة انما نعلمه من طريق الظاهر قوله تعالى لا شية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها وروي انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر الله تعالى بانهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهر حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا ابحاث الاول ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الاية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل ينافي اثبات وقوع الفعل فلو كان للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الاية وههنا ابحاث البحث الاول روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثاني روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر قال قلت فالاية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت ظاهر الاية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزي عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلنا حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي البحث الثالث اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن اخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المامور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من جهة الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثالث وهو خوف الفضيحة فذلك لا يدفع التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزم تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل البحث الرابع احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الاية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم المتثاقل فيه والمتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي انا كان الغرض من المامور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس من المضار واجب فلما كان الصلاح ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر للوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب ايضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب اخر سوى الامر في ذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهو ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور به علمنا ان منشا ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم البحث الخامس احتج بان الامر يفيد الفور بهذه الاية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المامور عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور اما قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح اما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يكون بضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا النظم ولكن النظم الاخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع اما قوله تعالى فادارءتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزاحمه وثانيها انكرتم بنفي كل واحد منكم القتل عن

نفسه ويضيفه الى غيره وثانيها التدافع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءة عنه قال القفال والكناية في فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر اما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل **المسألة الاولى** قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه **المسألة الثانية** يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه **المسألة الثالثة** تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام منه ان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم **المسألة الرابعة** دلت الآية على ان يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل **المسألة الاولى** الروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب فذلك يدل على ان قوله اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة **المسألة الثانية** الهاء في قوله تعالى فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون **المسألة الثالثة** يجوز ان يكون الله تعالى انما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجب على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان الملحد ان يوهم ان موسى عليه السلام انما احياه بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذ كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على ان معلوم الانبياء انما يكون من عند الله لا بتمويه العباد وايضا فتقديم القربان على طلب الاحياء وحصول الغرض بسبب القربان مما يعظم امر القربان السؤال الثاني هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكر فيها فوائد احدها التقرب بالقربان الذي كانت العادة به جارية ولان هذا القربان كان عندهم من اعظم القرابين لما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضرب القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة اي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه فان كان ذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يقال له الغضروف وهو اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه **المسألة الخامسة** في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسألتان **المسألة الاولى** فعلى الآية وجهان احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني انه احتج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج امو على المشركين او على غيرهم لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تعالى تقدم منه ذكر الامر بالضرب وانه احياء ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكانه قال دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبني اسرائيل ان احياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا يؤمنون بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحيا الله تعالى لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كالذي احياه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة

المسألة الثانية من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى نص على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله تعالى ويريكم آياته فلقائل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة اما قوله تعالى لعلكم تعقلون ففيه ابحاث الاول ان كلمة لعل قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان جملة احكام هذه الآية ان القاتل هل يرث ام لا لانه روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له هل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم الميراث لكان قتله ان يعد ذلك في جملة احكام القرآن اذ كان لا مجملا ولا مفصلا ولما كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رضي الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا يرثه لا من ديته ولا من سائر امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقول عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه اسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا اما اذا لم نخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب واحتج ابو بكر الرازي ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله اعلم قوله تعالى **ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون** ۝ اعلم ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل **المسألة الاولى** الشيء الذي من شأنه باصل ذاته ان يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه ان يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيها بالحجر فقيل في القلب غلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم **المسألة الثانية** قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله تعالى قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت اوائلكم والامور التي جرت عليكم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا اولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم فعلهم **المسألة الثالثة** قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعند ذلك قال الله تعالى واصفا لهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم اي صارت قلوبهم بعد ظهور هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه السلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في اخبارهم في التيه

لمن نظر فيها قوله تعالى او اشد قسوة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** كلمة او للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من
وجوه احدها انها بمعنى الواو كقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون وكقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن والمعنى وآبائهن
وكقوله ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا
او نذرا وثانيها انه تعالى اراد ان يبهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك اذا اراد ان لا يبينه
لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة ورابعها ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم
قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى اي في نظركم واعتقادكم وخامسها
ان كلمة او بمعنى بل وانشد **شعر** فوالله ما ادري اسلمى تغولت ∴ ام النوم ام كل الي حبيب ∴ اي اراد بل كل وسادسها
اي على معنى قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامه لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي
غيرهما وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل بأي هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي ايهما جالست كنت
مصيبا ايضا **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه واما على او هي في انفسها اشد قسوة **المسئلة الثالثة** انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه احدها ان الحجارة لو كانت
لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وثانيها ان الحجارة
ليس فيها امتناع مما يحدث فيها من امر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا
من احوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان الحيوانات من غير بني
آدم امم سخر كل واحد منها لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع
بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه **المسئلة
الرابعة** قال القاضي كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه السلام
خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على
ان ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر كانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام
قد تكرر تقريرا وتزييفا مرارا واطوارا **المسئلة الخامسة** انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه آخر وهو
ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير
المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم ثم انه فضل الحجارة على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل فيها ثلاثة انواع
من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع فاولها قوله تعالى وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرئ ان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وان كل لما جميع **المسئلة الثانية** التفجر
التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر اي يتفجر وان من الحجارة لما
يتشقق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يكون منه الانهار قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع في باطن الارض فان
كان ظاهر الارض رخوا انفشت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل تواليها
بسوابقها حتى يكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتوالي مددها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله
تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء اي ان من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اي ان الحجارة
قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار
وقد تقل وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله تعالى يشقق
اي يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر اي يتذكر وقوله يا ايها المزمل يا ايها المدثر وثالثها قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية
الله اعلم ان فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال
ذكروا في هذه الآية وجوها احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله تعالى وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز
عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة واقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين
الا ان هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة رجع الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الاول
ان قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب ان يكون
في قوله تعالى وان منها لما يهبط ان يكون راجعا اليها الثاني ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط اولى من تأويل
الخشية وثانيها قول جميع المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك
جبل موسى حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لان الله تعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى

قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل الذي
وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل
والفهم لصار كذلك وروي ان حنين الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما اتاه الوحي في اول
المبعث وانصرف صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في
بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل
ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم وثالثها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة
وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التأويل الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه
فينزل الى السفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اي ذلك
الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشيا لله وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض فاقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان والسقوط ما
لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول الشاعر ❁ بخيل تضل البلق في حجراته ❁ ترى الاكم فيه سجدا للحوافر ❁ وقول
جرير ❁ لما اتى خبر الزبير تضعضعت ❁ سور المدينة والجبال الخشع ❁ فجعل الاول ما ظهر في الاكم من آثار الحوافر مع عدم امتناعها
من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول
اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض الاية
وقوله تعالى والنجم والشجر يسجدان الوجه الثاني في التأويل ان قوله تعالى من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وينشق ويتزايل بعضه عن
بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له بالدعاء والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط
الاحجار في الزلازل الشديدة ان تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط
فكلمة من لابتداء الغاية فهو له من خشية الله في القلوب الوجه الثالث ما ذكره الجبائي وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط
من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله اي بخشية الله اي ينزل بالتخويف للعباد او بما يوجب
الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التأويل ترك الظاهر من غير ضرورة
لان البرد لا يوصف بانه حجر وان اشتد عند النزول فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما
تعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى
وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف ليتزجروا فان قيل هل يصح ان يوصف الله بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح
لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى لا تأخذه
سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم قوله تعالى **افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم
يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون** ۝ اعلم انه سبحانه وتعالى ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى ههنا ثم من ههنا شرح قبائح
افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله ان فيما ذكر الله تعالى في هذه السورة من اقاصيص بني
اسرائيل وجوها من المقصود احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن الا بالوحي
ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد من غير تفاوت
اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها الا من الوحي واما العرب فلما يشاهدون من اهل الكتاب يصدقون محمدا في هذه الاخبار وثانيها
تعديد النعم على بني اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين
ونصرة اياهم انبياء وملوكا وتمكينه لهم في الارض وتفريقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال
التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر الى الله جهرة ثم اخراجه لهم في التيه من
الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة وثالثها
اخبار النبي عليه الصلاة والسلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه
احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك
على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول
وفسقوا ثم سألوا الثوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا
وينقادوا لما يأتي به حتى رفع الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم امروا بقتل البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا
هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي
اعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعاملون به محمدا عليه الصلاة والسلام اي فلا يهمنك ايها النبي والمؤمنون
ما ترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب

عليهم كما نزل باسلافهم ومن تلك الوقايع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد
من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه عليه الصلاة والسلام كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق بقبولهم الايمان منه
وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه اخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية
لرسوله فيما يظهر من اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال افتطمعون ان يؤمنوا لكم وههنا مسائل المسألة الاولى
في قوله تعالى افتطمعون وجهان الاول وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود
بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة روي انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله
وكذبوه فانزل الله هذه الآية الثاني وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه عليه
الصلاة والسلام وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في الصحابة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح
ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسألة
الثانية المراد من قوله ان يؤمنوا هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام الذين يصح فيهم الطمع في ان يؤمنوا
وخلافه لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع المسألة الثالثة ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون
ان يؤمنوا لكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية
على يديه وظهور انواع العذاب على المتمردين الثاني افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله
الثالث افتطمعون ان يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف يجوز وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه
ثم يعاندونه المسألة الرابعة لقائل ان يقول القوم يكلفون بان يؤمنوا لله فما الفائدة في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم الجواب انه اراد
لهم بما دعوا اليه ولو كان الايمان لله كما قال تعالى فآمن له لوط لما اقر بنبوته وتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل
تشددكم في دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة اما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم من قال المراد
بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات
ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا اقرب لان الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع الى
ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد
عليه الصلاة والسلام قوله تعالى الذين يسمعون كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة ان يقال انه
سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه اما قوله تعالى ثم يحرفونه ففيه مسائل المسألة الاولى قال القفال التحريف التغيير
والتبديل واصله من الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال
قلم محرف اذا كان راسه قط مائلا غير مستقيم المسألة الثانية قال القاضي ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل
التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين
لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل ذلك كما روي عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك
فيجب ان يحمل على تغيير تأويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما
قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان
يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد
يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن
ان يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها المسألة الثالثة اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن
موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله
حين كلم موسى بالطور وما امر به ونهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم
لا تفعلوا فلا بأس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه
الصلاة والسلام وذلك اما انهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل
على انهم اي شيء حرفوا المسألة الرابعة لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين
فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه بان قال يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون
دينهم ويتعلمونه من قوم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا
ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره المسألة
الخامسة اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قائلون ايئسهم الله من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال جماعة لم
يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد وهو كما لا نطمع عبدنا

وعدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل ان يقول ان قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم
استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة فايمان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الحجة
المذكورة للجبر على ما تقدم اما قوله تعالى من بعد ما عقلوه فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ما خالفوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك
بالعمد فلاجل ذلك ان يحمل الكلام على انهم العلماء منهم فعلوا ذلك بضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا
به ثمنا قليلا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان
جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل وان كثر العدد قوله تعالى عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول
من بعد ما عقلوا مراد الله منه تأولوه تأويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله تعالى الثاني انهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا ان التأويل الفاسد
يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجراءتهم اعظم ولما كان المقصود من
ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى بقي في الآية مسألتان المسألة الاولى
قال القاضي قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير
حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول وللمؤمنين لان على هذا القول امرهم في الايمان موقوف
على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم من وجه آخر هو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون
صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعظموا ولا يعلموا الا بتغيير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم
ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة المسألة الثانية قال ابو بكر الرازي تدل الآية على ان العالم
المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم
الحق بعد العلم به قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم
ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون ۞ اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ۞
هذا هو النوع الثاني من افعال قبائح اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروي عن ابن عباس انه منافقي اهل الكتاب
كانوا اذا لقوا اصحاب محمد عليه الصلاة والسلام قالوا آمنا بالذي آمنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته
وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابكم من نعته وصفته ليحاجوكم
به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان
بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد واصحابه قال القفال قوله تعالى فتح الله عليكم مأخوذ من قولهم قد فتح الله على فلان في
علم كذا اي رزق ذلك وسهل عليه طلبه اما قوله تعالى عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم به وقولهم هو في كتابكم
هذا لا محالة عند الله الا ترى انك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم لان
المحاجة فيما الزم الله تعالى من اتباع الرسل يصح ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد ويحاجوكم يوم القيامة
وعند المسائلة فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلائق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت
على الانكار وكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة ورابعها قال القاضي ابو بكر ان الجمع بالنبي
قد يحتج ويكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بغلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر
خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجته في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج
به على وجه الديانة والنصيحة لان من تذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد اوجبت عليك عند الله واقمت عليك الحجة
بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخائب وخامسها قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي
وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله تعالى ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل
في حكم الله ولهذا تأول بعض العلماء قوله تعالى فاذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه ان
القاذف اذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان عند نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون ففيه وجوه احدها انه
يرجع الى المؤمنين فكانه تعالى قال افلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم ان لا مطمع لكم في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه
راجع اليهم فكان عند الخلاء بعضهم لبعض قالوا اتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا
يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله تعالى اولا يعلمون ان الله يعلم
ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه تعالى يعلم السر والعلانية
فخوفهم الله به الثاني انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم
وانهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا
بكتمان دلائل نبوة محمد والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانهم لا يكاد يقال على طريق الزجر ولا يعلم

كتب وكتبا الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون ان
يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه
عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه الجهة اعجب قال القاضي الاية تدل على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد
فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين
وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا
بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين
لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما ووزرا والله اعلم قوله تعالى
**ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون ⊛ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا
من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ⊛**
اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة الضالة
والمضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة
الرابعة هم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول
ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب اخر ومن تامل
ما ذكر الله تعالى في هذه الاية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال
الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الامي فقال بعضهم
هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا
مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه الصلاة والسلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله
لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك **المسئلة الثانية** الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما تخيله
الانسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه ومنه قوله تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان
الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني الا ما هم عليه من امانيهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء
يشفعون لهم وما تمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها الا اماني الا اكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم
فقبلوها على التقليد قال اعرابي لابن دأب في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الا اماني اي الا ما يقرؤن
من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحزر ما يتمناه وكذلك
المختلق والقارئ يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال الله تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال
امانيهم قل هاتوا برهانكم وقال وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان
هم الا يظنون بمعنى يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى كقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان
حمله على القراءة اليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما
يتلى عليهم فيسمعونه بقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب
او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا **المسئلة الثالثة** قوله تعالى الا اماني من الاستثناء المنقطع قال
النابغة ⊛ حلفت يمينا غير ذي مثنوية ⊛ ولا علم الا حسن ظن بغائب ⊛ وقرئ الا اماني بالتخفيف قوله تعالى وان هم
الا يظنون كالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والفكر لامور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا و
لقائل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار فاذا حملناه على التلاوة عليه يحسن معناه فكانه تعالى
قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم فيسمعونه والا بان يذكر لهم تاويله كما اراد فيظنونه وبين تعالى ان هذه
الطريقة لا توصل الى الحق وفي الاية مسائل احدها ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها
بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا وثالثها ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال
المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ورابعها ان الا بالظن في اصول الدين غير جائز والله اعلم
اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد
اهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال
القاضي ويل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب
العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك ففائدة قوله بايديهم

انه لم يقع منهم على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته
بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكتسب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم
عدلوا عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف
بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه حب المال والجاه ممهد
طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والاخر
اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة على سبيل اسناده الى المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة
الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله تعالى ليشتروا
به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل لا يجوز ان يرضى بالوزر القليل في الاخرة
لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم
ما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو محرم لانهم الذين كانوا يعطون من المال
كان على محبة ورضاء ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم
بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد
العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله تعالى مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف
فقط او المراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان
الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل
فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده واولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها
لو كانت خلقا لله لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان
ذلك الفعل الى الخالق اولى من انتسابه الى الكاسب فكان اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان
يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة
لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهي ايضا يكون كذلك والله اعلم قوله تعالى **وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة
قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون ⊛** اعلم ان
هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة
اما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على قول
المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب
مدة ثم في زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث لم توجد الدلالة
السمعية لم يجز الجزم بذلك وهاهنا مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظ الايام لا
يضاف الا الى العشرة فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا يشكل بقوله
تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال
القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل
الحقيقة فله وجه ومن يقول احمله على الاكثر فله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه
له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة
ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة فالله تعالى يعذب مكان كل الف سنة يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى
يعذبنا سبعة ايام وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانه ليس بين كون الدنيا سبعة الاف سنة وبين كون العذاب سبعة ايام
مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا
فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة او
العفو فان قيل اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على المعصية
قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعم فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا
الوجه الثاني يروى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام
عليه ايضا كالكلام على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة والله
اعلم **المسئلة الثانية** ذهب الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم
دعي الصلاة ايام اقرائك فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم

المسألة الثالثة ذكرههنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران الا اياما معدودات وللسائل ان يقول لم
كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ان الاسم وان كان مذكرا
فالاصل في صفة الجمع التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء
يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا
نحو حمام وحمامات وجمل سطر وسطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى في ايام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو
قوله في اياما معدودة وفي آل عمران بما هو الفرع قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
ففيه مسائل المسألة الاولى العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد
من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر والعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه المسألة الثانية قال صاحب الكشاف فلن يخلف
متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده المسألة الثالثة قوله تعالى اتخذتم ليس باستفهام بل هو
انكار لانه لا يجوز ان يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى
معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب انه لا يجوز الجزم بهذا التقدير المسألة الرابعة قوله تعالى فلن يخلف الله
عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت
المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه والكذب
يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر
يدل على انه نفي لما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف
في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب المسألة الخامسة قال الجبائي دلت الآية
على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار وبعد التعذيب لانه لو وعدهم
بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان
بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته
في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذ كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا
الوجه في نهاية الضعف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكبائر من النار قوله لو وعده بذلك لما انكر على اليهود
قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى لما انكر على اليهود قولهم ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين شرعا ان ذلك
غير لازم من وجوه احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قالوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات يدل
على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا انه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها ان المرجئة يقطعون
في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لاجرم انكر
الله عليهم ذلك وثالثها انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافرين دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام انه
يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار بيانه انه فرق بين ان يقال انه اخبر انه لا يخرجهم من النار والاول
لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى لانه سيفعله يوم القيمة وانما رد على اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان
يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت انه لا
يخرج عصاة هذه الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم
محض فان العقاب حق الله تعالى فله ان يتفضل على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا
الاستدلال ضعيف اما قوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا
كان لا طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت انه اذا لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون
معلوما لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد احدها انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير
دليل باطل وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي وثالثها ان منكري
القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله
تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن
المستند الى القياس او الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم قوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قال صاحب الكشاف بلى اثبات
لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها

يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم
آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء فذلك ههنا ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيط يستر المحاط به و
الكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة والثاني ان الكبيرة اذا
احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان
من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
الآية واردة في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات الوعيد
لاصحاب الكبائر واعلم ان هذه المسألة من معظمات المسائل فلنذكرها ههنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر
فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول
بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع
بانه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في حق كل احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا
عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا
البحث على مسئلتين احداهما في القطع بالوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا المسألة الاولى
في الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات
الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها ورد بصيغة من في معرض الشرط وبعضها ورد بصيغة الجمع اما النوع الاول
فآيات احدها قوله تعالى في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من
ترك الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزناء وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل
العقاب في ذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون
المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك
الحدود واوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكرا لربوبيته ومكذبا
لرسله وشرائعه فترغيبه في الطاعة فيها اخص بمن هو اقرب الى الطاعة وهو المؤمن فمتى كان المؤمن مرادا باول الآية فكذلك
باخرها الثاني انه قال تلك حدود الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد فاقتضى سياق
الآية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان ينضم الى ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد
في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المؤمن مراد لها كالكافر بطل قول من يخصها
بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدك فانه يكون ذلك متناولا
لجميع عبيدك واذا ثبت ذلك اختص هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا الامر وان كان كما
ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدي جميع الحدود احدها انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله
تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية
عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن مزجورا بها وثالثها انا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان احدا من
المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يتمكن احد من ان يعتقد في حالة واحدة
مذهب المثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعص الله بجميع المعاصي وثانيها قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وثالثها
قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ورابعها قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وسادسها قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له نار جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات
فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من اهل الثواب وسابعها قوله تعالى
وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلوة داخلا تحت الوعيد وثامنها قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ضعفين بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب من
الفساق وآمن من الكفار وتاسعها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل
على ان المعاصي كلها متوعد عليها وعاشرها قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى والحادي عشر
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق الثاني عشر قوله تعالى بلى من كسب سيئة و
احاطت به خطيئته فحكى في اول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ان الله

كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها
على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه احدها انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة
للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك
لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على
انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان تكون
موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الا
بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال والنساء فاذا قال اردت الرجال
يقال له العرب اردت او العجم فاذا قال اردت العرب يقال له اردت ربيعة ام مضر وهلم جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما
علمنا بالضرورة ان من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه
استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث
يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب وهو الاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله
جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بين
الكلامين معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء
في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره من الالفاظ فثبت بما
ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك يدل على ان من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل قوله انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك
بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم النوع الثاني من دلائل المعتزلة
التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات احدها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم واعلم ان القاضي والجبائي وابا
الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه احدها ان
الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة
ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم
آخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال لابي بكر لما هم بقتال مانعي
الزكاة اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل
ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها
وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ
مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما
حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل
لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل وثالثها ان الالف واللام اذا
دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه
بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب واما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان
يبقى مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون
الالف واللام لانه لو قال رأيت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما
هي الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم وخامسها الجمع المعرف في كثرة اقتضاء الكثرة فوق
المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال
ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعرف اما الكل واما ما دونه والثاني
باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمنا ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا
للكل والله اعلم اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من جهة اخرى وهي ان ترتب
الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته
وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي
يدل عليه وجهان احدهما انها تجاب بالفاء كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقول الذي يلقاني فله

درهم الثاني يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله
ان المصدقين بمعنى ان الذين اصدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله ان الفجار لفي جحيم معناه ان
الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم الآية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرف بالالف واللام وثالثها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ورابعها قوله تعالى ولو يؤاخذ
الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق ان لو
حصل عقابهم في ذلك اليوم النوع الثالث من العمومات صيغة العموم الجمع المقرونة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين
الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وثالثها
الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين
كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين يكنزون الذهب و
الفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد و
العذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله و
ايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فوعد على منع الزكاة
النوع الخامس من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه
النوع السادس يدل على انه سبحانه لا بد ان يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول
لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله بالوعيد والاستدلال بالآية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر
تقدم الوعيد اي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه والثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد ان
يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن اما عمومات الاخبار فكثيرة النوع الاول المذكور بصيغة من احدها
روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن قام
مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيمة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه على ذلك وثانيها
قال عليه الصلاة والسلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وغيره في
هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد قال عليه الصلاة والسلام من ظلم من الارض شبرا طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين ورابعها
عن انس قال عليه الصلاة والسلام المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذي
نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم
على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلاثة
دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين
من مات عاصيا مانعا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه وسادسها عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل
الله طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة فالخلاص من النار لا يكون الا
بالعمل وسابعها عن ابن عمر قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة
وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وثامنها عن ام
سلمة قال عليه السلام انما انا بشر ولعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة
من النار وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال عليه الصلاة والسلام من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه
بشيء يعذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمر قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة من حافظ عليها كان له نورا وبرهانا
ونجاة يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة ولا نور وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف
وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب الوعيد الابد الحادي عشر عن ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام من لقي الله
مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام
من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجاء بها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه
فهو متردي في نار جهنم خالدا فيها ابدا الثالث عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة
ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا يعني المسبل المتكبر
الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود هذا في الفاسق نص في الباب
الرابع عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا

لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك انه في النار لان المكلف لا بد وان يكون في الجنة او في النار الخامس
عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيمة السادس عشر عن ابن مسعود قال عليه الصلاة
والسلام من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد
الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر الاية وهذا نص في الوعيد ونص في الاية واردة في الفساق كورودها في الكفار السابع
عشر عن ابي امامة قال قال عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرء مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة
واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن
عباس فاتاه رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه
حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الانك ومن تحلم في المنام ما لم ير كلف
ان يعقد بين شعيرتين التاسع عشر عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية
يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضاء من كان
قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار والحادي والعشرون قال عليه السلام من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام
الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكرة قال عليه الصلاة والسلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان ذنب قتل الكفار هكذا
فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام من لبس الحرير
في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ
الاعين النوع الثاني من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال قال رسول الله عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة
من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثاني ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد
نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير
فخور الثالث ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ بك من
القطيعة قال نعم اما ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت نعم قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا
ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم
وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير للاية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها
اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه العقوبة
في الدنيا مع ما يدخر في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل قال قال عليه الصلاة والسلام لبعض الحاضرين ما حق
الله على العباد قال الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قال الله ورسوله
اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابي
بكرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار السادس
عن ام سلمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يشرب في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم السابع عن ابي
سعيد الخدري قال قال رسول الله عليه الصلاة والسلام والذي نفسي بيده لا يبغض اهل البيت رجل الا ادخله النار واذا استحقوا
النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى الثامن في حديث ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر
الى ان كنا بوادي القرى فبينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه
نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او شراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام شراك من نار او
شراكين من النار التاسع عن ابي بردة عن ابي موسى قال قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم
ومصدق السحر العاشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا جمع الله له يوم القيمة يحمى
عليه صفائح من نار جهنم تكوى بها جبهته وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القران والاخبار واجاب اصحابنا عنها من وجوه اولها انا لا نسلم ان صيغة
من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور الاول انه يصح
ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين يقال كل من دخل داري اكرمته ويقال كل الناس كذا وبعض الناس كذا
ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في
لفظة الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني ان الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق

والاخرى البعض فان اكثر عمومات القران مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك
بين العموم والخصوص وهو ان يحمل على ارادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيدها الثالث وهو ان هذه الصيغ لو
افادة العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها
علمنا انها لا تفيد معنى العموم لكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون
عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية
وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من
اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في
الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن نعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ
لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل
الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا
انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد امن فعلمنا انه لا بد من احد الامرين اما لان هذه الصيغة ليست كانوا يعلمون لاجلها
ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وايا ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو
مخصصة لها والرجحان معنا لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة
سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد
ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد الثاني انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه وكان ترجيح
عمومات الوعد اولى الثالث وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم يوجد المعارض
ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا يكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك
ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها
العموم لا يكون قويا والله اعلم اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة
بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها ولهذا يفيد القطع بغفران
كل الذنوب الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي رايته
حال اشتغاله بالاكل فكذا هنا وجب ان يغفر لهم الله تعالى حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم
فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الاية ان لا يغفر للكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا انه ترك العمل به
هناك فبقي معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصليها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي الخامس
قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا
في ضلال كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الاية خاصة في الكفار لانه تعالى يقول قبله وللذين
كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ويدل على انها مخصوصة في
بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية
على الكفار لا يمنع من عمومها ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما
نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء السادس قوله تعالى وهل نجازي الا
الكفور وهذا بناء على المبالغة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم
قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار والثامن انه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة
اصناف السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشئمة بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشئمة في النار
ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون التاسع ان اصحاب الكبيرة لا يخزى وكل من
ادخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار لانه مؤمن وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة
مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا
ان المؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وثانيها قوله ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين وثالثها قوله ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى

قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه الغاصب والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين تعالى انه استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من دخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار العاشر العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالع تلك الرسالة والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من الايات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في التعيين فقد احتجوا من القران بايات الحجة الاولى الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال له عفا اذا كان له ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى لانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لا ستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير اي ما يعجل الله تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة بذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير اي لو شاء اهلاكهن اهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب والجواب ان العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك يجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء والمراد منه التاخير بل الازالة وكذا قوله تعالى وان تعفوا اقرب وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الايات الدالة على كونه رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو زائد من حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا وتكليفا لا يقال في المعطي انه اعطى الاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان اذا ضم الى ماله من المملكة مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا اما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان تكون رحمة لانه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر ظالم رحيما علينا لاجل انه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز ان تكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولانه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة

قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال بالاخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه انه لا يغفره تفضلا لانه يغفره استحقاقا كما دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي يتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونهما مرادين بالاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما لا يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق فلا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لان المعلق على المشيئة فلا يجوز ان يكون المغفرة المذكورة في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغائر واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول ذلك ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر كلها للكل احد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاط العقاب ولا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيدا للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الاية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فيحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتخويف كل واحد من هؤلاء ان يعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الاية فالجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها في كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية فوجب تحقق الغفران وثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم واما قوله ايات الوعيد اخص من هذه الاية قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل لان ترجيح ايات العفو اولى لكثرة ما جاء في القران والاخبار من الترغيب في العفو الحجة الخامسة ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القران ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقف والترجيح معنا لوجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه وثانيها ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فوجب بحكم هذه الاية ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فبقي معمولا به في الباقي وثالثها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجحة عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية الوعد في سورة النساء والذين امنوا

وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا وقوله وعد الله
حقا إنما ذكر للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا أما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فهو في حق الكفار ولأن قوله ما
يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب
إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة وصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر
غفر الله له ولم يقل ومن يكسب إثما فإنه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فإنما يكسبه على نفسه فدل هذا على أن جانب الحسنة راجح و
نظيره قوله تعالى إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ولم يقل وإن أسأتم فلها فكأنه تعالى قال أظهر إحسانا قال بأن أعاده مرتين
وستر عليه إساءته بأن لم يذكره إلا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنة راجحة وسادسها أنا قد دللنا على أن قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء لا يفيد إلا العفو عن صاحب الكبيرة ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والإعادة لا
تحسن إلا للتأكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على أن عناية
الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم وسابعها أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى
أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقبح في العرف
فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد وثامنها أن القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وأن له المغفرة
المغفرة وأنه تعالى رحيم كريم وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر
وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد
على جانب الوعيد وتاسعها أن هذا الإنسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر
الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلو رجح السيد
تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذيا فكذا ههنا فلما لم يجز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد
وعاشرها قال يحيى بن معاذ الرازي إلهي إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة لما كان
الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي وإلا فالكفر أعظم من الإيمان
فإن لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن الحادي عشر أنا قد بينا بالدليل أن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية أما لو خصصنا عمومات الوعيد
بمن يستحلها لم يلزم منه إلا تخصيص العموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل فإن قيل ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه أولها هو
أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وأنهم أهل الخزي وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب وإذا
كان مستحقا للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد أما بيان
أنه يلعن فالقرآن والإجماع أما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله ألا لعنة الله على الظالمين
وأما الإجماع فظاهر وأما أنه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله وأما أنه يحد على سبيل العذاب في الزاني فلقوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وأما أنهم أهل الخزي فلقوله
تعالى في قطاع الطريق إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله إلى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وإذا
ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لها دائما ومتى استحقها
دائما امتنع أن يبقى مستحقا للثواب لأن الثواب والعقاب يتنافيان فالجمع بين استحقاقيهما محال وإذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت
أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد وثانيها أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها أن
الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة إلى الزجر أشد فكان جانب الزجر أولى قلنا الجواب عن الأول من وجوه الأول كما وجدت
آيات دالة على أنهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضا وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون في الدنيا
بسبب إيمانهم قال الله تعالى وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد في
الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على
أنهم يعظمون بسبب إيمانهم في الدنيا الثاني فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد
في النكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس الثالث أنا أجمعنا على أن
السارق وإن تاب لا بد أن تقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا فثبت أن قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضا
أن يكون مشروطا بعدم العفو الرابع أن الجزاء ما يجزي ويكفي وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة وإلا
قدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا فثبت أن هذا ينافي العذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول
الآيات الدالة على الوعد والوعيد موجودات فلا بد من التوفيق بينهما فإما أن نقول العبد يصل إليه الثواب ثم ينقل إلى دار

العقاب

العقاب وهو قول باطل بإجماع الأمة أو يقال العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويبقى هناك أبد الآباد وهو
المطلوب أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لأن قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر فقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل
كان قولنا بيانا في الخاص والله أعلم الحجة السادسة أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب فذلك
يدل على مذهبنا في هذه المسألة الحجة السابعة قوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسألة فإن قيل هذه الآية
إن دلت فإنما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولونه وما تقولون
لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين أحدهما
أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنيبوا
إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب والإنابة هو التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه الجواب عن الأول أن قوله يغفر
الذنوب جميعا وعد منه بأنه تعالى سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل في المستقبل ذلك فإنا نقطع بأنه تعالى سيخرج
المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد
التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة
بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الأول أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالإنسان كونها
كبيرة فكذلك شرط هذه الإحاطة عدم العفو لأنه لو تحقق العفو لما تحققت إحاطة السيئة بالإنسان فإذن لا يثبت كون
السيئة محيطة بالإنسان إذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسألة وتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو
باطل الثاني أنا لا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بأن تكون ظاهرة وباطنة موصوفا بالمعصية فهذا إنما يتحقق
في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فأما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا
لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فههنا لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد ولا شك أن تفسير الإحاطة بما ذكرناه أولى لأن الجسم إذا ما بقي
بعض أجزائه خاليا دون بعض لا يقال إنه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد إلا إذا كان كافرا إذا ثبت
هذا فقوله فأولئك أصحاب النار ليسوا إلا هم فذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار الثالث أن قوله تعالى فأولئك أصحاب
النار يقتضي كونهم في النار في الحال فذلك باطل فوجب حمله على أنهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع أنه تعالى هل
يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسألة ولنختم الكلام في هذه الآية بفائدة فقهية وهي أن الشرط ههنا أمران أحدهما اكتساب السيئة
والثاني إحاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المتعلق على وجود الشرطين لا ينزل عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين
على شرطين في طلاق وإعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم قوله تعالى **والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك
أصحاب الجنة هم فيها خالدون** ۝ اعلم أنه سبحانه ما ذكر في القرآن آية في الوعيد إلا ذكر بجنبها آية في الوعد وذلك لفوائد أحدها
ليظهر بذلك عدله سبحانه لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على الإيمان الدائم و
ثانيها أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال
لا يحصل إلا بهذا الطريق وثالثها أنه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل **المسألة
الأولى** العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان لأنه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان
ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكرارا أجاب القاضي بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة إلا أن قوله آمن لا يفيد إلا أنه فعل
فعلا واحدا من أفعال الإيمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب أن فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان
مضى والإيمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الأعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل الأعمال منه والله أعلم **المسألة الثانية**
هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لأنا نتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالأعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب
عنها فهذا الشخص قبل إتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه
أنه آمن وعمل الصالحات وإذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فإن قيل قوله تعالى
وعملوا الصالحات لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فإذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا
يندرج تحت الآية قلنا قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لأنه متى صدق المفرد يجب صدق
ضد المفرد بلى أنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في كل الأوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من
قولنا إنه كذلك في كل الأوقات أو في بعض الأوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت أنه يجب حكم الوعد بقي قولهم إن
الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح بجانب الوعيد إلا أن الكلام عليه قد تقدم **المسألة الثالثة**
احتج الجبائي بهذه الآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لأن قوله أولئك أصحاب الجنة للحصر فدل على أنه ليس للجنة
أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها ومن أعطي الجنة تفضلا

لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة والموصل إلى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء التكليف الأول قوله تعالى لا تعبدون إلا الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين واختار التاء أبو عمرو والأزهري أنه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدل المخاطبة على التاء **المسألة الثانية** اختلفوا في موضع يعبدون من الإعراب على خمسة أقوال القول الأول قال الكسائي رفعه على أن لا تعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا تعبدوا إلا الله فلما أسقطت أن رفع الفعل كما قال طرفة ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه أن وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم القول الثاني موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل وإذ أقسمنا عليهم لا تعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش القول الثالث قول قطرب أنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله والقول الرابع قول الفراء أن موضع لا تعبدوا على النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا أمور أحدها قوله أقيموا وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبي لا تعبدوا وثالثها أن الإخبار في معنى الأمر والنهي آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير أن لا تعبدوا ويكون أن مع الفعل بدلا عن الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل بتوحيدهم **المسألة الثالثة** هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لأنه تعالى أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك أن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الأنداد والأضداد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا إلا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تتأتى إلا معها التكليف الثاني قوله تعالى وبالوالدين إحسانا وفيه مسائل **المسألة الأولى** يقال وبم يتصل الباء في قوله تعالى وبالوالدين إحسانا وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة أقوال الأول قال الزجاج النصب على معنى أحسنوا بالوالدين إحسانا والثاني قوله على معنى وصيناهم بالوالدين إحسانا لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان فيه إلى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا **المسألة الثانية** إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه أحدها أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكرها على شكر غيرها ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية فقط وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى وثانيها أن الله سبحانه هو المؤثر في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثر في وجوده بحسب العرف الظاهر وثالثها أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام ونعم الوالدين كذلك فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فإن من ينكر المعاد يحب ولده ويربيه فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله تعالى الرابع أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فإنه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وإن كان الولد مسيئا إلى الوالدين الخامس كما أن الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبد الآباد كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل السادس أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى **المسألة الثالثة** اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه أحدها أن قوله في هذه الآية وبالوالدين إحسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وثانيها قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة في المنع من إيذائهما ثم إنه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم وثالثها أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلطف في دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يحتمل ذلك وإذا ثبت ذلك في حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الأمة لقوله تعالى فاتبع

ملة أبيكم إبراهيم **المسألة الرابعة** اعلم أن الإحسان إليهما هو أن لا يؤذيهما البتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق إن كانا فاسقين التكليف الثالث قوله تعالى وذي القربى وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال الشافعي رضي الله عنه لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الأب والابن لأنهما لا يعرفان بالقريب في العرف ويدخل الأحفاد والأجداد وقيل لا يدخل الأصول والفروع وقيل بدخول الكل وههنا دقيقة وهي أن العرب يحفظون الأجداد العالية فتتسع فيهم الأقارب فلو رقينا إلى الجد العالي وحسبنا أولاده كثروا فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقي إلى أقرب جد ينتسب إليه ويعرف به وإن كان كافرا وذكر الأصحاب في مثاله أنه لو أوصى لأقارب الشافعي رضي الله عنه فإنا نصرفه إلى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وإن كانوا أقارب لأن الشافعي ينتسب في المشهور إلى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي هذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا يصرف إلا إلى أولاد الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقي إلى بني شافع لأنه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا أما قرابة الأم فإنها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الأظهر لأنهم لا يعدون ذلك قرابة أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم **المسألة الثانية** اعلم أن حق ذوي القربى كالتابع لحق الوالدين لأن الإنسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذوي القربى فلهذا أخر الله تعالى ذكرهم عن الوالدين وعن أبي هريرة عليه الصلاة والسلام قال إن الرحم شجنة من الرحمن فإذا كان يوم القيامة يقول رب إني ظلمت إني قطعت قال فيجيبها ربها ألا ترضين أني أقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم والسر العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الإيلام والإيحاش والضرر كلما كان أقوى كان دفعه أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب التكليف الرابع قوله تعالى واليتامى وفيه مسائل **المسألة الأولى** اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه يتيم قال الزجاج هذا في الإنسان أما في غير الإنسان فيتمه من قبل أمه **المسألة الثانية** اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الأقارب وذلك لأنه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج إلى من ينفعه والإنسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل **المسألة الأولى** المساكين واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رضي الله عنه الفقير أسوأ حالا لأن الفقر اشتقاق من فقار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الأنباري واحتجوا عليه بقوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكا لهم **المسألة الثانية** إنما تأخرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى ولأن المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين **المسألة الثالثة** الإحسان إلى ذي القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايرا للزكاة لأن العطف يقتضي التغاير التكليف السادس قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قيل قولا حسنا وبضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الإنسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا وفيه أوجه الأول قال الأخفش معناه قولا ذا حسن الثاني يجوز أن يكون حسنا في موضع حسنا كما تقول رجل عدل الثالث أن يكون قوله وقولوا للناس حسنا أي ليحسن قولكم نصب على المصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الأول الوجه الرابع حسنا أي قولا هو حسن في نفسه لإفراط حسنه **المسألة الثالثة** يقال لم خوطبوا بقوله بعد الإخبار والجواب من أوجه أحدها أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها فيه حذف أي قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون إلا كلاما كأنه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا **المسألة الثالثة** اختلفوا في أن المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل أنه تعالى أخذ الميثاق عليهم لا تعبدوا إلا الله ثم قال لموسى وأمته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وإن كان الأول أرجح حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الأخلاق من كل الوجوه **المسألة الرابعة** منهم من قال إنما يجب القول الحسن مع المؤمنين أما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الأول أنه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم إن القائلين بهذا القول منهم من زعم أن هذا الأمر صار منسوخا بآية القتال ومنهم من قال إنه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان أحدهما أن يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو أن يقول المراد قولوا للناس حسنا في الدعاء إلى الله تعالى وفي الأمر بالمعروف فعلى الوجه الأول يتطرق التخصيص إلى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق إلى الخطاب دون المخاطب وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر أن هذا العموم باق على ظاهره وأنه لا حاجة إلى التخصيص وهذا هو الأقوى والدليل عليه أن موسى وهرون مع جلالة منصبهما أمرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله وإذا مروا باللغو مروا كراما وقوله وأعرض عن الجاهلين أما الذين تمسكوا بأن الأمر أنه يجب لعنهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم قلنا أولا لا نسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا

الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي
يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك الفعل نافعاً
في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً كما ان تغليظ الوالد في القول قد يكون حسناً من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح قوله
ثالثاً لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقاً
للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوبه منهم لا ينافي وجوب القول معهم واما الذي تمسك به ثانياً وهو قوله
لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد
بقوله عليه الصلاة والسلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس المسئلة الخامسة قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما
ان يكون في الامور الدينية او في الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار او في
الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر
او يخشى امر الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت
فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه
اذا امكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع اداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله وقولوا للناس حسناً المسئلة
السادسة ظاهر الآية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجباً عليهم في دينهم وكذا ظاهر الامر للوجوب
الا انه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضاً كذلك من بعض الوجوه وروي عن ابن عباس انه قال الزكاة
نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب
علينا الزكاة حتى انه ان لم تندفع حاجته بالزكاة كان التصدق واجباً ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون
به التكليف السابع والثامن قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم
في هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا
واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلالة والمواثيق عليهم وفي ذلك زيادة في قبح ما هم عليه من الاعراض و
التولي لان الاقدام على المخالفة مع بلوغ الغاية في البيان والتوثق يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في من المراد
بقوله ثم توليتم على ثلاثة اوجه احدها انه من تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود
يعني اعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تأخر اما وجه
القول الاول انما كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان آخره فيهم ايضاً الا بدليل يوجب الانصراف
عن هذا الظاهر يبين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة لاظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلاً
منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق واما تقدم حكاية
وهو بسلفهم الغائبين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في
التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمكم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك
الا قليل منكم وهم الذين آمنوا واسلموا فهذا محتمل واما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين ما انعم الله عليهم به للسلف
ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالاً على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصاً بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم
اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعدما اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم اعرضتم
عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون
دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم
الله عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه واما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها
انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق آبائكم وثالثها
انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون
دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من وجوه احدها
ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يعتقدون في قتل النفس التخليص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح
او كثير ممن صعب عليه وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفاً به
وثانيها المراد لا يقتل بعضكم بعضاً وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسباً وديناً وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه
اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا للمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكوا

دماء من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا
ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضاً من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة
والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله تعالى ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى اي ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم
على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على
بعض بذلك لانه كان شائعاً فيما بينهم مشهوراً وثالثها وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها
الاقرار الذي هو الرضاء بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم فاقمتم
عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم
وانتم تشهدون الآن يعني على اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه للتأكيد قوله
تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يأتوكم اسارى
تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك
منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ۞
اما قوله تعالى ثم انتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وهؤلاء للغائب فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه من وجوه احدها
تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها انه بمعنى الذين وصلته يقتلون رفع اذا كان
خبراً ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعني وما تلك التي بيمينك ورابعها هؤلاء
تأكيد لانتم والخبر تقتلون واما قوله تعالى تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واصحها ان المراد يقتل بعضكم بعضاً وقتل البعض
للبعض قد يقال فيه انه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالاخراج من الديار اما قوله تعالى تظاهرون
عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد
فوجه التخفيف الحذف لاجتماع التاءين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اثاقلتم والحرف اخف
والاتمام ادل على الاصل المسئلة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج على الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم
والعدوان المسئلة الثالثة الآية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم
على الظلم وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية له الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه
قبيحة وجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم
على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق المسئلة الرابعة الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل
قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون
الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة اما قوله تعالى وان يأتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ نافع والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم
بغير الف والاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى قولان احدهما جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين
الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب قول
من فرق بين الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الائمة ولانه دل على الجمع اذ كان تعالى يكثر فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها
لغة اهل الحجاز المسئلة الثانية تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فدا
فدية وتفادوهم من المفاداة المسئلة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصفهم بما هو طاعة وهو التخليص
من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى قومهم فذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في يدكم لم
ترضوا منه الا باخذ مال منه وان كان ذلك محرماً عليكم ثم عندهم يخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله
تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل
عليه والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد صلى الله عليه وسلم فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعضه والاولون
يحملونه لفظ الافادة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه التخليص يوصف ايضاً بذلك الا ان الذي جمع المفسرين
عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض الى ما تقدم ذكره في الآية اولى من عوده الى امور تقدم ذكرها
بعد ابيات المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد فقال ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس
والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم
واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم و
حرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان نذل حلفاءنا وقال آخرون ليس الذين اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم آخرون

[illegible] منه ح

فعاقبهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم إخراجهم ففي قوله تعالى وهو وجهان الأول أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل والقصة محرم عليكم إخراجهم الثاني أنه كناية عن الإخراج أعيد ذكره توكيداً لأنه فصل بينهما بكلام ثم موضعه على هذا رفع كأنه قيل وإخراجهم محرم عليكم ثم أعيد ذكر إخراجهم مبيناً للأول أما قوله تعالى أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجوه أحدها إخراجهم كفر وفداؤهم إيمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة أدخل في الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم سماها كفراً مع أنه ثبت أن العاصي لا يكفر لأنا نقول لعلهم صرحوا بأن ذلك الإخراج غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالاً على وجوبه وثانيها يكفرون ببعض ما كتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها المراد منه التنبيه على أنهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع أن الحجة في أمرهما على سواء يجري مجرى طريقة السلف منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء وأما قوله تعالى إلا خزي في الحياة الدنيا فأصل الخزي الذل والمقت يقال أخزاه الله أي مقته وأبعده وقيل أصله الاستحياء فإذا قيل أخزاه الله كأنه قيل أوقفه موقفاً يستحيا منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه أحدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزي الواقع بأهل الذمة أخذ الجزية منهم وثانيها إخراج بني النضير من ديارهم وقيل قتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا إنما يصح إذا حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها وهو الأولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على أن الذم في النهاية العظمى وأما قوله تعالى ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون إلى أشد العذاب والجواب المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الأشد وإن كان مطلقاً إلا أن المراد الأشد من هذه الجهة وأما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان المسئلة الأولى قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الأول البناء على أول الكلام أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار تاء الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب إذا اجتمعا المسئلة الثانية قوله تعالى وما الله بغافل تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة كانت ممتنعة عليه سبحانه مع أنه سبحانه أقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة إلى مستحقها قوله تعالى أولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن فالله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد فإذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما عرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء في ذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه يغبن في عقله فبأن يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الأولى في دخول الفاء في جواب قوله فلا يخفف قولان أحدهما العطف على اشتروا والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والأول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قد خف وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والأولى أن يقال إن العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت أو في بعض الأوقات فإذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينصرون ففيه وجهان الأكثرون حملوه على نفي النصرة في الآخرة يعني أن أحداً لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من بلاهم ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والأول أولى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحدود التي تقام على الكفار ولأن الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الأوقات قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون اعلم أن هذا هو النوع الآخر من النعم التي أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابلوها بالكفر والأفعال القبيحة وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل أنهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم وإخراج بعضهم بعضاً من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكر في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة آتاه إياها جملة واحدة روي عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكاً فلم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكاً فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها وأما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان المسئلة الأولى قفينا أتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاء الشيء بعده نحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله تعالى ثم أرسلنا رسلنا تترى المسئلة الثانية

روي أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فإنه جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل فإنه يقتضي أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضاً فيها قال القاضي إن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدي إلا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته إلا ما قد علم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث تعالى رسولاً لا شريعة معه أصلاً تبيين لهذه العلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤوا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى والجواب لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة على الأمة أو نوع آخر من الألطاف لا يعلمها إلا الله وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى فلم قال إنه لا يجوز بعثة هؤلاء الرسل إلا لشريعة جديدة أو لإحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل هم يوشع وأشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وأرميا وعزير وحزقيل وإلياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل المسئلة الأولى السبب في أن الله تعالى أجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاء بشريعة موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام المسئلة الثانية قيل عيسى بالسريانية أيشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة شعر قلت لزير لم تصله مريمه المسئلة الثالثة في البينات وجوه أحدها المعجزات من إحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس وثانيها أنها الإنجيل وثالثها وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه لأن المعجز يبين صحة نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل المسئلة الأولى قرأ وأيدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب المسئلة الثانية اختلفوا في الروح على وجوه أحدها أنه جبريل عليه السلام وإنما سمي بذلك لوجوه الأول أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفاً له وبياناً لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح فإنه هو المتولي لإنزال الوحي إلى الأنبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم الثالث أن الغالب عليه الروحانية وكذا سائر الملائكة إلا أن روحانيته أتم وأكمل الرابع سمي جبريل عليه السلام روحاً لأنه ما ضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات وثانيها المراد بروح القدس الإنجيل كما قال في القرآن روحاً من أمرنا وسمي به لأن الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله وثالثها أنه الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ورابعها أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس والقدوس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيماً وتشريفاً كما يقال بيت الله وناقة الله وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الإنسان واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الإنجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمى كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوصل به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه أحدها لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى وثانيها أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه وثالثها أن قوله تعالى وأيدناه يعني قويناه والمراد من هذا التقوية الإعانة وإسناد الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وإسنادها إلى الإنجيل وإلى الاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى ورابعها وهو اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه الذي بشر مريم بولادتها وإنما تولد من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الأحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء أما قوله تعالى أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لأن اليهود من بني إسرائيل كانوا إذا أتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه فإن تهيأ لهم قتله قتلوه وإنما كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم أما قوله تعالى ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون فللقائل أن يقول هلا قيل وفريقاً قتلتم وجوابه من وجهين أحدهما أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني أن يراد وفريقاً تقتلونهم بعد لأنكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا أني أعصمه منكم وكذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال عليه الصلاة والسلام عند موته ما زالت أكلة خيبر تعاودني فهذا أوان انقطاع أبهري والله قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه أحدها أنه جمع أغلف والأغلف هو ما في غلاف أي قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة من وصول أثر دعوتك إليها وثانيها روي

الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف العلم ومملوة بالحكم فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها غلف اي كالغلاف
الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الاية تدل على انه ليس في قلوب
الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا
القول فكان لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى
قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وجعلنا من بين ايديهم سدا و
ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد اما منع الالطاف وتشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر ونظير
ذم الله تعالى على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا
وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان
الذي حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم واعلم انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل
سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلتم ان الاية تدل على ان ذلك القول مذموم اما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة
احدها هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم
انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها المراد من قولهم قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست
قلوبنا في اغلاف ولا في اغطية بل افهامنا قوية وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا في دلائلك يا محمد فلم نجد منها
شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل
كانوا عالمين بصحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان
قلوبهم غلف وغير واعية واصروا على ذلك فكان كفرهم كفرا عناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون ففيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسيره ثلاثة اوجه احدها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابي
مسلم وثانيها انه صفة للايمان اي لا يؤمنون الا القليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله وكانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه
لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما تفعل بمعنى لا تفعل البتة يقول العرب مررنا بارض قليلا ما تنبت يقولون لا تنبت
شيئا والوجه الاول اولى لان نظيره قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها
ذكر القوم فيجب ان يتناول ذكر بعض هؤلاء القوم **المسئلة الثانية** في انتصاب قليلا وجوه احدها فايمانا قليلا يؤمنون وما
مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع الخافض اي قليل ما يؤمنون وثالثها اي فصاروا قليلا ما يؤمنون قوله تعالى
**ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله
على الكافرين** اعلم ان هذا هو النوع الاول من قبائح افعال اليهود اما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله
مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما هو معهم وما ذاك الا القرآن واما قوله تعالى مصدق لما معهم ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في امر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة
والاولى بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد
موافقته في باب ادلة العقول لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة
وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات **المسئلة الثانية** قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها
على النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله **المسئلة الثالثة**
في جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن
عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون
عن المبرد وثالثها ان يكون الفاء جوابا لما الاولى وكفروا جوابا لما الثانية وهو كقوله فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي
فلا خوف عليهم الاية عن الفراء اما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود
من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتحون اي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي
الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس وثالثها كانوا يسألون
العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا اي على مشركي العرب عن ابي مسلم و
رابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي
وخامسها نزلت في احبار اليهود كانوا اذا قرؤوا وذكروا محمدا في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سالوا مشركي العرب
عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال المبعوث اما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه
مسائل **المسئلة الاولى** تدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما

ان يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية سيظهر في
السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة
على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على اهل التوراة اطباقهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم
من الاوصاف المذكورة في التورية كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف
المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وكما جاء محمد عليه الصلاة والسلام لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم
الله تعالى على الانكار **المسئلة الثانية** يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل وكانوا
يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله محمدا من العرب من نسل اسمعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم
الاول وثانيها اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه
مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به **المسئلة الثالثة** انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على الكفر
ليس هو الجهل بالله تعالى فقط اما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الاخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون
ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا
بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله اعلم قوله تعالى **بئسما
اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب
على غضب وللكافرين عذاب مهين** اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل **المسئلة الاولى** اصل نعم وبئس
نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقولنا علم الا ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل اعني
فتح الاول وكسر الثاني والثاني اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكما يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان
كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلقي مستتبعا لما يجاوره الثالث اسكان الحرف الحلقي المكسور
وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء الرابع ان يسكن الحرف الحلقي وينقل
كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند
اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في
الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير
عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد ۞ فقدا لبني قيس على
۞ ما اصاب الناس من شر وضر ۞ ما اقلت قدماي انهم ۞ نعم الساعون في الامر المبر ۞
المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يباس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التانيث فيهما فيقال نعمت
وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت **شعر** الست بنعم الجار يولف بيته ۞ من الناس
ذا مال كثير ومعدما ۞ وبما روي ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة ويجيبون
عنه بان ذلك بطريق الحكاية **المسئلة الثالثة** اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس
اما مظهرا واما مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق
والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله ۞ فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم ۞ وصاحب الركب عثمان بن عفان ۞ فنادر
قيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب عطف على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى في الركب بالالف واللام فكانه قد اتى به في القوم
اما المضمر فقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب
على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول عشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف
واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل
ويكفوا انفسهم مؤنة الاضمار فانما اضمروا الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه **المسئلة الرابعة**
اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدا مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول
مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدا فان الرجل لما كان شايعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة
الذكر الذي يعود اليه والوجه الاخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدا محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من
هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد **المسئلة الخامسة** المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعدهما
وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا
وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا
به انفسهم ان يكفروا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به

انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا المسئلة الثانية في الشرى ههنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى مكن
المكلفين من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار ملك
سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك
بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بايع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى بئسما اشتروا
به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على ما فيه نفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين انفسهم
بذلك الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى يأتي باعمال يظن انها تخلصه
من العقاب فكانه اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى
الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ
من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله تعالى ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان
الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك الى
غرضهم بالكفر كما يقال يعادي فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان
هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله
على من يشاء من عباده والغرض انه لا يليق الا بما حكيناه من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل من قومهم
فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل المسئلة الاولى في التفسير
وجوه احدها انه لا بد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم محمدا عليه الصلاة والسلام فيما انزل عليه فصار ذلك
رجوعا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي
العالية وقتادة الثاني ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب
مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع
كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير الثالث ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه
عظيم وهو قول ابي مسلم الرابع الاول بعبادتهم العجل والثاني بكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وجحد نبوته عن السدي
المسئلة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه و
ذلك محال في حق الله فهو محمول على ارادته لمن عصاه والاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك المسئلة الثالثة انه يصح
وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة
كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله وللكافرين عذاب لان
العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم المسئلة الثانية العذاب في الحقيقة
لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل فالله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير الا
ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا
الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا المسئلة الثالثة قوله
وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافر ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان احدهما الخوارج
قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما
المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذا
القول لا يخفى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل
فلم تقتلون انبياء الله ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني لليهود آمنوا بما انزل الله اي بكل
ما انزل الله فالقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة ما بمعنى الذي تفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا
بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا فما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم
انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم
اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز
ان يقال لهم آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل
الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض اما قوله تعالى
وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول
ما دل عليه قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه الصلاة والسلام

اخبر

اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وامر المكلفين بالايمان به فكان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان
ببعض الانبياء وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله تعالى مصدقا لما معهم وتقريره من وجوه الاول ان محمدا صلوات الله عليه
لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه عليه الصلاة
والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق
للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة
مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن
وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام اما قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل المسئلة الاولى انه سبحانه بين من جهة
اخرى ان دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه اخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق و
دلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر فاذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم
السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة المسئلة الثانية دالة على ان المجادلة في
الدين من حرفة الانبياء عليهم السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز المسئلة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطاب
مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها
انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتأتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل
قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون حكاية فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب
خرجتم من الايمان بما آمنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين المسئلة الرابعة يقال كيف جاز قوله
لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة
كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيح فعله ويحك لم تكذب كانك قلت لم يكن هذا من شأنك قال الله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
ولم يقل ما تلت لانه اراد من شأنها التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة
والله اعلم قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ⊙ ان تنزيل هذه الآية
يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب
ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات
وانهم مع وضوح ذلك اجازوا ان يتخذوا العجل الها ومع ذلك صابرت على الدعاء الى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول
في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والايذاء قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و
اسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين ⊙
اعلم ان في الاعادة وجوها احدها ان التكرار في هذا وامثاله للتأكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه
اعاد ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسائل
المسئلة الاولى ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا
وهذا يدل على ان التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا
هذا القول قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى
ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما قوله
تعالى واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل المسئلة الاولى واشربوا في قلوبهم العجل في وجه هذه الاستعارة وجهان
الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب
كقوله يأكلون في بطونهم نارا الثاني ان الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع
ما صدر عنهم من الافعال المسئلة الثانية قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر
عليه سوى الله اجاب المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته
اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم
ودعاهم عليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن
ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلائل العقلية القطعية على ان محدث الاشياء هو الله
لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة
لغيره سبحانه اما قوله قل بئسما يأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بئسما يأمركم التوراة لانه
ليس في التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قال اصلوتك تأمرك وكذلك الايمان

اليهود المسئلة الثانية الايمان عرض ولا يصح الأمر والنهي لكن الداعي الى الفعل قد تشبه بالأمر كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و
المنكر اما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة
عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين ۝
اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدخل عليه وجوه احدها انه
لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه وثانيها
ما حكى الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ومن قوله نحن ابناء الله واحباؤه ومن قوله لن تمسنا
النار الا اياما معدودة وثالثها اعتقادهم في انفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في زعمهم وان سائر الفرق مبطلون
ورابعها اعتقادهم ان انتسابهم الى اكابر الانبياء عليهم السلام اعني يعقوب واسحق وابراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم
الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا شأن انفسهم وكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به
في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد
قولهم بقوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان الملازمة ان نعم الدنيا قليلة
حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم انها على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم
بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه
لا بد وان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون
مطلوبا فوجب ان يكون هذا الانسان راضيا متمنيا فثبت ان الدار الآخرة لو كانت خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم
انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة اوجب ان يتمنوا الموت لان نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف عليه
المطلوب لا بد وان يكون مطلوبا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب
الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وكانوا لا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني
انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولامتك دون من
ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان نقتلك ونقتل امتك فانا نرى امتك في الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب
الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا بقتلكم السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار
الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار ابدا لانهم كانوا وعيدية
او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان من مذهبهم انه
لا تمسهم النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام القيمة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة
بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف السؤال الرابع انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمني
الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي
وايضا قال الله تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال
ثم انه يتحدى القوم بذلك السؤال الخامس ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على
ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني مت فلليهود ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان
فله ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله ان يقول كذبتم
ما اتيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يشتغلوا بها السؤال السادس
هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف
لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه الجواب قوله كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف
عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة
وجب ان يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا لو قلبوا هذا الكلام على محمد لزمه ان يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام
وبينهم ان محمدا كان يقول اني بعثت لتبليغ الشرائع الى اهل التواتر وهذا المقصود بعد لم يحصل فلاجل هذا لا ارضى بالقتل
واما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم
وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع فيجوز ان يختلف الحال
فيه بسبب اختلاف الاوقات روي ان عليا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه
ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك اعلى الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار رضي الله عنه الآن الاقي
الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الحالات تمني الموت على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص فانه

عليه السلام حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضاء بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي
يدل على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا ما
يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا
الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا
من وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا
انه لم يوجد وثانيها انه عليه السلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها
المخالف فهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يأمن عاقبته الخائفة
ولا يأمن خصمه ان يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في اعقل العقلاء فثبت
انه عليه السلام ما اقدم على تحرير هذه الدلالة الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وثالثها ما روي انه عليه السلام قال لو ان
اليهود تمنوا الموت لماتوا ورأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس رضي الله عنهما
لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير
هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار
لانهم كانوا يزعمون ان لهم الجنة واما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل اليهود
كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما قوله تعالى خالصة فنصب على الحال من الدار
الآخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس للجنس
قيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود واما قوله من دون فالمراد
سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس اما قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار
كذبهم في دعواهم المسئلة الثانية في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس انهم يتحدوا بان يدعوا الفريقان بالموت على
اي الفريقين كان اكذب والثاني ان يقولوا ليتنا متنا وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله تعالى ولن يتمنوه فخبر قاطع
عن ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار عن الغيب لان توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان
بهذه الكلمة اخبر انهم لا يأتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي
واما قوله تعالى ابدا فهو غيب آخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار
عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله تعالى بما قدمت ايديهم
فبيان العلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت واما قوله تعالى والله عليم
بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم
الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل
انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة
خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الدعويين بانه لو كان
كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب فاما
مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين تعالى
فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها
بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي والله اعلم قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين
اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون ۝ اعلم انه سبحانه لما اخبر عنهم
في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون
الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم
المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفظ ومفعولاه هم احرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه حيوة مخصوصة وهي
الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحياة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه
احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حيوة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن هاتم
قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه

توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لأنها جنتهم فإذا زاد
عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فإن قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين
قلنا لأنهم علموا أنهم صائرون إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني أن هذه الواو واو استئناف وقد
تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا ناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا إلا له مقام معلوم القول الثالث
أن فيه تقديما وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود أحدهم لو يعمر
ألف سنة وهو قول أبي مسلم والقول الأول أولى لأنه إذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالأليق بالظاهر أن يكون المراد
ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في إبطال دعواهم وفي إظهار كذبهم
في قولهم أن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم المسألة الثانية اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة
أقوال قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون لملكهم عش ألف نيروز وألف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الأعاجم زي هزار سال وقيل المراد
مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لأنا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف
سنة قول الأعاجم عش ألف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب أما قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة
فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث أنهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا
حاله كيف يتصور منه تمني الموت أما قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر ففيه مسائل المسألة الأولى في قوله وما
هو كناية عماذا ثلاثة أقوال أحدها كناية عن أحدهم الذي جرى ذكره أي وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره وثانيها ضمير
لما دل عليه يعمر من مصدره وأن يعمر بدل منه وثالثها أن يكون هو مبهما وأن يعمر موضحه المسألة الثانية الزحزحة التبعيد
والإنحاء وقال القاضي والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب قل أو كثر ولو قال تعالى وما هو بمبعده ومنجيه لم يدل على قلة التأثير
كدلالة هذا القول وأما قوله تعالى والله بصير بما يعملون فاعلم أن البصير قد يراد به العليم يقال إن فلانا بصير بهذا الأمر ومعرفته
ويراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال إن في الأعمال ما
لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله
مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله
عدو للكافرين ۝ اعلم أن هذا هو النوع الرابع من فضائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل المسألة الأولى أن قوله
تعالى من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره الله تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجري مجرى المحاجة
فإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمر الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا أحدها أنه عليه السلام لما قدم المدينة أتاه
عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناي ولا
ينام قلبي قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أو من المرأة فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم
والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه فقال أيهما غلب
ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرني أي الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة أن النبي الأمي يخبر عنه فقال
عليه الصلاة والسلام أنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله
نذرا لئن عافاه الله من مرضه ليحرمن أحب الطعام والشراب وهو لحمان الإبل وألبانها فقالوا نعم فقال بقيت خصلة واحدة إن
قلتها آمنت بك أي ملك يأتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي
بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي يأتيك لآمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا أول هذه العداوة أن الله
أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا
فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم إنه
كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر فإني أشهد أن
من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين وثانيها روي أنه كان لعمر
أرض بأعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحببناك وإنا لنطمع فيك فقال والله
ما أحبكم لحبكم ولا أسألكم لأني شاك في ديني وإنما أدخل عليكم لأزداد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في
كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وإن ميكائيل يجيء بالخصب
والسلام فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا أقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر
لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين لهما من كان عدوا لأحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع
عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي عليه السلام لقد وافقك ربك يا عمر قال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك

أصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فأنزل
الله هذه الآيات واعلم أن الأقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مشعر بأن
هذا التنزيل لا ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه أولها أن الذي نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين
بالثواب وإنذار العصاة بالعقاب والأمر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذي يعرفون أنه
لا محيص عن أمره ولا سبيل إلى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم أن عداوة من هذا
سبيله كفر وثانيها أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بإنزال هذا الكتاب فإما أن يقال إنه كان متمردا ويأبى عن قبول أمر الله
وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأتي على وفق أمر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل
عليهما السلام فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة وثالثها أن إنزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فإنزال التوراة
على موسى شق على قوم آخرين فإن اقتضت نفرة بعض الناس لإنزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين إنزال التوراة
على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه المسألة الثانية من الناس من استبعد
أن يقول قوم من اليهود إن جبريل عدوهم قال لأنا نرى اليهود في زماننا مطبقين على إنكار ذلك مصرين على أن أحدا من
سلفهم لم يقل بذلك واعلم أن هذا باطل لأن حكاية الله أصدق ولأن جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا إلها كما
لهم آلهة المسألة الثالثة قرأ ابن كثير بكسر الجيم وكسر الراء من غير همز وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم و
الراء مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبريل على وزن جبرعيل وجبرائيل بوزن جبراعيل
وجبرائل بوزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسألة الرابعة قال بعضهم جبريل معناه عبد الله
فجبر عبد وإيل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو علي البسوي هذا لا يصح لوجهين أحدهما
أنه لا يعرف من أسماء الله إيل والثاني أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله نزله على قلبك ففيه سؤالات
السؤال الأول الهاء في قوله تعالى فإنه وفي قوله نزله إلى ماذا يعود الجواب فيه قولان أحدهما أن الهاء الأولى تعود على جبريل
والثانية على القرآن وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الأرض وهذا قول ابن عباس
وأكثر أهل العلم أي إن كانت عداوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فإنما ينزله بإذن الله قال صاحب الكشاف إضمار ما لم يسبق ذكره
فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيهما المعنى فإن
الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نزل نفسه السؤال الثاني القرآن إنما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزله على قلبك
الجواب هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الأمين على قلبك وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا
على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمكنه من الأداء
ثباته في قلبه حفظا جاز أن يقال نزله على قلبك وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان حق
الكلام أن يقال على قلبي والجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل
فإنه نزله على قلبك السؤال الرابع كيف استقام قوله فإنه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الأول أنه سبحانه بين أن
هذه العداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإنزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله فهو من حيث أنه مأمور وجب أن يكون
معذورا ومن حيث أنه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورا فكيف تليق به العداوة والثاني أنه تعالى بين أن اليهود كانوا
يعادونه فيحق لهم ذلك لأنه نزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون
من كد عليهم هذا الأمر الذي يكرهونه أما قوله تعالى بإذن الله فالأظهر فيه بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه أولها
أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن وثانيها أن إنزاله كان من الواجبات
والوجوب يستفاد من الأمر لا من العلم وثالثها أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة أما قوله تعالى مصدقا
لما بين يديه فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من
خصه بالتوراة وزعم أنه إشارة إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن قيل أليس
شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فأولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب مقدرة بتلك الأوقات و
منتهية في هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف
في الشرائع أما قوله تعالى وهدى فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين أحدهما بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب و
أعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى
ولما كان الأول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى فإن قيل ولم خص كونه هدى

وبشرى للمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب
فهو كقوله تعالى هدى للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم
وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به اما الاية الثانية وهي قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته فاعلم انه تعالى
لما بين في الاية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القران على قلب محمد وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الاية
ان من كان عدوا لله كان الله عدوا له فبين انه في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم
لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الاليم الذي لا ضرر اعظم منه وههنا سؤالات السؤال الاول كيف
يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى الجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح
الا فينا لان العداوة للغير هو الذي يريد انزال المضارة به وذلك محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله فيكون
ذلك عداوة لله كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون لان المراد بالايتين اولياء الله دون لاستحالة
المحاربة والاذية عليه واما ان يراد به كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يوافق
عدوه او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم
لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة
وفي الاجل تقتضي العذاب الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة الجواب لوجهين
الاول افردهما بالذكر لفضلهما وكمال فضلهما صارا جنسا اخر سوى جنس الملائكة الثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول هو
ذكرهما والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا
التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب ان يكون جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل لوجوه احدها انه تعالى قدم جبريل عليه السلام في
الذكر وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله عليه الصلاة والسلام ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وثانيها ان جبريل ينزل بالقران والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل
بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل وثالثها
قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم امين ذكره بوصف المطاع على الاطلاق فظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل
فوجب ان يكون افضل منه المسئلة الثانية قرا ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكائيل بوزن قنطار ونافع ميكائيل مختلسة
ليس بعد الهمزة ياء على وزن مكعل والباقون ميكائيل وفيه لغة اخرى ميكئيل على وزن مكعيل وميكل كمنعكل قال ابن جني
العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه المسئلة الثالثة الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من
كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع المسئلة الرابعة قوله تعالى عدو للكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر
ليدل على ان الله انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر اما قوله تعالى ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر
بها الا الفاسقون اعلم ان هذا هو النوع الخامس من قبائحهم فقال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس و
الخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن
جبل يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفون لنا صفته
فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الايات وههنا مسائل المسئلة
الاولى الاظهر ان المراد من الايات البينات ايات القران الذي لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القران الذي لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فقال لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القران مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت
وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاول تخصيص
ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقران والله اعلم المسئلة الثانية الوجه في تسمية القران
بالايات وجوه احدها ان الاية هي الدلالة فاذا كانت ابعاض القران دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت ايات وثانيها ان
منها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب وثالثها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي ايات
من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الايات بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها
ابين من بعض لان هذا انما يصح ان لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العلم بالشيء
اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقد او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل
استحال ان يكون شيء اخر اكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق
تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب والى ما يكون اقل مقدمات فيكون الوصول

اليه اقرب وهذا هو الاية البينة المسئلة الثالثة الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق
الا في الجسم فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمي ذلك انزالا اما قوله تعالى وما
يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل المسئلة الاولى الكفر بها من وجهين احدهما جحودها مع العلم بصحتها والثاني
جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دليلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه المسئلة الثانية
الفسق في اللغة خروج الانسان عما حد له قال الله تعالى الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت
من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه ماخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع
الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السد حتى صار الى حيث يفسد فان قيل اليس ان صاحب الصغيرة
تجاوز امر الله ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انه انما سمي بهما كل امر يعظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر
نقبا يسيرا لا يوصف بانه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون
وجهان احدهما ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق ياتي على الكافر وغيره فكان اولى الثاني ان يكون المراد ما يكفر بها
الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الايات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها الا الذي يبلغ في الكفر
الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع قوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم
لا يؤمنون اعلم ان هذا هو النوع السادس من قبائحهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله اوكلما واو عطف دخلت عليه همزة
الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة المسئلة الثانية قال صاحب
الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالايات والبينات كلما عاهدوا وقرا ابو السمال بسكون الواو على ان
الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا
وعهدوا المسئلة الثالثة المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذا قيل بهذا
اللفظ كان ابلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله او كلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة
فيهم فكانه تعالى اراد تسلية الرسول عند كفرهم بما انزل عليه من الايات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادة
سلفهم على ما بينه في الايات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة
لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك المسئلة الرابعة في العهد وجوه احدها ان الله تعالى
لما اظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل
كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى وثانيها ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن
المشركين من ديارهم وثالثها انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه ورابعها ان اليهود كانوا قد عاهدوا على ان لا يعينوا
عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الرواية لم يمتنع دخولها تحت
الاية لكن لا يجوز قصر الاية عليه بل الاقرب ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بايات الله واذا كان كذلك
فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقرب
المسئلة الخامسة انما قال نبذه فريق لان في جملة من عاهد من امن او يجوز ان يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم
خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز ان يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون فقال بل اكثرهم لا يؤمنون وفيه قولان
الاول ان اكثر اولئك الفساق لا يصدقون بذلك ابدا لحسدهم وبغيهم والثاني لا يؤمنون اي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا
في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه قوله تعالى ولما جاءهم
رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون
اعلم ان كون الرسول مصدقا لما معهم من حيث ان التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد كان مجرد مجيئه
مصدقا للتوراة اما قوله تعالى نبذ فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة
الالتفات اليه اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان احدهما ان المراد من اوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه قال
هذا القائل الدليل عليه انه وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى كانهم لا يعلمون الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب
سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل القران لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به
ويتمسك بموجبه اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل انه القران وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجوه الاول
ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا فاما اذا لم يلتفتوا اليه لا يقال انهم نبذوه الثاني انه قال نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقران فان قيل كيف يصح نبذهم
التوراة وهم يتمسكون بها قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب

الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتورية اما قوله تعالى كأنهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ۞

اعلم ان هذا هو النوع السابع من قبائح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال احدها انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام وثانيها انهم الذين تقدموا من اليهود وثالثها انهم الذين كانوا في زمن سليمن عليه السلام من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمن عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ورابعها انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتورية فخاصموه بها فاتفقت التورية والقران فنبذوا التورية واخذوا بكتاب اصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر المسئلة الثانية ذكروا في تفسير تتلو وجوها احدها ان المراد منه التلاوة والاخبار وثانيها قال ابو مسلم تتلوا اي تكذب على ملك سليمن يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ابهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه تقول على فلان وانه قد تلى على فلان ليتميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روي على فلان بل يقال روي عن فلان واخبر عن فلان في ذلك لا يليق بالاخبار الا التلاوة ولا يمتنع ان يكون الذين كانوا يخبرون به عن سليمن مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الاوصاف المسئلة الثالثة اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها وفشا ذلك في زمن سليمن حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب فكانوا يقولون هذا علم سليمن وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه تسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره واما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا روي في الخبر ان سليمن عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمن وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا معنى ما تتلوا الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي الى الطعن في كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر من بعض الوجوه اما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو ان يزيد في كتب سليمن بخط مثل خط سليمن فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي الى الطعن في جميع الاديان المسئلة الرابعة اما قوله تعالى على ملك سليمن فقيل في ملك سليمن عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمن لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمن انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمن المسئلة الخامسة اختلفوا في المراد بملك سليمن فقال القاضي ان ملك سليمن هو النبوة او تدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة فاذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمن انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمن عليه السلام المسئلة السادسة السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمن عليه السلام وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمن تفخيما لشانه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم في قبول ذلك منه وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمن بل كانوا

يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمن عليه السلام فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة فغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر وقيل فيه اشياء احدها ما روي عن بعض احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون من محمد يزعم ان سليمن كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله هذه الاية وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمن فنزهه الله تعالى منه وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا اشارة الى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمن ثم بين تعالى ما به كفروا فقال يجوز ان يتوهم انهم كفروا ولا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه احدها المسئلة الاولى في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد شعر ونسحر بالطعام وبالشراب ۞ قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والاخر نغذى واي الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال لبيد شعر

وان تسئلينا فيم نحن فاننا : عصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله تعالى عنها توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المخلوقين الذين يطعم ويشرب ويدل عليه قولهم ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة المسئلة الثانية اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمر المروة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه المسئلة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها اولها وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحياة الثاني ان هذه القدرة التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة وثانيها انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لما جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على ايدي الانبياء صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه وثالثها انا لو جوزنا ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوسلا

الى الكتاب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيميا فلانا نقول لو امكنهم ببعض الادويه ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة ولا يمكنهم الا بالالات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان تفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشيء من ذلك واعلم ان هذه الدلائل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على ان كل ما سوى الله على اثبات العقول والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد في ان يكون الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات ممنوعة باسرها فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن من مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان يكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التي لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم انها غير حاصلة في سائر القدر ونظيره ما ذكروه انه يقال ليست مخالفة الصوت للبياض باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة للصوت من صحة ان يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته لما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه لما حكى هذه الوجوه من الاشعرية في مسئلة الرؤية وزيفها بهذه الاسولة ثم انه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله وبيننا اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة ولا يكون فان كان الاول امتنع افساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما الوجه الثالث فلقائل ان يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة بل كان الاولى ان لا يخير بين التوبة والعذاب لان الله خيرهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعون كل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعضاء المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكروه فهذا هو الكلام في النوع الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومن الناس من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود وليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعضاء النادرة ان يكون مزاجه مزاجا يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا هكذا قاله اصحاب الكلام اذا قلنا ان الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم نقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه اولها ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه ولو كان كالجسر على هاوية تحته لما قدر على ذلك الا انه يتخيل السقوط متى قوي وجيه وثانيها اجمع الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن الاشياء القوية اللمعان والدوران وما ذاك الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام وثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة

بنت

نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ورابعها اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل الاثر عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة ونحلة مخصوصة وخامسها انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده ولن يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لهذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي للافعال انفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار وسادسها التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوية يحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطباء من اول علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن وسابعها ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الالات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الالات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة اليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصورات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لمزاول هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا استعملت بالجانب الواحد استعملت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل احسن واسهل واذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وهاهنا افة اخرى وهي ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من اول امرها الى اخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف للثاني فاذا وجد مطلوبها من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الاخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتاتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس حينئذ اليه اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما تقرا للاستعانة بشيء من الامور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التاثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مستقل بالتاثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل هاهنا نوعان اخران الاول ان النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تاثيراتها فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قويت التاثيرات الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح اصحاب الاوهام

والنوع الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة
والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة و
منها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا
متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية
الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك
الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية اسهل فلان المشابهة والمشاكلة
بين نفوسنا وبين الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر الى القطرة والسلطان بالنسبة الى
الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة
شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم
وعمل تسخير الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة
فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا فذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى
تارة ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالاجاصة والشخص
الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت عنه صغرت واما
رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه
في الجملة لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوسات وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له
مقدار فاما اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا اخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض
المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى
لونا واحدا كانه مركب من تلك الالوان وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء اخر ولا يشعر الحس
به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان اخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء اخر و
كذا الناظر في المراة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه
التي تقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند
ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا
استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتعاون الشيئين احدهما اشتغالهم
بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء اخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه
سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يتحرك النفوس بالاوهام والابدان الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون
لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان اخذه
للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعا من انواع الخلل
اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة
الشديدة وكذا الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا
مجامع القول في هذا النوع النوع الخامس من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة
وعلى صورة الخلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار
ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها
ضاحكة وباكية حتى لا يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخاييل
وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة
لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا
شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجيعانون الموسيقار
في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له انه كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ البواصل
وهو طائر عطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف البواصل وكانت البواصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فياكل
بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتامل حال ذلك الفرخ وعلم ان في صفيره المخالف لصفير
البواصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما ياكله فتلطف بعمل الة تشبه الصفارة اذا مر الريح بها

اذن

اذن ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البواصل بالزيتون كما كانت تجيء الى ذلك الفرخ لانها تظن ان هناك
فرخا من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل
فاخبر انه دفن في اول ليلة من اب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة
قبة وامرهم بفتحها في اول اب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح التي في تلك الصورة وكانت البواصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلي
تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها
في ذلك الموضع النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل و
الدخن المسكرة نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس
مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه
قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق و
تعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل
حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور وعرف احوال اهل العلم علم ان لتعلق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار
النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في اقسام السحر
وشرح انواعه واصنافه والله اعلم **المسئلة الاولى** في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة
فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة فاما
الاقسام الخمسة الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان
يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقول الساحر تلك الرقى
المخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما
سلف تقريره واحتج اصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون موجده قادرا والذي يحكم العقل
بانه مقدور انما يصح ان يكون مقدورا له لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد
شيء من تلك المقدورات بسبب اخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو
محال فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله تعالى وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة ثم لما ثبت هذا فنقول انه لا
يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على هذا ووقوع من السحر بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى في هذه
الاية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الاثار بسببه واما الاخبار فاحدها ما روي انه عليه الصلاة والسلام
سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة
البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وثانيها ان امراة اتت عائشة فقالت
لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله
لا تختاري عذاب الاخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل
وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رايت لما فعلت فقلت ما رايت شيئا فقالا لي انت على راس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت
فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما
فقالا ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه في وهمك الا كان فتصورت في نفسي
حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن من ساعته فقلت انخبز فانخبز و
لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فقالت عائشة ليس لك توبة وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي
مشهورة اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وثانيها قوله تعالى في وصف محمد
صلى الله عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار عليه الصلاة والسلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا
القول وثالثها انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من
باب الاحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل **المسئلة الثانية** في ان العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور اتفق المحققون على
ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما امكن الفرق
بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر
واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا **المسئلة الثالثة** في ان الساحر قد يكفر ام لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل
يكفر ام لا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقهما بقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه الصلاة
والسلام اعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور

فإنه يكون كافراً على الإطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر أما النوع الثاني وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الإنسان إلى التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره أما النوع الثالث وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركيك من القول فإن لقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً في دعواه فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما إذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التلبيس فإن المحق يتميز عن المبطل بما أن المحق يحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة وسائر الأنواع التي ذكرناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر فإن قيل إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمن قال الله تعالى تنزيهاً عنه وما كفر سليمن وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق وأيضاً قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون السحر وهذا أيضاً يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفراً وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان أحداً السحر حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم **المسألة الرابعة** في أنه هل يجب قتلهم أم لا النوع الأول وهو أن يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والنوع الثاني أن الساحر قد يصير موصوفاً بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال فلا شك في كفرهما فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وروي عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر أما النوع الثالث وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق فقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء وهذا ركيك لأنه يقال الفرق هو أن مدعي النبوة إن كان صادقاً في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذباً تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق إذا ثبت أنه ليس بكفر وثبت أنه ممكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد إباحته كفر لأنه حكم على المحظور بكونه مباحاً وإن اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه أن حكمه حكم الجناية إن قال إني سحرته وسحري يقتل غالباً وجب عليه القود وإن قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن يصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه فإن شهد شاهدان على أنه ساحر ووصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب فإذا أقر بأني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر فقال يقتل ولا يستتاب ولم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل ذكرناه الثاني أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه السلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج أبو حنيفة على قوله بأخبار أحدها ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكأن عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه وثانيها روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وثالثها قال علي بن أبي طالب إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فقد بري مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فإن حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة وأما سائر أنواع السحر أعني الإتيان بضروب الشعبذة والآلات العجيبة المبنية على ضرورة الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروباً من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه وتمشية بالتضريب والنميمة والحيل في إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم أن ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الأشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في إيهام أن الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الأدوية المبلدة في الأطعمة فإن شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل فهذا هو الكلام في السحر ولنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر أيضاً كفر ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فإن قيل

هذا

هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها على إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام وأما الملكان فلا نسلم أنهما إنما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الأنواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضاً فنظيره أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفراً إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صواباً فأما أن يعلمه ليتحرز عنه فهذا التعليم لا يكون كفراً وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر وكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الأشياء فظهر الفرق **المسألة الخامسة** قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد لكن الشياطين بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف الشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الأنفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن فإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن والوجه فيه أن لكن بالتخفيف يكون عطفاً فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفاً لأنها تعمل عمل إن أما قوله تعالى وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل **المسألة السادسة** ما في قوله وما أنزل فيه وجهان الأول أنه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال الأول أنه عطف على السحر أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضاً وثانيها أنه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين أي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمن وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلقفه الشياطين ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملكين وكأنه تعالى أخبر عن اليهود بأنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما وثالثها أن موضعه جر عطفاً على ملك سليمن وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمن وما أنزل على الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلاً عليهما واحتج عليه بوجوه الأول أنه لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى إنزال ذلك الثاني أن قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على أن تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث كما لا يجوز في الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى الرابع أن السحر لا يضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر إلا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى ما جئتم به السحر إن الله سيبطله ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمن مع أن ملك سليمن كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما إنما نحن فتنة توكيداً لبعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبي مسلم الوجه الثاني أن يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى وما كفر سليمن كأنه قال لم يكفر سليمن ولم ينزل على الملكين سحراً لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمن وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم القولين وقوله وما يعلمان من أحد جحد أيضاً أي لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقولا إنما نحن فتنة أي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلاناً بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرته بل حذرته عنه واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها وذلك لأن عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل أما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه قوله ثانياً إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب أنا بينا أنه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق قوله ثالثاً إنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم أنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله قوله رابعاً إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منهياً وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فإنه يكون مأموراً به **المسألة السابعة** قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروي أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين

من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما
جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها انه لا يليق بالملائكة
تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان
اما ان يجعلهما في صورة الرجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك
تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس يشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا
بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و
الجواب عن الاول انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراءة الملكين بفتح
اللام متواترة وخاصة والخاص يقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين
في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما انه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام
كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه **المسألة الثامنة** اذا قلنا بانهما
كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبين فكانوا يعرجون
باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب
الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض
فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا
فذهبت اليهما امرأة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت ان تطيعهما الا ان يعبدا الصنم والا ان يشربا
الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت
ان اظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا
من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب
الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان
احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي يقال لها الزهرة وفلكها حتى هبطوا الى الارض الى ان كان ما
كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما والقول الثاني ان المرأة كانت فاجرة من
اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت
به وعرجت الى السماء وكان اسمها بيذخت فمسخها الله وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه
ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي
وثانيها ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما
من اشرك به طول عمره فكيف بخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان
اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه احدها ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت
ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس ابواب السحر
حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد وثانيها ان العلم
بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت
عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض وثالثها لا يمتنع ان يقال
السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم
السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء
ورابعها ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا
امتنع النهي عنه وخامسها ان الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا
البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن وسادسها يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما
امكنه وان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد
كما ابتلي قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى
انزال الملكين لتعليم السحر والله اعلم **المسألة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عليه السلام
لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين

لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الا الى الانس **المسألة الخامسة** هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان
اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت وماروت
بالرفع على هما هاروت وماروت اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال
هذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد هاهنا بالفتنة المحنة التي
بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف
يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا النصيحة
فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض منه ان يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك ان تتوصل به
الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة اما قوله
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول
ان هذا التفريق انما يكون بانه يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا فاذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل
تفرق بينهما الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة **المسألة الثانية** انه تعالى لم يذكر
ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استكانة المرء الى زوجته
وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه الله تعالى بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته على التفريق بين
المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه اما قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله
لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه احدها قال
الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر وثانيها قال
الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لانه بالحاسة القائمة به يدرك
الاذن وكذلك قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله فاذنوا بحرب من الله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على
سواء يعني اعلمتكم وثالثها ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان
يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ورابعها ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا
الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا
بامر الله تعالى اما قوله ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ففيه مسائل **المسألة الاولى** انما ذكر لفظ الشراء
على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكانهم قد
اشتروا السحر بكتاب الله وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمل
فكانه اشترى بمنافع الاخرة منافع الدنيا وثالثها انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكان
اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسألة الثانية** قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون
اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال اخرون الخلاق
الخلاص قال امية بن ابي الصلت **شعر** يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم ۝ الا سرابيل قطران واغلال ۝ بقي في الاية
سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه احدها ان الذين
علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا
الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب
الاخفش وقطرب وثانيها لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا اخر علموا انه ليس لهم في الاخرة من
خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها وثالثها لو سلمنا ان القوم
واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله الكفار صما وبكما وعميا اذا
لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع قوله تعالى **ولو انهم امنوا واتقوا
لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون** اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبئسما
شروا به انفسهم اتبعه بالوعد جامعا بين الترغيب والترهيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله تعالى
امنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا
الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم امنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن
جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات
وترك المأمورات اما قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه احدها ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم امنوا

واتقوا لاثيبوا الا انه تركت الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها
فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير وثانيها يجوز ان يكون قوله ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم
على سبيل المجاز عن ارادة الله ايمانهم كانه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم ۝ اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث محمد عليه
الصلاة والسلام اراد من ههنا ان يشرح قبائح افعالهم عند مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح
فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وههنا مسائل المسألة الاولى ان الله تعالى خاطب المؤمنين
بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا ايها
المساكين فكأنه سبحانه لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا
يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيمة وايضا فاسم
المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا في
الآخرة باحسن المعاملات المسألة الثانية انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احديهما ويأذن في الاخرى ولذلك
فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله من
قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله على
نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها احدها كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا
يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المؤمنين
يقولون راعنا افترصوا وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا
ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين
وروي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول
الله لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الآية وثانيها قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى
الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون راعينا اي
راعي غنمنا فنهاهم الله عنه ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين
كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال لا
تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي و
لا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا توقف في كلامك وبيانك مقدار ما
نصل الى فهمه وسادسها ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون
الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر
كقولهم عائذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت ذا رعونة فلما قصدوا
هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا
الى الرعن بمعنى راعنا كلابن وتامر اما قوله تعالى وقولوا انظرنا ففيه وجوه احدها انه من نظره اي انتظره قال تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم تعالى بان يسألوه الامهال ليعقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل فكان
النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولوا هذا فالجواب من وجهين احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلل الكلام
وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت الثاني انهم فسروا قوله لا تحرك به
لسانك لتعجل به انه عليه الصلاة والسلام يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي واخذ القرآن
وقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل ما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا
يسألونه في هذه الحالة ان يمهلهم فيما يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف
حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ادراكه للكلام
على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى وثالثها قرأ ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله تعالى واسمعوا فحصول
السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلاثة
احدها فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي عليه الصلاة والسلام حتى لا تحتاجون الى الاعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول
وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم
عنه تأكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام

والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم قوله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب
ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ۝ واعلم
انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين
كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسائل المسألة الاولى من الاولى للبيان
لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
والثاني مزيد لاستغراق الخير والثالث لابتداء الغاية المسألة الثانية الخير الوحي وكذا الرحمة يدل عليه قوله تعالى
اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين
سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه يختص برحمته من يشاء قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ۝ واعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون
الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في هذه
الآية مرتب على مسائل المسألة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه النقل والتحويل لنا انه
يقال نسخت الريح الآثار اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل اذا اعدمه لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه
وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون
اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس
بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار وللظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة
في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته
ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة
في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل
الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير والثاني ان اهل اللغة انما
اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل
الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة
اخرى فان مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في
العام اولى والله اعلم المسألة الثانية قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحها اما قراءة ابن عامر ففيها
وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال رجل للحجاج وقد صلب رجلا اقبروه اي
اجعلوه ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننسأها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع ابو عمرو
الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع
الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله اخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من سره النسأ في الاجل والزيادة في
الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم
من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي فلم نجد له عزما اي فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم
كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم
على اللازم وقرئ ننسها وننسها بالتشديد وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها وقرأ حذيفة ما
ننسخ من آية او ننسكها المسألة الثالثة ما في هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء
اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان المسألة الرابعة اعلم ان الناسخ في اصطلاح
العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل
المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون
الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس طريقا
شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله بفعل واحد ثم
نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي ثابتا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسألة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا
واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين

انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا فلنا على اليهود ان في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعده على موسى عليه السلام قال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف فقالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التورية والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وانه عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انها دالة على دوامها او لا على دوامها او ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخه في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع كلامين متناقضين وانه سفه وعبث وثانيها على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا منسوخ وايضا لان ذلك من الوقايع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله ولو كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل معارضه ولعل محمدا صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على ان شرعهما يصير منسوخا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما بيناه انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا بتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاء الغاية واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر اخر بعد ذلك لا يكون للامر الاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في اصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والاستدلال به ايضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والله اعلم

المسئلة السادسة اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال ابو مسلم بن بحر انه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه احدها هذه الآية وهو قوله ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم ان المراد من الآيات المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من التورية والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى ذلك عليهم بهذه الآية الثاني المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب الثالث انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا اطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مخصصة بالقرآن بل

هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا ناسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية الحجة الثالثة امر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال السبب لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الحجة الرابعة انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة احتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ايضا ما يبطله

المسئلة السابعة المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها واما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط كما روي عن عمر انه قال كنا نقرأ اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم وروي ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيه

المسئلة الثامنة اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها احدها ما ننسخ من اية وانتم تقرؤنه او ننسها اي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والاصم واكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القرآن لا بد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة او يحتج به فاذا زال الحكم لتعديه وطال العهد نسي وان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام وروي فيه خبر انهم كانوا يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من اية اي نبدلها اما بان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما واما قوله تعالى او ننسها فالمراد نتركها كما كانت فلا نبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا نأتي بخير منها او مثلها القول الثالث ما ننسخ من اية ما نرفعها بعد انزالها او ننسأها على قراءة الهمزة اي نؤخر اثرها من اللوح المحفوظ او يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من اية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معا او ننسأها اي نتركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة

فاما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من آية ان ننسخها من اللوح المحفوظ او ننسخها نؤخرها واما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها
يعني نتركها بعني نترك نسخها فلا ننسخها واما قوله من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابي مسلم فانه حمل ذلك
على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه اما قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني اولى
لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فلقد كان
الاول اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم ان الناس استنبطوا من هذه
الآية اكثر مسائل النسخ **المسألة الاولى** قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الآية تدل على انه
تعالى اذا نسخ لا بد وان يأتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد
ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة
بين يدي مفاجاة الرسول لا الى بدل **المسألة الثانية** قال قوم لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان قوله نأت
بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا
في الآخرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشورا
بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشيء الى الاثقل
فقد وقع في الصور المذكورة اما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشرا وكنسخ صلاة الليل الى
التخيير فيها واما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه
الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه احدها انه تعالى اخبر ان ما ننسخه من الآيات نأت بخير
منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من
جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن وثانيها ان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه
هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وسلم وثالثها
ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على كل
شيء قدير دل على ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة
ان قوله تعالى نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ
يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على
نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على
وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان الوصية للاقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث وبان آية
الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رضي الله عنه اما الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من
صرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه والله
اعلم اما قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فنبه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت
مشيئته وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار **المسألة الرابعة** استدلت المعتزلة بهذه الآية على
ان القرآن مخلوق من وجوه احدها ان كلام الله تعالى لو كان قديما لما كان الناسخ والمنسوخ قد تبين لكن ذلك محال لان الناسخ
يجب ان يكون متاخرا عن المنسوخ والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع
وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق وثانيها ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك
لا يكون قديما وثالثها ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاتيان
بشيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا
انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات
والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه
زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات
وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذي يقولون به يلزم ان يكون محدثا اجاب الاصحاب بان قدرة الله كانت في الازل
متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر
قادرا على ايجاد الموجود وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك

علم الله كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم
كون التعلق حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله لا تنفك عن
التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو
جوابنا عن الكلام **المسألة الخامسة** احتجوا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير على ان المعلوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا
نعيده والنصير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون
الله من ولي ولا نصير ◯ اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا
هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن منه الامر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب اصحابنا انه انما حسن التكليف
منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا للثواب يحصل والعقاب يندفع قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى
امر القبلة وانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض الجهات حرمة اكثر
من بعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك كان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف
فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل
بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال الله له ملك السموات والارض فلو كان عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من
غير فائدة والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين قوله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم
كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل ◯ اعلم ان ههنا مسائل **المسألة الاولى**
ام على ضربين متصلة ومنفصلة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما ان او مفرقة لما جمعته احد تقول
اضرب ايهم شئت زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهم قلت اضرب زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام
لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون افتريه اي بل يقولون قال الاخطل ◯
كذبتك عينك ام رأيت بواسط ◯ غلس الظلام من الرباب خيالا **المسألة الثانية** اختلفوا في المخاطب به على
وجوه احدها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه الاول انه قال في آخر الآية ومن
يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون تقتضي معطوفا عليه وهو
قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم الثالث
ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه
السلام ما لم يكن فيه خير عن البحث عنه الرابع سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات
انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة
القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله
صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اؤمن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل
وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن
امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال و
الحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك ونصدقك فانزل الله تعالى
ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا
سألت محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجعل الله لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث
المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان
الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فاذا سأله كان متبدلا الكفر بالايمان
المسألة الثالثة ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية
السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا **المسألة الرابعة** اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان
ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة
في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى
حمل الآية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت
واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال **المسألة الخامسة** ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما
حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا
بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسئلتهم الفاسدة وثانيها لما تقدم من الاوامر والنواهي قال لهم ان

لو تفعلوا ما امركم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن قال لموسى ما ليس له ان يسأله عن ابي مسلم وثالثها لما امر ونهى قال اتفعلون
كما فعل من قبلكم من قوم موسى المسئلة السادسة سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه في سواء الجحيم والغرض التشبيه دون
نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر
بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك الكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل قوله تعالى ود كثير
من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا
حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير ⊛ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك
لانه روي ان فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم
تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف
نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة
واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول
الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الآية واعلم انا نتكلم اولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير
المسئلة الاولى في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة الاول قوله عليه الصلاة والسلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل
النار الحطب الثاني قال انس كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من
الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فلما كان اليوم الثاني قال عليه الصلاة والسلام مثل ذلك فطلع
ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص
فقال اني تأذيت من ابي فاقسمت ان لا ادخل عليه ثلاثا فان رأيت ان تذهب بي الى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال
فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على المسئلة الثانية ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا
خيرا فلما مرت الثلاث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين ابي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت
فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لا اجد في نفسي على احد من المسلمين غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال
عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطيق الثالث قال عليه الصلاة والسلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة
هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين الرابع قال انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر و
البطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج الخامس ان موسى عليه السلام لما
ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا لكريم على ربه فسأل ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك
من عمله بثلاث كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة السادس قال عليه الصلاة
والسلام ان لنعم الله اعداء قيل ومن اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله السابع قال عليه السلام
ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق
بالجهالة والعلماء بالحسد اما الآثار فالاول حكى ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال
اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصي الله به ابليس ثم قرأ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا
ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه
الله ثم قرأ اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق الثاني قال
ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة
وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار الثالث قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما
انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعده يدا ولسانا الرابع قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه
لا يرضيه الا زوال النعمة الخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا
ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا وعند الموقف الا فضيحة ونكالا المسئلة الثانية في حقيقة
الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة
اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ما
تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل بها الى الفساد والشر والاذى والذي يدل على ان الحسد ما ذكرنا آيات
احدها هذه الآية وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد
وثانيها قوله تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وثالثها قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة

يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم
بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم
وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم
حاجة مما اوتوا اي لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى في معرض الانكار ام
يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وسابعها قال الله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين
اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم
بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد منهم ان ينفرد بالرياسة وقبول
القول وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبي الذي
وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه الصلاة والسلام من ولد اسمعيل
عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه الصلاة والسلام جاء ابي وعمي من عندك
فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحياة
فهذا حكم الحسد اما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة التي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها
قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت
وهو كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى
هو بها وثالثها قوله عليه الصلاة والسلام لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل آتاه
الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد
تكون واجبة ومندوبة ومباحة اما الواجبة فهما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلاة والزكاة
فههنا يجب عليه ان يحب ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان
كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما تحب
حصولها وزوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن
ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا اذ وجد قلبه
بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث
تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من فضل الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه
الصلاة والسلام ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ وان وجدت في قلبك
شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله المسئلة الثالثة في مراتب الحسد قال
رحمه الله هي اربعة الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة او امرأة جميلة او ولاية نافذة
نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها
لنفسه بل مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم
يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالثة فيها
مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاولى مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم
على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم المسئلة الرابعة ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله
للحسد سبعة اسباب السبب الاول العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب
يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض عن التشفي بنفسه احب ان يتشفى منه فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح
ومهما اصابته نعمة ساءته وذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في
هذا الباب ان لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عنده مسرته
ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا
عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم
سيئة يفرحوا بها وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض ربما افضى الى التنازع
والتقاتل السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد
زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه قد رضي بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه

عليه السبب الثالث أن يكون في طبعه أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رؤوسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش أهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار بهم والأنفة منهم السبب الرابع التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون وقالوا متعجبين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقال أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرائر في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الإخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة إذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توصل به إلى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فإنه لو سمع بنظير له في أقصى العالم لساءه ذلك وأحب موته أو زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده السبب السابع شح النفس على عباد الله فإنك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزانته ويقال البخيل من يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه سبب عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلة في الطبع لأن سائر الأنواع في الحسد يرجى زواله لإزالة سببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر إزالته فهذه هي أسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقل ما يتجرد واحد منها **المسألة الخامسة** في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قبول التكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية إلى الحسد بحيث لا يخالطه فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فكذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل أخاه وابن عمه وأكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الإسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم ومن اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها أقول والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله تعالى وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية وذلك لأن الدنيا لا تفي بالمتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها وإنما مثال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس فكذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله فلا ضيق فيها نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لأن المال والجاه أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين **المسألة السادسة** في الدواء المزيل للحسد وهو أمران العلم والعمل أما العلم ففيه مقامان إجمالي وتفصيلي أما الإجمالي فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لأن الممكن ما لم ينته إلى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه وإذا حصل

الرضا بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا أما أنه ضرر عليك في الدين فمن وجهين أحدهما أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الإيمان وثانيهما أنك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت أولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت إبليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وثالثها العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا عليك في الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد إذ أعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى أبدا مغموما مهموما فقد حصل ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك ونغص عليك لذة المطعم والمشرب وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد أن يدوم إلى حد قدره الله فإن كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه إثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فإنه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فإنك لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فإذا اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ولست أولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في أن لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تكرهها وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لا سيما إذا أخرجك الحسد إلى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله إليه أعني أنك تهدي إليه حسناتك فإنك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكأنك اشتهيت زوال نعم الله عنه إليك فأزال نعم الله عنك إليه ولم تزل في كل حين وأوان تزداد شقاوة وأما منفعته في الدنيا فمن وجوه الأول أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان إلى نعم الله فينقطع قلبه بذلك وقيل لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمدهم لا زلت محسودا على نعمة فإنما الكامل من يحسد الثاني أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل ما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب الثالث أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود الرابع وهو سبب لازدياد مسرة إبليس وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح إبليس وغضب الله تعالى الخامس أنك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطأه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي إثم يزيد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرمي حجرا إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود ويرميه أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم في كل الأحوال والوبال راجع إليه وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون منه بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت وأما حسده فإنه يسوقه إلى غضب الله وإلى النار فلأن تذهب عينه في الدنيا خير له من أن تبقى له عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذ أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله فهذه هي الأدوية العلمية فمهما تفكر الإنسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفأ من قلبه نار الحسد وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فإن بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات إليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي إلى زوال الحسد من وجهين الأول أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ الثاني أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يصير ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه **المسألة السابعة** اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه إنما الذي في وسعه أمران أحدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني إظهار آثار

تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة تلك النعمة عنه وحب اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكلف و
لنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع
المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده الا بشبهة
يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل
بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخاوف بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء والثاني في
باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات وتحريف ما في التورية اما قوله تعالى حسدا من عند انفسهم ففيه مسائل المسئلة الاولى
انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من عند انفسهم انهم
لم يؤتوا في ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم والجواب ان قوله من عند انفسهم فيه وجهان
احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان يرتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق
لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما
منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا
في ذلك بالقاء الشبهة على ما بيناه ولا يجوز ان لا يامرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضاء بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب
حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين الثائرة في الوقت فكانه
تعالى امر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود فكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين امنوا يغفروا للذين
لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله بامره وذكروا
فيه وجوها احدها انه المجازاة يوم القيمة عن الحسن وثانيها انه قوة الرسول وكثرة امته وثالثها وهو قول اكثر الصحابة والتابعين
انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذلة والصغار فلهذا قال
العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن الباقر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لم يؤمر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال قتل
اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان السؤال الاول كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله اتموا
الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم
يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم السؤال الثاني كيف يعفون و
يصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والعفو والصفح لا يكون الا عن قدرة الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال الاذى
فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو
والصفح كيلا يهيجوا شرا وقتالا القول الثاني في التفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه النصح
والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فهو
تحذير لهم على الوعيد سواء حمل على الامر او على غيره اما قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير
تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة منبها على انه كما الزمهم لحظ الغير وصلاحه بالعفو والصفح فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها بالقيام
بالصلوة والزكوة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير والاظهر ان المراد
به التطوعات من الصلوة والزكوة وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجد
ان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير اي انه لا يخفى عليه القليل
ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي عليه كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو
الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المرء من الطاعة يؤدي الى المنافع العظيمة وجب ان
يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى فاعلوا الخير قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبهة في قلوب المسلمين اعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل
الجنة ولا النصارى انها تدخل اليهود الجنة فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا
من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من
الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى والهود جمع هائد كعائد وعود وبازل وبزل فان قيل
كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو

صالوا الجحيم وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تعالى تلك امانيهم ان ذلك متمناهم ثم انهم لشدة
تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى
الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة
غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وتلك امانيهم اعتراض قال عليه الصلوة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها
وتمنى على الله وقال علي رضي الله عنه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى واما قوله قل هاتوا برهانكم ففيه مسائل
المسئلة الاولى هات صوت بمنزلة هاء بمعنى احضر المسئلة الثانية دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا
او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

شعر	من ادعى شيئا بلا شاهد	لا بد ان تبطل دعواه

اما قوله تعالى بلى ففيه وجوه الاول انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم في الجنة الثاني انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت
ان لمن اسلم وجهه لله برهانا الثالث كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم
فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى
هذه الطريقة فاما معنى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه احدها لانه اشرف الاعضاء
من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال كل شيء
هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه
بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

شعر	واسلمت وجهي لمن اسلمت	له الارض تحمل صخرا ثقالا
	واسلمت وجهي لمن اسلمت	له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال
النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك فيكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك
دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة اما قوله تعالى وهو محسن اي لا بد وان
يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك
جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم
لا يلحقه خوف ولا حزن واما الخوف فلا يكون الا في المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل
فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على امر فاته ولا على امر يناله
ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية في ذلك ترغيبا في هذه الطريقة وتحذيرا من خلافها التي هو طريقة الكفار
المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال
في موضع اخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله
بالاخلاص فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص في النية ولا يمكن بيانه الا في مسائل المسئلة الاولى في فضل النية قال عليه
الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم واعمالكم وفي
الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى
الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به المسئلة الثانية
الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع ضر ظهر في قلبه ميل وطلب ويقتضي ترجيح
وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او
الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا او اما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني اما ان
يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك دون الاخر فههنا اقسام اربعة الاول ان يكون
الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما راه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في
الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا الثاني ان يجتمع على الفعل
باعثان مستقلان كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث
لو انفرد لاستقل بالاقتضاء وهذا مرافقة البواعث الثالث ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد لكن المجموع مستقل هذا
مشاركة الرابع ان يستقل احدهما ويكون الاخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت

اداتها جماعة من الناس فصار الفعل عليه اخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونة **المسئلة الثالثة** في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها احدها ان النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء لانه يقتضي ان يكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة وثانيها النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لانه يرجع معناه الى ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم وثالثها ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية ورابعها ان لا يكون المراد من الخير اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التأويل ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك النية عن الفعل فندعي ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه اولها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب في القلب اقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد الاعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد ابدا في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاعمال على ثلاثة اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظنن الجاهل ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال الحرام الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة اولها ان يعتقد انه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه السلام من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة وثالثها اغضاء السمع والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله عن القلب و سادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف ونهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله تعالى فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات القسم الثالث سائر المباحات ولا شيء منها الا ويحتمل نية او نيات يصير بها من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه اطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيمة وريحه انتن من الجيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان المقصود من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرف ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب **المسئلة الخامسة** اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس لله يظن ان ذلك نية وهيهات فذلك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك انما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد لا يمكن الا قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول بالقلب او باللسان بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها **المسئلة السادسة** اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار و منهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المتقربون بالنظر

وجهه الكريم ونسبة شرفا لا لتناذ بنعيم الجنة الى شرف الا لتناذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم واما

قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون ○

اعلم انه لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخرة وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله ليست النصارى على شيء اي على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من شيء ونظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك الحق الثاني ان يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات **المسئلة الثانية** روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتورية **المسئلة الثالثة** اختلفوا في من الذين عنهم تعالى اهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى او في زمن الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى ولا يجب لما نقل في سبب الآية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله هذه الآية ان لا يراد بالآية سواه اذا امكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الآخر اما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من حمل التورية والانجيل وغيرهما من كتب الله وآمن به ان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التورية مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى واما قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتاب لا ينبغي ان يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انا اذا حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم ويحمل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان يكون غيرهما اما قوله تعالى فالله يحكم بينهم ففيه ثلاثة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا و يدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه **قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ○** اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان فيهم من منع عمارة المسجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه منهم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التورية ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لهم قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين اهل العلم بان بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبها وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه السلام عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق بنى مسجدا بفناء داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزل في ذلك فمنع عن الجهر لئلا يؤذى وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى

الله عليه وسلم فيقبل ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوا قوم عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده ويظهر كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حول القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التأويل اولى مما قبله وذلك لان الله لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة ان يكون المراد منه قبائح افعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام واما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلنا المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين المسألة الثالثة قوله تعالى مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حين فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه احدها هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن آذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد المسألة الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهية ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع المسألة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب وليس لاحد ان يقول كيف يصح ان يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر المسألة السادسة ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى أولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى ظاهر الكلام ان الذين منعوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من جعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق الواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين حتى لا يدخل المسجد الحرام احد منهم الا خائفا يخاف ان يؤخذ فيعاقب ويقتل ان لم يسلم وقد انجز الله صدق هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج ابو بكر الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته ورابعها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال وخامسها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وسادسها قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى ان النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك صلاح الدين في زماننا

وسابعها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله تعالى لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون الجزية في حق اهل الذمة وبالقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك مردوع من الله تعالى في ثباتهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه واما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الآية مسئلتان المسألة الاولى في احكام المساجد الاول في بيان فضل المسجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ورابعها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمن رضي الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمن رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية اخرى بنى الله له بيتا في الجنة وثانيها ما روى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال احب البلاد الى الله تعالى مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه ان الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان الذاكر لله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع الثاني في فضل المشي الى المساجد ا عن ابي هريرة قال قال عليه السلام من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطوتاه احدهما تحط خطيئة والاخرى ترفع درجة رواه مسلم ب ابو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيح ج ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي الى القبلة ابعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي بلزق المسجد فاخبر رسول الله بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد قال لنا نعم قد اردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم دياركم تكتب آثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الآية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ه عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الناس اجرا في الصلاة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام في جماعة اعظم اجرا ممن يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني انه عليه الصلاة والسلام قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه او كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا اهلك ولكن اخوتك وجلساؤك في المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا خيرا فقال اني موريكم اليوم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد يصلي في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجرهم شيئا ط ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الا ادلكم على ما يمحو الله

بها الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط رواه ابو مسلم ○ قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن اخي سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة قال عليه الصلاة والسلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة الظلمة موجبة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد عليه الصلاة والسلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله يج ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت يد ابو ذر قال عليه الصلاة والسلام من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى له بيتا في الجنة يه ابو سعيد قال عليه الصلاة والسلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا عليه بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر يو عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها يز انس قال عليه الصلاة والسلام ان عمار بيوت الله هم اهل الله يح انس قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى كاني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال عليه الصلاة والسلام اذا عاهة من السماء انزلت صرفت عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب الحسن قال عليه الصلاة والسلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يألفون ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه متعلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة يكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن حكيم قال سعيد بن المسيب ما كان احب الي من القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي ان يسبح الله ويهلل ويستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ا ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما امرت بتشييد المساجد قال الدمني التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي يطول بناؤها ب امر عمر ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان عثمان رأى اترجة معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدبار عليكم ه قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نأتي المسجد الآخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الآن فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتي زمان على امتي يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الرأي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد صلى الله عليه وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة ا ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه فيقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ائذن لي في الاختصاء فقال عليه الصلاة والسلام

ليس منا من خصى واختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في السياحة فقال سياحة امتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله ائذن لي في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظار الصلاة السابع في كراهية البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء في المساجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها البطيحا فقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية الجلوس للتحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسألة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد وورد النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن علي مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان يقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد باسا لان النبي عليه السلام لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه عليه السلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ومقيلا التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفي الصحيح عن ابي ذر قال عليه السلام عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت من مساوي اعمالها النخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد في النار اي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه السلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال آخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله انه قال اذا قام احدكم الى الصلاة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن انس انه عليه السلام رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤي في وجهه فقام فحكه بيده فقال ان احدكم اذا قام في صلاته فانه يناجي ربه فلا يبزقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وعن جابر انه عليه الصلاة والسلام قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسأل فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين الحادي عشر في المساجد في الدور هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال عليه الصلاة والسلام لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه المسألة الثانية اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة وأباه مالك مطلقا وقال الشافعي رضي الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام احتج الشافعي بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد وانما اسري به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد

به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه احدها انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوها كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ليس لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وعمارتها تكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان انه يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل حضور المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة فصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكفار عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامور الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضي اباحة الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله اعلم

قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في سبب نزول هذه الاية والضابط ان الاكثرين زعموا انها انما نزلت في امر يختص بالصلاة ومنهم من زعم انها انما نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة وثانيهما ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا في وجوه احدها اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس انكروا اليهود ذلك فنزلت الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله ولله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهما الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ورابعها قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة شاء بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه الى حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة مظلمة فلم يعرفوا القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى

هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث يتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومئ برأسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احدهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان في هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال اي جهة شاؤا بهذه الاية لانهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى معتقد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي ان يكون حمل الاية على الوجه الثالث والرابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان الكعبة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الاية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى القبلة صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص واقصى ما في الباب ان يقال ان على هذا التاويل لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من جهات المأمور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقد امره باوامر كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد ابتغيت رضاي فانه يحمل ذلك على امره على الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع نظيره قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم وهو نظير وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما اي ضم كل شيء بعلمه وتدبيره واحاطته به وعلوه عليه وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه فقالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلي الى غير القبلة فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التي يصلي اليها اهل الملك من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بامري يريد ويبتغي طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر النجاشي واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها لما نزل قوله تعالى ادعوني استجب لكم قالوا اين ندعوه فنزل هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها انه خطاب للمسلمين اي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى وخامسها من الناس من زعم انها نزلت في المجتهدين الموفين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة او في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا ادى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب **المسئلة الثانية** ان فسرنا الاية فانها تدل على تجويز التوجه الى اي جهة اريد فالاية منسوخة وان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالاية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة **المسئلة الثالثة** اللام في قوله تعالى ولله المشرق والمغرب لام التخصيص اي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله ورب المشارق ورب المغارب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين **المسئلة الرابعة** الاية من اقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل ما كان منقسما فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها اعني الفوق والتحت

فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها
عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات والوجه الثاني انه
تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما
كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من
وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة
من صفات الاجسام والجواب عن الاول ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه ههنا
على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا
فاذن لا بد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق
والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اي ثم وجهه الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود
القبلة انما تكون قبلة بنصبه تعالى اياها فاي وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة
والثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر **شعر**

استغفر الله ذنبا لست محصيه ○ رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضات الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله
يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان لرضاه الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان
فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمى طلب الرضاء
بطلب وجهه الرابع ان الوجه صلة كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا
غير ما يريدون به انه من ههنا ينبغي ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام يبقى فانه يقال
لهذا القائل فمعنى قوله فثم وجه الله تعالى مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تاويله بان المراد فثم قبلته التي يعبد بها
او ثم رحمته ونعمه وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن
حمله على ظاهره والا لكان متحيزا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لا بد وان يحمل على السعة في القدرة والملك او على انه واسع العطاء
والرحمة او على انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على
السعة في العلم والا لكان ذكر العليم بعده تكرارا فاما قوله عليم ففي هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط
من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما بطن ولا يخفى على الله من شيء فيكون متحرزا عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع
عليم انه واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرائطها وتوفية عقاب من يتكاسل فيها **المسئلة الخامسة**
ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولي يريد فاينما
توجهوا القبلة قوله تعالى **وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات
والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون** ○ اعلم ان هذا هو النوع العاشر من مقابح
افعال اليهود والنصارى والمشركين اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع
مساجد الله وقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل
هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركوا العرب قالوا الملائكة بنات الله
فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ووهب بن يهوذا
فانهم جعلوا عزير ابن الله اما قوله سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع اخر سبحانه ان يكون له
ولد فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض و
وجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه الاول ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث
وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا يكون ولدا الثاني ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته لانه لو وجد موجودان
واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الاخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة
فيلزم تركب واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو
مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم يقول ان
كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك
محال مع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كان
مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا

البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه
او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او
حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق
بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبده وملكه فيستحيل ان يكون كل شيء
ما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض اي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد
والابداع الثاني ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما
ولدا والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا
له فلا يكون ولدا له الثالث ان الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا لله ولدا لكان مشاركا له من بعض الوجوه وممتازا
عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة الرابع
ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح
على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فلما كان ذلك محالا كان اتخاذ الولد عليه سبحانه محالا واعلم انه سبحانه حكى في مواضع
كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ايضا في اخر السورة وقالوا اتخذ الله ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن
منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا فان قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل في هذه الاية بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات
والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا قلنا قوله تعالى في هذه السورة بل له ما في السموات والارض تم
لان كلمة ما تتناول جميع الاشياء اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القنوت اصله الدوام ثم يستعمل
على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى اقنتي لربك وطول القيام كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل اي الصلاة افضل قال
طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى
الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوضا
عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال اخرون المعنى انهم يطيعون يوم
القيمة وهو قول السدي فقيل هؤلاء صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت
بوجوه الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من اثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون
جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة الثالث اراد به الملائكة وعزيرا
والمسيح اي كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولدية قانتون له يحكى ان علي بن ابي طالب عليه السلام قال لبعض النصارى
لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي
رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني **المسئلة الثالثة**
لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله ولهذا يقتضي
ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه **المسئلة
الثالثة** يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشانهم اما قوله
تعالى بديع السموات والارض ففيه مسائل **المسئلة الاولى** البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى
مولم حكيم بمعنى محكم غيلان وفي بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير من شانه
الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجيء بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال
ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال او عمل ما لم يكن قبله مبتدعا **المسئلة الثانية** اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول
لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك ايضا
للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية كغطاء واغطية
وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب **قضى** واصله قضاي لان الياء لما وقعت طرفا بعد
الالف الزائدة اعتلت بان قلبت الفا ثم لما التقى الفان قلبت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائرها المضاء
والاتاء من مضيت واتيت والسقاء من سقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في اكثر تصرفات الكلمة
يقول قضيت قضينا وقضيت الى قضية وقضيتا ويقضين وهما يقضيان وانت تقضي والمراة انت تقضيان

وهي يقضين وأنت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة وأما معناه فالأصل الذي يدل تركيبه عليه هو
معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء إذا حكم لأنه فصل الدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل إذا كان قاطعا
للخصومات وحكى ابن الأنباري عن أهل اللغة أنهم قالوا القاضي معناه القاطع للأمور المحكم لها وقولهم انقضى الشيء إذا تم
وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه إليه كأنه التقاضي والاقتضاء عن
نفسه وانقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الأمر إذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا
لأن في إتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وأتم صنعها وأما قولهم قضى المريض وقضى
نحبه إذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكروا الجامع بينهما ظاهر وأما تقضى البازي فليس من هذا التركيب ومما يعضد
ذلك أنه ما استعمل من هذا التركيب جليه وهو القيض والضيق أما الأول فيقال قاضه فانقاض أي شقه فانشق
ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الأعلى وانقاض الحائط إذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة
وأما الضيق وما اشتق منه فدلالته على معنى القطع فالوجه قضبه إذا قطعه ومنه القضب للرطبة لأنها تقضب أي تقطع
تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمنجل وثانيها القضم وهو الأكل بأطراف
الأسنان لأن فيه قطعا للمأكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف وهو الدقة يقال رجل قضيف أي نحيف
لأن قلة اللحم من مسببات القطع ورابعها القضأة فعلة وهي الفساد يقال قضئت القربة إذا عفنت وفسدت وفي حسبه قضأة
أي عيب وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الأصلي بحسب اللغة المسألة الثانية في محامل
لفظ القضاء في القرآن قالوا إنه يستعمل على وجوه أحدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن
وثانيها بمعنى الأمر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها
بمعنى الإخبار قال تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب أي أخبرناهم وهذا إنما يكون مقرونا بإلى وخامسها أن يأتي
بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك قال وقضي الأمر واستوت
على الجودي يعني فرغ من إهلاك الكفار وقال ثم ليقضوا تفثهم يعني ليفرغوا منه إذا عرفت هذا فنقول قوله إذا قضى
أمرا قيل إذا خلق شيئا وقيل حكم بأنه يفعل شيئا وقيل أحكم أمرا قال شعر وعليهما مسرودتان قضاهما
داود أو صنع السوابغ تبع المسألة الثالثة اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في
الفعل والشأن الحق وهو المراد بالأمر ههنا وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه المسألة الرابعة قرأ ابن عامر
كن فيكون بالنصب في كل القرآن إلا في موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الأنعام فيكون الحق فإنه رفعهما وعن الكسائي
بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن أما النصب فعلى جواب الأمر وقيل هو
بعيد والرفع على الاستئناف أي فهو يكون المسألة الخامسة اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى فإنما يقول له كن فيكون
هو أنه تعالى يقول له كن فحينئذ يكون ذلك الشيء فإن ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الأول أن قوله كن إما أن
يكون قديما أو محدثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على كن إنما قلنا لا يجوز أن يكون قديما لوجوه
الأول أن كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف
لا بد وأن يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا الثاني أن كلمة إذا لا تدخل
إلا على الاستقبال فكذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثا لأنه دخل على حرف إذا وقوله كن مرتب على القضاء
بفاء التعقيب لأنه تعالى قال فإنما يقول له كن متقدما على كون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد
وأن يكون محدثا فقوله كن لا يجوز أن يكون قديما ولا جائز أيضا أن يكون قوله كن محدثا لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله كن
أيضا محدث فيلزم افتقار كن إلى كن آخر ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف
إحداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله
في الوجود والأول باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني أيضا باطل لأنه يرجع حاصله إلى أنه
تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودا وذلك أيضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة أن المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد
عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات فإذا فرضنا القادر
المريد منفكا عن قوله كن فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفا على قوله كن
وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادرا على الفعل إلا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سميتم القدرة
بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة أن كن لو كان له أثر في التكوين لكنا إذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون
لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة الحجة السادسة أن كن كلمة مركبة

من

من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما فإن كان
الأول لم يكن لكلمة كن أثر البتة بل التأثير لأحد هذين الحرفين وإن كان الثاني فهو محال لأنه لا وجود لهذا المجموع البتة لأنه
حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الأول وإذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون
للمجموع أثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين أن قوله كن
متأخر عن خلقه إذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا أنه لا تأثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر بهذه
الوجوه فساد هذا المذهب وإذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه الأول وهو الأقوى أن المراد من هذه الكلمة
سرعة نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الأشياء وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق
السموات والأرض فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ
قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فإن الذي ورائي
ما خلاني ورأيي ونظيره قوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة
إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمرا فحكي ذلك عن أبي الهذيل الثالث أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم كونوا قردة ومن جرى مجراهم
وهو قول الأصم الرابع أنه أمر للأحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الأول قوله تعالى وقال الذين لا
يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات
لقوم يوقنون اعلم أن هذا هو النوع الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل المسألة الأولى أن الله
تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد حكى الآن عنهم ما يقدح في النبوة وقال
أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا وقالوا لولا
تأتينا بآية كما أرسل الأولون وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا هذا قول أكثر المفسرين إلا أنه ثبت أن أهل الكتاب
سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فإن
قيل الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لا يعلمون وأهل الكتاب أهل العلم قلنا المراد أنهم لا
يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي وأهل الكتاب كانوا كذلك المسألة الثانية تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها أن
الحكيم إذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية إليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات إذا ثبت هذا
فنقول إن الله تعالى كلم الملائكة وكلم موسى وأنت تقول يا محمد إنه كلمك والدليل عليه قوله تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى فلم
لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضا فإن كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك
بآية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لأنهم لو أقروا بكونه معجزة لاستحال أن يقولوا هلا تأتينا بآية ثم إنه
تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون وحاصل
هذا الجواب أنا قد أيدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب
هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه الأول أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن
المكلف من الوصول إلى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها علمنا
أن ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن إجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل
إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين أنه يكفيهم ما في القرآن من الدلالة
الشافية وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إنزال هذه الآية لفعلها ولكنه علم أنه لو أعطاهم ما سألوه
لما ازدادوا إلا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم
معرضون وثالثها إنما حصل في تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم إن استمروا
بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا إلى حد الإلجاء المخل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في
كونها معجزا لأن الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور لا يعلمها
إلا الله علام الغيوب فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم فالمراد
أن المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم فكما أن قوم موسى أبدا كانوا في التعنت واقتراح الأباطيل كقولهم
لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وقولهم أتتخذنا هزوا وقولهم أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون
يكونون أبدا في العناد واللجاج وطلب الباطل وأما قوله تعالى قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد أن القرآن وغيره
من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن
كان طالبا لليقين قوله تعالى إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم

اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين الله تعالى لرسوله انه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت تبشر بالحق وتنذر به وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقرآن اي ارسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار و الاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك اما قوله تعالى ولا تسئل عن اصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر واما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي اما على القراءة الاولى ففي التاويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عنهم ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تاسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تنظر الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسال عنه وفي الاية دلالة على ان احدا لا يسال عن ذنب غيره ولا يؤخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريبا او بعيدا اما القراءة الثانية ففيها وجهان الاول انه قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي الثاني معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سالت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسال عنه ووجه التعظيم ان المسئول يجزع ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تساله ولا تكلفه ما يضجره او انت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسال والقراءة الاولى تعضدها قراءة ابي وما تسال وقراءة عبد الله ولن تسال قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير اعلم انه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الاية وبين ان العلة قد ازيحت من قبله فيهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم في تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك ان تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب الياس عن موافقتهم والملة هي الدين ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى بمعنى ان هدى الله هو الذي يهدي الى الاسلام وهو الهدى الحق والذي يصلح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما تدعون الى اتباعه ليس بهدى انما هو هوى الا ترى الى قوله ولئن اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم اي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الاية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعده على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون ۝ اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى الذين مبتدا واولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره المسئلة الثانية المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب منهم فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شانه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة وثانيها ان قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن القول الثاني ان المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تامل التوراة وترك تحريفها وعرف

منها صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام اما قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال الله تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تاولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه ورابعها يقرؤونه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتاولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى والله اعلم قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون ۝ واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين اعلم انه سبحانه لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في اديانهم واعمالهم ختم هذا الفصل بما بدا به وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون ثم شرع سبحانه ههنا في نوع آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا ايضا مقرين بفضله متشرفين بانهم من اولاده فحكى الله تعالى عن ابراهيم فحكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام امورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما امره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لا جرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه وثانيها انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابراهيم الذي تعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به كان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى التنظيف للبدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي في دين الله تعالى وهو النظر في الكوكب والقمر والشمس ثم مناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به في ذلك البلد ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام امورا يرجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن ناتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الاية دالة على تكليف حصل بعده تشريف اما التكليف فقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف العامل في اذ اما مضمر نحو واذكر اذ ابتلى واذ ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاعلك المسئلة الثانية انه تعالى وصف تكليفه اياه بلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يامره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز ان يصف الله تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده وذكر نظيره في سائر الايات كقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر فكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم

لعلكم تتقون فهذه الايات ونظايرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الواقعات قبل وقوعها واما العقل
فيدل عليه من وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق
وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء بلا وقوع
ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم انه لا وقوع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة فلو كان البارئ
تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا
على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت
ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم ومن حدوث
العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا
الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي
نعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر ولذلك فانه يصح منا تعقل
احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل
ان يكون معلوما مذهولا عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية
او لكان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين يلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان
مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناهي والزائد زاد على المتناهي بتلك
العشرة والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذن وجود امور متناهية محال فان قيل الموجود هو
العلم فاما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم
يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي
لا نهاية لها هل يعلم الله عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ماله عدد معين فهو متناهي وان لم يعلم الله
تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في
الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناهي فاذن كل معلوم فهو
متناهي فاذن ما هو غير متناهي استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه
وانتساب الشيء الى الشيء يعتمد تحققه في نفسه فاذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث هو
هو نسبة والشيء المتشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات
والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا
وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف
هذه الايات عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء اما
الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان
تكون معلومة فوجب ان تكون معلومة لله تعالى انما قلنا انها تصح ان تكون معلومة لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان
الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح ان تكون معلومة وجب ان تكون معلومة لله تعالى لان
تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص
وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب اما الشبهة
الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا ازم عن القدرة واما
الشبهة الثانية فالجواب عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله
تعالى لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما
اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه
ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء
على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا
علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فبقي
ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سليمة عن المعارض وبالله التوفيق **المسئلة الثالثة** اعلم ان الضمير
لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا
عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون

متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله
شعر جزى ربه عني عدي بن حاتم ۝ جزاء الكلاب العاويات وقد فعل
واما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقدم اي واحد منهما كان على الاخر في
اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم مع ان ذلك التقدير جائز
القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقوله ضرب زيد غلامه القسم الثالث ان يكون
الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه
متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا القسم
الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى
على المنصوب فيصير التقدير لاجرم كان جائزا حسنا **المسئلة الرابعة** قرأ ابن عامر ابراهام بالف بين الهاء والميم والباقون
ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابرهام وقرأ ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من
الدعاء فعل المتحير هل يجيبه الله تعالى اليهن ام لا **المسئلة الخامسة** اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل
يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده
والدعاء بابتعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء امور شاقة اما الامامة فلان المراد منها ههنا النبوة وهذا
التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في اداء شيء
منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك لا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي اعظم من ثواب غيره واما
البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله
الخليل بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في اخر
الزمان فهذا مما يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه
الاية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم ان الذي يدل على ان ذلك المراد
انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك فدل
هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول فقال هذا انما يجوز
لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فاتمهن الا انه
ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات واتمها ابراهيم
ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل
الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله
عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول
الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله بهن
وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بما شاء كلفه بالامر بها والوجه الثاني بكلمات تكون من
ابراهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك التكليف هو ما كان على اقوال
احدها قال ابن عباس هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد اما التي
في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة
ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها
في سورة براءة التائبون الى اخر الاية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى اخر الاية وعشر في المؤمنين قد
افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل الى قوله والذين على صلواتهم يحافظون فجعلها
اربعين سهما عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس
ورابعها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان في الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا
قال الله تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين
وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم و
الضيافة والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما فعله كلفة شديدة ومشقة
فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول في الكل ولو ثبتت الرواية
في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله اعلم **المسئلة السادسة** قال القاضي

هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لان الله تعالى نبه على ان قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه السلام اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال اخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين ثم قال فان كانت الدلالة له انه يمتحن ويتعبد بعد النبوة فلا جرم اعطاه خلعة الامامة والنبوة المسألة السابعة المستكن في فاتمهن في احدى القراءتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وابرهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا اما قوله قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل المسألة الاولى قال اهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه احدها ان قوله للناس اماما يدل على انه جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول اخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبياء عليهم السلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا ائمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد تسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال الله تعالى فما اغنت عنهم الهتهم وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في اعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وان تكون تلك النعمة من اعظم النعم ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة المسألة الثانية ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى في كتابه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة الحج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل المسألة الثالثة القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق للامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل يثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الاية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالاثبات المسألة الرابعة قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله ومن ذريتي ففيه مسائل المسألة الاولى الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه اخر وهو ان تكون منسوبة الى الذر المسألة الثانية قوله ومن ذريتي

عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال سأكرمك فتقول وزيدا المسألة الثالثة قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم هل يكون ذلك في كلهما او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال اخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام لما لا يعلم على وجه المسألة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينالها الظالمون منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي ولم يكن مأذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمن وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلام اما قوله تعالى قال لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة وحفص عن عاصم عهدي بارسال الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي المسألة الثانية ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطاء وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة المسألة الثالثة الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا او تقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل اما كان ابراهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان منهم من هذه حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم المسألة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة اوجه الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم نعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا نحكم بامامتهما وذلك انما يثبت عصمتهما ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فيلزم ان لا ينالهما عهد الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا ظالمين حال زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما به الاشتراك لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لان الظلم وجد من قبل وايضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن حصولات متوالية في احياز متعاقبة فمجموع تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شيء اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فهو نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان من سبيل على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة المسألة السادسة قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفاسق الطارئ هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان تعقد له الامامة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الاية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الاية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الاية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الاية

ذلك الاثر كان اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من
الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظالم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام
الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم
آمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله
هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين وان الظالمين لا يجوز ان يكونوا
بمحل من يقبل منهم واوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله
تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق
في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا
خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث لو اقتدي به فانه لا تفسد
قال ابو بكر الرازي ومن الناس من ظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق
قاضيا وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته
غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء
وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله
اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال اللبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له
اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في
وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله ابن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول
ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي
ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية
رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة
امام ولا سلطان والله اعلم **المسئلة السادسة** الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا
العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام
لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي
الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي
لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله اعلم **المسئلة السابعة**
اعلم انه سبحانه بين ان له معك عهدا وبين انك متى توف بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
ثم في سائر الآيات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا
وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده
الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا ثم بين كيفية عهده مع
الانبياء عليهم السلام فقال وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ثم بين في هذه الآية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال
عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ
عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل
اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الايفاء بالعهد فلنشرع في معاقد هذا
الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك الاشتغال
بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد
منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال ايضا وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين
على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية
حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته
فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق و
الهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات

الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة
الله بالايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك كنت اشقى الاشقياء ابد الآباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة
من الله تعالى لقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا
كان هو الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران
على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان ينفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان
يعطيك اصناف النعم وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى
وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس
وايحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره
فانظر ان السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض السقاط كيف
تستوجب الادب والمقت فكذا هاهنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقض العهد
بالاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحياة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا و
باطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها
ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة والكرم فكنا من اول عمرنا الى آخره لا نزال نتزايد في
درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل
ما كان تقصيرنا اشد كان انعامه علينا بعد ذلك اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره
اقبح واسوأ فلا تزال افعالنا تزداد قبائح ومحاسن افعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية
لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان
وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسألك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين قوله تعالى
واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا
بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود (١٢٥) واعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه
بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر
البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس
فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا
الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد
والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال الله تعالى خبرا عن ابراهيم
رب اجعل هذا البلد آمنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى اطلق لفظ البيت
وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله مثابة للناس ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد
انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كأنه ما
اخرجه من ماله الى غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في اسفلها قال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل
مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل انما دخلت الهاء في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة
مثوبة مفعلة **المسئلة الثانية** قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه
احد الا وهو يتمنى العود قال الله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه
فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله تعالى واذ
جعلنا البيت مثابة للناس قلنا اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة
واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة اخرى و
انما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة اما منافع الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون
هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة
الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك
والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف
فيه فيستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسئلة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى

واذ جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الاية
على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الاية على
ظاهرها وجب حمل الاية على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك افضى الى صيرورته كذلك مما اذا حملناه على الندب
فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحقيقه
في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القران طعن في دلالة هذه الاية على هذا المطلوب
ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت
مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر اما القول الاول
فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله
اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم
لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل
التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محترما بحكم الله و
كانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون احدا التجأ اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعظيما له ثم اعتيد فيه امن
الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم ويفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه ورويت الاخبار
في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي
ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد بان
ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاما من دخل البيت من الذين يجب عليهم الحدود
فقال الشافعي رضي الله عنه ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه
الحد في الحل وان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يجوز واحتج الشافعي رحمه الله بانه عليه الصلاة والسلام امر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح و
خبيب بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي رحمه الله وهذا في الوقت الذي كانت مكة
فيه محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة
بهذه الاية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا فيماذا فيحتمل ان يكون امنا عن القحط وان يكون امنا
عن نصب الحروب وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من
القحط والافات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى
ذلك وكان قول الشافعي اولى اما قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير
وابو عمرو وحمزة وعاصم والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر وقرا نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما
على القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا وفيه اقوال الاول انه عطف على قوله واذكروا نعمتي التي انعمت
عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما و
المعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام
ابراهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور وظنوا انه واقع بهم خذوا
ما اتيناكم بقوة الثالث انه امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وهو كلام
عرض في خلال قصة ابراهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام
مصلى والتقدير انه لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم لانفسكم والواو والفاء قد تذكر
كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابراهيم انهم اتخذوا
من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على جعلنا البيت واتخذوا مصلى ويجوز ان يكون عطفا على واذ جعلنا البيت
واذ اتخذوه مصلى المسئلة الثالثة ذكروا قولا في ان مقام ابراهيم اين هو القول الاول انه موضع الحجر الذي
قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل وضعته قدام
ابراهيم عليه السلام حين غسلت راسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احد شقي راسه ثم رفعته
من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته و
هذا قول الحسن وقتادة والربيع بن انس وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام كان يبني

البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابراهيم عن رفع الحجارة
قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام القول الثاني ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو عن مجاهد الثالث انه عرفة والمزدلفة
والجمار وهو قول عطاء الرابع الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه
وجوه الاول ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءته
هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا وثانيها ان هذا الاسم في العرف
مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو سال المكي بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم عنه الا هذا الموضع وثالثها
ما روي انه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله اليس هذا مقام ابينا ابراهيم قال بلى قال افلا نتخذه مصلى
قال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه
رجلا ابراهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابراهيم اولى
من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى وخامسها انه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس للصلاة تعلق
بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع وسادسها ان مقام ابراهيم هو موضع قيامه و
ثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعني مقام ابراهيم عليه السلام عليه
يكون اولى قال القفال ومن فسر مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت
من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا وانما تدخل من لبيان المتخذ الموهوب
وتمييزه في ذلك المعنى من غيره والله اعلم المسئلة الثالثة ذكروا في المراد بقوله مصلى وجوها احدها المصلى المدعى فجعله
من الصلاة التي هي الدعاء قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله
ان كل الحرم مقام ابراهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق
وهذا القول اولى لان لفظ الصلاة اذا اطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الموضع
الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد
دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الاية ولان حملها على الصلاة المعهودة اولى لانها
جامعة لسائر المعاني التي فسروا الاية بها وههنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض ام سنة ننظر ان كان الطواف
فرضا فللشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب والثاني سنة لقوله
عليه الصلاة والسلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه
سنة والرواية عن ابي حنيفة مختلفة ايضا في هذه المسائل والله اعلم المسئلة الرابعة في فضائل البيت روى الشيخ
احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اول قال المسجد الحرام قال قلت ثم اي
قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركتك الصلاة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيح وعن عبد الله
بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام كان اول
بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله على وجه الارض ابو قبيس
ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله
اني ساجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري فيسبحني فيها خلقي وساتبوئك
فيها بيتا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على البيوت كلها باسمي واسميه بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي اجعله
احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض
اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما وامنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن
احله فقد اباح حرمتي ومن امن اهله استوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد اخافني ومن عظم شانه فقد عظم في عيني
ومن تهاون به فقد صغر في عيني سكانها جيراني وعمارها وفدي وزوارها اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره
باهل السماء والارض ياتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر ياتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجا ويرجون بالتلبية رجيجا
فمن اعتمره فلا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي ان اتحفه بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده
واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا ادم ما كنت حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون
والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن نبيا بعد نبي حتى ينتهي ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام
وهو خاتم النبيين فاجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته فيكون لا امتي عليه ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني
قد ذخرت له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده

وسناه وتكرمة لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو ابوه ويقال له ابراهيم ارفع له قواعده واقضي على يديه عمارته واعلمه مشاعره
ومناسكه واجعله امة وحده قانتا قائما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر
وامره فيفعل وينذر لي فيفي استجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته
وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا او يغيروا واجعل ابراهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة ياتم به من حضر تلك المواطن
من جميع الجن والانس وعن عطاء قال لما اهبط آدم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع اصوات الملائكة كما كنت اسمعها في الجنة قال
لخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فان بها بيتا تطوف به كما رايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي آدم
قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاه مفاوز فحج آدم البيت من الهند اربعين سنة وسال عمر كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت
فقال ان هذا البيت انزله الله تعالى من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف حوله كما رايت ملائكتي
تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح رفعه
وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في
السماء كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملائكة لا يعودون فيه ابدا وذكر علي رضي الله عنه انه مر
عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر عليه الدهر فبنته قريش ورسول الله
صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم يرفعه جميع القبائل كلهم فرفعوه
واخذه رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها
كتاب في الصفح الاول انا الله رب بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت لاهلها في اللحم واللبن
وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا
الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه **المسالة الخامسة** في فضائل الحجر والمقام
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك
لاضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس قال عليه السلام انه كان اشد بياضا من
الثلج سودته خطايا بني آدم اهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام لياتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر
بهما ولسان ينطق به يشهد على من استلمه بحق وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك
واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله
تعالى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل فالاولى ان يراد به الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل
معنى العهد والميثاق اما قوله ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت واذا كان موضع البيت
وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك
وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتي ابنياه مطهرا
من الشرك واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله وثانيها عرفا الناس ان بيتي طهور لهم متى حجوه وزاروه
واقاموا به ومجازه جعلاه طاهرا عندهم كما قال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا وابو حنيفة ينجسه وثالثها ابنياه
ولا تدعا احدا من اهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه بل اقراه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر
الارض من فلان وهذان التاويلان مبنيان على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من الادناس والشرك وهو كقوله
تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقهن طاهرات وكذا البيت المامور بتطهيره
خلق طاهرا والله اعلم معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك وخامسها قال
بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابراهيم بازالة القاذورات وبناء
البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البيت كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت و
يمكن ان يجاب عنه بانه سماه الله تعالى بيتا لانه علم ان ماله الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله للطائفين والعاكفين
والركع السجود ففيه مسائل **المسالة الاولى** العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشيء واقام
عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه **المسالة الثانية** في هذه الاوصاف الثلاثة قولان
الاول وهو الاقرب ان يحمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون
الطائفون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفين من يقصد البيت
حاجا ومعتمرا الثاني وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين

واذا كان مصليا فهو من الركع السجود **المسالة الثالثة** هذه الاية تدل على امور احدها انا اذا فسرنا الطائفين بالغرباء
فحينئذ تدل الاية على ان الطواف للغرباء افضل من الصلاة لانه تعالى لما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص و
روي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الاية على جواز الاعتكاف
في البيت وثالثها على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت ونفلا اذ لم تفرق الاية بين شيء منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه
من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت فان قيل لا نسلم دلالة الاية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركوع والسجود في البيت
كما لا تدل الاية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز
فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الاية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت وخارجا
عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه
والله تعالى انما امر بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة
لما كان لذكر تطهير البيت للركع السجود وجه اذ كان حاضرو البيت والغائبون عنه سواء في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزائه والجواب ان المتوجه
الواحد يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك
فوجب ان يكون داخلا تحت الاية ورابعها ان قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله
تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وثبت حكمه بالسنة او كان من المندوبات قوله تعالى **واذ قال ابراهيم رب اجعل**
هذا بلدا آمنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الاخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره
الى عذاب النار وبئس المصير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى ههنا قال القاضي
وفي هذه الايات تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن الا بعد دخول البلد في الوجود فالذي ذكره من بعد وهو
قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت فان كان متاخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وههنا مسائل **المسالة الاولى**
المراد من الاية دعاء ابراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلولا الامن
لم يجلب اليها من النواحي وتعذر العيش فيها ثم ان الله تعالى اجاب دعاءه وجعله امنا من الافات فلم يصل اليه جبار الا
قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل وههنا سؤالان السؤال الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد اهلها
بكل سوء وتم له ذلك الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا اخر السؤال الثاني المطلوب من الله تعالى
هو ان يجعل البلد امنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها والجواب عنه من وجوه احدها
ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد امنا وحصل فيه الخصب تفرغ
اهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم
الذهاب اليه لو كانت الطرق امنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان
الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب لطفا في طلب الطاعة
المسالة الثانية بلدا آمنا يحتمل وجهين احدهما مامون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية اي مرضية والثاني ان يكون المراد اهل
البلد كقوله واسال القرية اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد **المسالة الثالثة** اختلفوا في الامن المسؤول
في هذه الاية على وجوه احدها سؤال الامن من القحط لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها سؤال الامن من الخسف
وثالثها سؤاله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام سال الامن اولا ثم ساله الرزق ثانيا
ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الاية رب اجعل هذا بلدا آمنا
ثم قال في اخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه الحجة
ضعيفة فان لقائل ان يقول الامن المسؤول هو الامن من الخسف والمسخ او لعله الامن من القحط قد يكون لحصول ما يحتاج اليه
من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة **المسالة**
الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت امنة محرمة قبل دعوة ابراهيم عليه السلام او انما صارت كذلك بدعوته فقال
قائلون انها كانت كذلك ابدا لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وايضا قال ابراهيم اني اسكنت
من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام اكده
بهذا الدعاء وقال اخرون انما صار حرما امنا بدعاء ابراهيم عليه السلام وقبلها كانت كسائر البلاد والدليل عليه
قوله عليه الصلاة والسلام اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة
بوجه غير الذي صارت به حراما بعد الدعوة فالاول بمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني

بالامر على السنة الرسل **المسألة الخامسة** انما قال في هذه السورة بلدا امنا على التنكير وقال في ابراهيم هذا البلد امنا على التعريف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا كانه قال اجعل هذا الوادي بلدا امنا لانه تعالى حكى عنه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادي بلدا امنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل امنا الثاني ان تكون الدعوتان وقعتا بعدما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا امنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا امنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد بلدا امنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد امنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة واما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلام سأل ان يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شيء اما قوله من امن منهم فهو بدل من قوله اهله يعني وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه ان منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الكافرين واما القياس فمن وجهين الاول انه لما سأل الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تأديبا له في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسق لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله امره ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن امن بالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوي في ظنه انه ان دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين بهذا السبب اما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسألتان **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف **المسألة الثانية** امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان اقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه قال وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فاني امتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما تفضل به على المؤمنين الا انه بين عمره فاقبضه ثم اضطره في الاخرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا وان كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الاخرة بخلاف الكافر نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الاخرة اما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر اي الجأته اليه وحملته عليه من حيث كان كارها له وقالوا ان اصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الشيء اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى ان يختار النار والاستقرار فيها بان اعلمه انه لو رام التخلص لمنع منه لا ان من هذا حاله يحصل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده قوله تعالى **واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم** اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابراهيم واسمعيل وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة انواع من الدعاء ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه اقعدك الله اي اسأل الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء لان كل ساق قاعدة

للذي يبنى عليه وتوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساق فقد رفع السافات والله اعلم **المسألة الثانية** الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت فان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها **المسألة الثالثة** اختلفوا في انه هل كان اسمعيل شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه قال الاكثرون انه كان شريكا له في ذلك والتقدير واذ يرفع ابراهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابراهيم فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون اسمعيل معطوفا على ابراهيم في ذلك ثم اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يشتركا في البناء ورفع الجدران والثاني ان يكون احدهما بانيا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الالات والادوات وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل في ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروي معناه عن علي رضي الله عنه ع انه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال الى الله فعطش اسمعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام وفحص الارض باصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدؤا واسمعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبله منه فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده والله اعلم **المسألة الرابعة** انما قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة انواع من الدعاء النوع الاول في قوله تقبل منا انك انت السميع وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سيأتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله **المسألة الثانية** انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها على صورتها في الاشراق والاشتعال باردة والجمد حال بقائه على صورته في الانجماد والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب ان يكون الدعاء ههنا اقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء اصلا والله اعلم **المسألة الثالثة** انما عقب الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل **المسألة الاولى** احتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين واذا ثبت ان الاية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل وهب يقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها

جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها
جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة يعني امرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر و
خامسها البيان والدلالة يقال جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلانه اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز
ان يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقول جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصف بذلك سلمنا
ان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن
وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك
وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام
لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد
خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب
قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا
مسلمين لك اي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل فطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في
الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى
وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال
الثالث ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام
له والانقياد والرضاء بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في
قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فاراد ان يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضاء بالقضاء
على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله نحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع
من وجوه احدها ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف
وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه بذلك تعالى ثناء ومدحا وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس
الشيء اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به فكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى جعل الاسلام فيهما فقد
استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان ذلك الوصف حاصلا واي فائدة في طلبه بالدعاء
وثالثها انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابراهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل ذلك على
فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك
للظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة وطلبها يكون
طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك
او لا يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان
فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان
وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص
وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك فان كان الاول كان
المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف
وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف
غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فضل المدح والذم قلنا انه
معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا والله اعلم السؤال المشهور في هذه الاية انهما
لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام فقد ادرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله على
ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وهو ما ذكرنا ان القدرة
الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه فان كانت القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان
كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على
عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت
بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذن لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان
بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف
الوجود الا لمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع

الفعل

الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية **المسئلة الثانية** قوله ربنا واجعلنا
مسلمين لك يفيد الحصر اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى
وقضائه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام في موضع اخر فانهم عدو
لي الا رب العالمين ثم ههنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك والثاني قائمين بجميع
شرائع الاسلام وهو الاوجه لعمومه **المسئلة الثالثة** واما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا وسياتي
بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى
واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ومن
الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما قيل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم بقوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا
سؤالات السؤال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على ان في ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد
فيهم من لا يكون ظالما فاذن كون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة اخرى
الجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع السؤال الثاني لم خصا ذريتهما بالدعاء اليس ان هذا
يجري مجرى البخل في الدعاء والجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال الله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد
الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف
يتسببون لسداد من وراءهم السؤال الثالث الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا
انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن احد من العرب مسلما ولم يكن سوى
العرب من ذرية ابراهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به
ولم تزل الرسل من ذرية ابراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى
ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله وارنا مناسكنا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في ارنا قولان الاول معناه
علمنا شرائع حجنا اذ امرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل وقول
ومجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهرها
لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلام ارى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم اعرفت ما
رايتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره
جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك
يامره جبريل عليه السلام برمي الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والرؤية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا
بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منه الا بالرؤية غير جائز فبقي القول المعتبر وهو القولان الاولان فمن قال
بالقول الثاني قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال
ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف **المسئلة الثانية** النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم
يسمى الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وتسمى اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي
هذا فالمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع
كالمسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل كقوله
عليه السلام خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول
من حمل المناسك على مناسك الحج من حمل المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الاعمال
فالاراءة تعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالاراءة تعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط فهو
خطا لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد وكذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكا و
كونه عملا من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة
من العبادة والتقرب الى الله تعالى واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابراهيم فقوله ارنا مناسكنا اي
علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو
في بعض الروايات ارنا باسكان الراء في كل القران ووافقهم عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا اللذين
اضلانا وقرا ابو عمرو في الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسر الراء من غير اشباع في كل القران والباقون بالكسرة مشبعة
واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان اكثر القراء عليه ولان سقطت

ومن حمل اللفظ على الارادة حقيقة وههنا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا

الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لئلا تجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة فأما التسكين على حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه
بما سكن كفخذ وكبد وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله وتب علينا ففيه مسائل **المسألة
الأولى** احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية قال لأن التوبة مشروطة بتقدم الذنب وإلا لكان طلب التوبة طلبا للمحال
وأما المعتزلة فقالوا إنا نجوز الصغيرة على الأنبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل أن يقول إن الصغائر قد صارت
مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لأن تأثير التوبة في إزالتها وإزالة الزائل محال وههنا أجوبة
أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها وهو من وجوه أولها يجوز أن يأتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لأن
من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان أقرب إلى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا إلى ترك
المعاصي وثانيها أن العبد وإن اجتهد في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه إما على سبيل السهو وإما على
سبيل ترك الأولى فكان هذا الدعاء لأجل ذلك وثالثها أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن في ذريته من يكون ظالما
عاصيا لا جرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال
وتب علينا أي على المذنبين من ذريتنا والأب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أجرمت
وعصيت وأذنبت فاقبل عذري ويكون مراده أن ولدي أذنب فاقبل عذره لأن ولد الإنسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي
هذا التأويل وجوه الأول ما حكى الله تعالى في سورة إبراهيم أنه قال واجنبني وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس
فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فإنك قادر على أن تتوب عليه إن تاب
وتغفر له ما سلف من ذنوبه الثاني ذكر أن في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم الثالث أنه قال عطفا على هذا
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الرابع تأول قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه إياه خلقا لهم إذ كانوا
منه فكذلك لا يبعد أن يكون قوله أرنا مناسكنا أي أر ذريتنا **المسألة الثانية** احتج الأصحاب بقوله وتب علينا على أن
فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لأنه عليه الصلاة والسلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان
طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بأن الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا
إلى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا وإذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب
علينا على التوفيق وفعل الألطاف أو على قبول التوبة من العبد قال الأصحاب الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا
من وجوه أولها أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد
وتقرير دليل الداعي قد تقدم وثانيها أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة
علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظمة
ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم ثم يتولد
من هذا الندم صفة تسمى إرادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنب الذي كان
ملابسا له وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر وأما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر
والقضاء إن كان قابلا للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعني بهذا العلم الإيمان واليقين فإن الإيمان
عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه
على القلب ثم إن هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر بإشراق نور الإيمان أنه
صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب
في قلبه فيتولد من تلك الحالة إرادته للانتهاض للتدارك إذا عرفت هذا فنقول إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري
لأن الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل وترتب الإرادة على تألم القلب أيضا ضروري فإن من
تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه لا بد وأن يحصل في قلبه إرادة الدفع وترتب ذلك الألم على العلم بكون ذلك الشيء
جالبا للمضار ودافعا للمنافع أيضا أمر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف
بقي أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم إلا أن فيه أيضا إشكالا لأن ذلك العلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا
فإن كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضا وإن كان نظريا فهي مستنتجة عن العلوم الضرورية فمجموع
تلك العلوم الضرورية المستنتجة للعلم النظري الأول إما أن يكون كافيا في ذلك الإنتاج أو غير كاف فإن كان
كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون
خارجا عن الاختيار وإن لم يكن كافيا فلا بد من شيء آخر فكذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية فهو كما مر
فالذي فرضناه غير كاف كان كافيا هذا خلف وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم

نظري آخر قبله فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام في ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل
وهو محال فثبت بما ذكرنا أن إجراء قوله وتب علينا على ظاهره هو الحق المطابق للدلائل العقلية وأن سائر الآيات المعارضة لهذه
أولى بالتأويل أما قوله إنك أنت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره النوع الثالث قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاعلم أنه لا
شبهة في أن قوله ربنا وابعث فيهم يريد من أراد بقوله ومن ذريتنا أمة مسلمة لك لأنه المذكور من قبل ووصفه لذريته
بذلك لا يليق إلا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال
حال ذريته من وجهين أحدهما أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم إلى ما يثبتون به على الإسلام والثاني أن
يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه أحدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم لأن الرسول والمرسل إليه إذا
كانا معا من ذريته كان أشرف لطلبته إذا أجيب إليها وثانيها أنه إذا كان منهم فإنهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الأمر
عليهم في معرفة صدقه وأمانته وثالثها أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الأجنبي لو أرسل
إليهم إذا ثبت هذا فنقول إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال وفي المستقبل فكان قد غلب على ظنه
أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف إليه
السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر في ذريته لأنه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة وأما أن الرسول هو محمد صلى الله عليه
وسلم فيدل عليه وجوه أحدها إجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال أنا دعوة إبراهيم وبشارة
عيسى وأراد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول يأتي من
بعدي اسمه أحمد وثالثها أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله
تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمدا صلى الله عليه وسلم وههنا سؤال وهو أنه تعالى ما الحكمة في ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد صلى
الله عليه وسلم في باب الصلاة حين يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وأجابوا عنه
من وجوه أولها أن إبراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه الصلاة والسلام حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك
فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى حقه عنه بأن أجرى ذكره على ألسنة أمته إلى يوم القيامة وثانيها أن
إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في أمة محمد صلى الله عليه
وسلم فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه في أمته وثالثها أن إبراهيم كان أب الملة لقوله
ملة أبيكم إبراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال في قصته بالمؤمنين
رءوف رحيم وقال عليه الصلاة والسلام إنما أنا لكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهما حق الأبوة
من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة ورابعها أن إبراهيم عليه السلام كان منادي الشريعة في الحج وأذن في
الناس بالحج وكان محمد عليه الصلاة والسلام منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للإيمان فجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجميل
واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم إليهم ذكر لذلك الرسول صفات أولها قوله يتلو عليهم آياتك وفيه وجهان
الأول أنها الفرقان الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك فوجب حمله
عليه الثاني يجوز أن تكون الآيات هي الأعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته إياها عليهم أنه
كان يذكرهم بها ويدعوهم إليها ويحملهم على الإيمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب
ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى
مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها أن يكون نظمه ولفظه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون في تلاوته نوع
عبادة وطاعة ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة إلا أن الحكمة العظمى
والمقصود الأشرف تعليم ما فيه من الدلائل والأحكام فإن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم
والأسرار فلما ذكر الله تعالى أولا أمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره فقال ويعلمهم الكتاب الصفة الثالثة
من صفات الرسول قوله والحكمة أي ويعلمهم الحكمة واعلم أن الحكمة هي الإصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما إلا من اجتمع
له الأمران وقيل أصلها من أحكمت الشيء أي رددته فكأن الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك إنما يكون بما ذكرنا
من الإصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه
بالإله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة على وجوه أحدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة
قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو قول قتادة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه أولا ثم عطف عليه
الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام فإن قيل

لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لأن العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل كالحكم وهو مصدر بمعنى الفعل و الجلسة والمعنى يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضائك وأحكامك التي تعلمه إياها ومثال هذا الجبر و الخبرة والعذر والمعذرة والقل والقلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة والحكمة أراد بها الآيات المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب أي يعلمهم ما فيه من الأحكام والحكمة أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصف بأنه آيات وبأنه كتاب وبأنه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين أحدهما أن يعرف الحق لذاته والثاني أن يعرف الخير لأجل العمل به فإن أخل بشيء من هذين الأمرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير أن يحصل له تلك القدرة لكنه لا يتصرف فيها وإلا لكانت تلك الزكاة حاصلة فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فإذن هذه التزكية لها تفسيران الأول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والإيعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة لتقوى بها دواعيهم إلى العمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وأنه أوتي مكارم الأخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بأنهم أزكياء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي الشهود والأول أجود لأنه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب و الحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية وللمفسرين فيه عبارات أحدها قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الآية على أنه سيكون في ذرية إسمعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وأن الشرك ينجسهم وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله والإخلاص عن ابن عباس وثالثها ويزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال إنك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا وإذا كان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا إنزال الكتاب واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الضيم والذلة لأنه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما حكيم فإذا أريد به معنى عليم فهو من صفات الذات فأما إذا أريد بالعزة أفعال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات فأما إذا أريد بالعزة أفعال العزة وهو الامتناع لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه أحدها أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها أن صفات الفعل أمور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال الإله يجب أن يكون حكيما لذاته لم يكن القبيح مقدورا إنما قلنا إن الإله يجب أن يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالإله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا إنما قلنا الإله يجب أن يكون حكيما لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم أن يكون الإله إلها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا معلوم بالبديهة وأما أن مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة فإذن الإلهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه وأما أن المحال غير مقدور فبين فثبت أن الإله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم قوله تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين اعلم أن الله تعالى بعد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يديه من شرائف شرائعه التي ابتلاه بها ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله وما جبله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الأمور التي سلف بيانها في هذه الآيات أتبع ذلك بأن عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة إبراهيم والإيمان بشرائعه فكان في ذلك توبيخ لليهود والنصارى

ومشركي العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويتوصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من نسب إسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس إلا بعيسى وهو منتسب من جانب الأم إلى إسرائيل وأما قريش فإنهم إنما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون آل الله وسائر العرب العدنانيون فمرجعهم إلى إسمعيل وهم يفتخرون على القحطانيين بإسمعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بإبراهيم عليه السلام ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذي طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع إلى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن أعظم مفاخره وفضائله الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام ثم إنه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة إبراهيم ومطلوبه بالتضرع لا شك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه أما قوله ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ففيه مسائل المسألة الأولى يقال رغبت عن الأمر إذا كرهته ورغبت فيه إذا أردته ومن الأولى الاستفهام بمعنى الإنكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وإنما صح البدل لأن من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد إلا زيد المسألة الثانية لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التي جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو إما أن يقال إن هذه الملة عين ملة إبراهيم في الأصول والفروع أو يقال هذه الملة هي تلك الملة في الأصول أعني التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الأخلاق ولكنهما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الأعمال أما الأول فباطل لأنه عليه السلام كان يدعي أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع عين ذلك الشرع وأما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول أعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الأخلاق لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف تمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال آخر وهو أن محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بأن شرع إبراهيم منسوخ ولفظ الملة يتناول الأصول والفروع ويلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راغبا أيضا عن ملة إبراهيم ويلزمه ما ألزم عليهم وجوابه أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته صرح هذا المعنى بأنه ملة إبراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون إبراهيم عليه السلام محقا في مقاله وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب إبراهيم عليه السلام روى هذا الخبر عن إبراهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية إلزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإذن لا يثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ما لم يثبت نبوته فيفضي إلى الدور وهو باطل سلمنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية إلا أن إبراهيم طلب من الله أن يبعث رسولا من ذريته وذرية إسمعيل فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص آخر سيجيء بعد ذلك فإذا جاز أن يتأخر إجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة وهو الزمان الذي بين إبراهيم وبين محمد عليهما السلام فلم لا يجوز أن يتأخر بمدة ألوف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السؤال الأول لعل التوراة والإنجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني أن المعتمد في إثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجز على يده وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التي لا نعلمها مثل هذه الحكايات ثم إن هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود المطلوب والله تعالى أعلم المسألة الثالثة في انتصاب نفسه فيه قولان الأول أنه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول الأول امتهنها واستخف بها وأصل السفه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث الكبر أن تسفه الحق وتغمص الناس وذلك أنه إذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في إذالة نفسه و تعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني قال الحسن إلا من جهل نفسه لم يفكر فيها فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والثالث أهلك نفسه وأوبقها عن أبي عبيدة والرابع أضل نفسه القول الثاني أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الأول كان نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم أضاف وتقديره إلا السفيه وذكر النفس تأكيدا كما يقال هذا الأمر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفهه الثالث إلا من سفه نفسه بتشديد الفاء ثم إنه تعالى لما أتى بسفاهة من رغب عن ملة إبراهيم عليه السلام بين السبب فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به أنه إذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة و عرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والإمامة الباقية إلى قيام الساعة ثم أضيفا إليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملوك البشر فكيف ممن نالها من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ثم بين أنه في الآخرة عظيم المنزلة

ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم وتاخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وانه في الآخرة لمن الصالحين والاصح ان الكلام من غير تقديم وتاخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين ۝ اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل المسئلة الاولى موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الوجه الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم الله تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدو والعاقبة فاسلامه لله تعالى وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل بان يكون هذا النظم واحدا قلنا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بان كل هذا له مدبرا يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر ۝ امتلأ الحوض وقال قطني ۝ مهلا رويدا قد ملأت بطني ۝ واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله تعالى اسلم قوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ۝ واعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله عن ابراهيم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر واوصى بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة وتكثير المسئلة الثانية الضمير في بها الى اي شيء يعود فيه قولان الاول انها عائدة الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني انها عائدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضي وهذا القول اولى من الاول من وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من تلك الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة وحدها لا يقتضي ذلك والله اعلم المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقايق مرغبة في قبول الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابراهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم فاذا عرف انه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب وثانيها انه عليه السلام خص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابنائه اكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص واحدا منهم من هذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه عليه الصلاة والسلام ما صرح بهذه الوصية ووصية اخرى وهذا يدل على شدة الاهتمام ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى

الامور

الامور بالاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يأمن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان ياتي بالشيء قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان يعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا بنفسه في الخطر والغرور قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون ۝ اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه في الدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي تشبه من حروف العطف وتاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت لا تعلم كون احدهما عندك فتسأل هل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين لكنك لا تعلم ان الكائن عندك ازيد ام عمرو فتسأله عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو اي علم ان احدهما عندك لكن هو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها لابل ثم جاءه الشك واراد ان يضرب عن هذا الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل ام شاء جار مجرى قولك لابل اهي شاء فقولك اهي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك ولم يكن ما بعد ام منقطعا عما قبله بدليل ان عمرا من زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة فقوله تعالى انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه كانه يقول والله اعلم بل يقولون افتراه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان ام هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الاية منفصلة او متصلة فيه قولان الاول انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين الرسل كيف يقولون ذلك وانتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدي فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية القول الثاني ان ام في هذه الاية متصلة وطريق ذلك ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا شاهدين له اذ دعى بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله لبنيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذا الاولى وقت للشهداء والثانية وقت للحضور المسئلة الثانية الاية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء والمعنى اي شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم

لا الانسان المسئلة الثانية قوله من بعدى اما قوله قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق ففيه مسائل
المسئلة الاولى هذه الاية تمسك بها فريقان من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد
وهو عليه السلام ما انكر عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله الا بتعليم الرسول
والامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذى دل عليه العقل بل قالوا نعبد الاله الذى نعبده واباؤك
تعبدون وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس فى الاية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل
العقلى فليس فيها ايضا دلالة على انهم اقروا بالاله على سبيل طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل
بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما فى الباب ان يقال فلم
يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك اختصار فى القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه
وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا لسنا نجرى الا على مثل طريقتك فلا خلاف
منا عليك فيما نعبده ونخلص للعبادة له وثالثها لعل هذا اشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى
اول هذه السورة فى قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم وههنا مرادهم بقولهم نعبد الهك واله ابائك
اى نعبد الاله الذى دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد
المسئلة الثانية قال القفال وفى بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران
والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى
القاضى عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه قبل الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بنى ما
تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضى هذا بعيد لوجهين الاول انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد
مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثانى انه تعالى ذكر فى الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا
قوما صالحين وذلك لا يليق بهم المسئلة الثالثة قوله ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لابائك قال القفال وقيل
انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق المسئلة الرابعة قال الشافعى رضى الله عنه الاخوة والاخوات
للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمن وعلى وعبد الله بن مسعود وزيد رضى الله عنهم وهو قول مالك وابى
يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة انهم يسقطون بالجد وهو قول ابى بكر الصديق وابن عباس وعايشة رضى الله عنهم ومن التابعين
قول الحسن وطاوس وعطا اما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان الجد خير الامرين اما
المقاسمة معهما او ثلث جميع المال ثم الباقى بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت
وقول الشافعى رضى الله عنه والثانى انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس اعطى السدس ولم ينقص منه شيئا
واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوات والاخوة فيلزم ان يحجبهم الجد وانما قلنا ان الجد
اب بالاية والاثر اما الاية فاثنان هذه الاية وهو قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق واطلق
لفظ الاب على الجد فان قيل فقد اطلقه فى العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال دليل
الحقيقة ظاهرا ترك العمل به فى حق العم لدليل قام فيه فبقى فى الباقى حجة الاية الثانية قوله تعالى مخبرا عن
يوسف عليه السلام واتبعت ملة ابائى ابرهيم واسحق واما الاثر فما روى عطا عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته
عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب
ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فى استحقاق الجد دون الاخوة
كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعى رضى الله عنه لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها
انكم كما استدللتم بهذه الايات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه
ويعقوب فالله تعالى ما ادخل يعقوب فى بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان الصاعد فى الابوة ابا لكان النازل فى
البنوة ابنا فى الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات
ابوه وجده حى ان ينفى ان له ابا كما لا يصح فى الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس باب فى الحقيقة فان قيل
اسم الابوة وان حصل فى الكل الا ان رتبة الادنى من رتبة الابعد فلذلك صح فيه قلنا لو كان الاسم
حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب فى الوجود سببا لنفى اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة
لصح القول بان ادم مات وخلف اما وابا كثيرين وذلك مما لم يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير
ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون فى ميراث الجد ابا لكانت
الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة فى ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضى الله عنه الى السؤال

عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان
الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن
كذلك علمنا ان الجد ليس باب فاما الايات التى تمسكتم بها فى بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه
اولها انه قرأ ابى واله ابرهيم بطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح فى الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة
بل الجواب ان يقال انه اطلق لفظ الاب على الجد وعلى العم وقال عليه الصلوة والسلام فى العباس هذا بقية ابائى وقال ردوا
على ابى فقد لنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفى اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان
كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلق الاسم عليه نظرا الى الحكم الشرعى لا الى الاسم اللغوى لان اللغات لا يقع الخلاف فيها
بين ارباب اللسان والله اعلم اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص
اى يريد باله ابائك الها واحدا اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء
اليه فى له وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان يكون جملة اعتراضية مؤكدة اى ومن حالنا انا
له مسلمون مخلصون للتوحيد ومذعنون اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى فى الاية المتقدمة
وهم ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وابناؤه الموحدون والامة الصنف خلت مضت فانقرضت والمعنى انى اقتصصت عليكم
اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع فى سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم
فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لم تنتفعوا بافعالهم والاية دالة على مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على بطلان
التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد مختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب
المتبوع نافعا للتابع فكانه قال انى ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنتبهوا على ما يلزمكم
فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسئلة الثانية الاية دالة على ترغيبهم فى الايمان واتباع
محمد عليه الصلوة والسلام وتحذيرهم من مخالفته المسئلة الثالثة الاية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الاباء بخلاف
قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم وتحقيقه ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه قال يا صفية عمة محمد ويا فاطمة
بنت محمد ايتونى يوم القيمة باعمالكم لا بانسابكم فانى لا اغنى عنكم من الله شيئا وقال من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه
وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس باماينكم ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا
يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال فان تولوا فانما عليه ما
حمل وعليكم ما حملتم المسئلة الرابعة الاية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكان اليهود
يقولون انهم يعذبون فى النار لكفر ابائهم باتخاذ العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة
وهى ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك المسئلة الخامسة الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف
اهل السنة والمعتزلة فى تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شئ
من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات احدها
وهو قول الاشعرى رضى الله عنه ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تاثير للقدرة فى المقدور بل القدرة و
المقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشئ الذى حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق
القدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة و
معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحاصلة الحادثة وهو قول ابى بكر الباقلانى وثالثها القدرة الحادثة والقدرة
القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى
الى ابى اسحق الاسفراينى لانه يروى عنه انه قال الكسب الفعل الواقع بالمعين اما القائلون بان القدرة الحادثة مؤثرة
فهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة مع الداعى توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو
الذى وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال فى الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر فى وقوع فعله
هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله اختاره فى الكتاب الذى سماه بالنظامية
ويقرب قول الحسن البصرى منه وان كان لا يصرح به الفريق الثانى من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعى
لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك ممكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب
قالت المعتزلة للاشعرى اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف فى
ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال منه فى ذلك الوقت ان يتصف به واذا كان لم يكن البتة متمكنا
من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذى هو مكتسب العبد اما ان يكون

واقعًا بقدرة الله تعالى او لم يقع البتة بقدرة الله او وقع بالقدرتين معًا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبًا له فان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معًا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بفعل الله تعالى بقي المنهي عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها اثر البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه اولها ان العبد لو كان موجدًا لافعاله لكان عالمًا بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها وثانيها لو كان العبد موجدًا لفعل نفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجدًا لفعل نفسه لكان كونه موجدًا لذلك الفعل زائدًا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يمكننا ان نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدًا له والمعقول غير المعقول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فالاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية ويلزم اسناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة قوله تعالى وقالوا كونوا هودًا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة حجة دين الاسلام حكى بعدها انواعًا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام الشبهة الاولى حكي عنهم انهم قالوا كونوا هودًا او نصارى تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابًا الزاميًا وهو قوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابراهيم لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه قال سبحانه ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى فان قيل اليس كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت ان ابراهيم كان قائلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابراهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودًا او نصارى فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير فالمعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى ايضا ذلك بل المراد ان اليهود تدعوا الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعوا الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله بل ملة ابراهيم ففي الانتصاب اربعة اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودًا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم الثاني على الحذف فتقديره بل نتبع ملة ابراهيم الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابراهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسأل القرية اي اهلها الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الاعرج ملة ابراهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فانت بالخيار في ان تجعله مبتدأ او خبرًا اما قوله حنيفا ففيه مسائل المسألة الاولى لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفاؤلا بالسلامة كما قيل للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني ان الحنيف المائل والاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال والمعنى ان ابراهيم عليه السلام احنف الى دين الله اي مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا اي مخالفًا لليهود والنصارى منحرفًا عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت وثانيها انها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابراهيم في شرائعه التي هي شرائع الاسلام ورابعها اخلاص الدين وتقديره بل نتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات واصله من ابراهيم عليه السلام المسألة الثانية في نصب حنيفا قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقولك رأيت وجه هند قائمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان في مذهب اليهود والنصارى شركا على ما بيناه لانه تعالى حكى عن بعض اليهود

قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان دين ابراهيم عليه السلام ومعلوم انه عليه السلام اتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضي الآية تدل على ان الواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة كقوله امتحانا له وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد قام الحجة بها وازاح العلة وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابراهيم عليه السلام اولى بالاتباع وللقائل ان يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ومقرين بان ابراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكرين فضل ابراهيم كانوا مقرين به لكنهم انكروا كونه منكرًا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه كان معلومًا بالتواتر ان ابراهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت ان طريقتهم مخالفة لطريقة ابراهيم عليه السلام قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي اولا ذكر جوابًا برهانيًا في هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ولما ظهر المعجز على محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية وهذا هو الغرض الاصلي في ذكر هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرائع كان حقًا في زمانه فلا يلزم منا المناقضة اما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول في الآية مسائل المسألة الاولى ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودًا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول عليه السلام قل بل ملة ابراهيم ثم للامة قولوا آمنا بالله هذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين اعني النبي وامته والدليل عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق الا به صلى الله عليه وسلم فلا اقل من ان يكون هو داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين الاول انه عليه السلام امر من قبل بقوله قل بل ملة ابراهيم الثاني في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث يقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله فانما قدمه لان الايمان بالله اصل الايمان بالشرائع فمن لا يعرف الله استحال ان يعرف نبيا او كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بان طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة اما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرائيل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط حفدة يعقوب عليه السلام ذراري ابنائه الاثنى عشر اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول اليق بسياق الآية اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لطاعة الله تعالى لا لاجل الهوى فان كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فاما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم واعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا اما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا دينا

اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد
استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأي الصواب فان كان عندك رأي اصوب منه فاعمل
به وقد علمنا ان لا اصوب من رأيك ولكنك تريد تبكيت محاذيك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأي وراءه وانما قلنا انه يستحيل
ان يوجد دين اخر يساويه وهذا الدين في السداد لان هذا الدين مبني على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته
فكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المتناقض في السداد
والصحة وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء اي ليس كهو شيء قال الشاعر

وصاليات ككما يؤثفين ⊛ وكانت ام الاحنف ترقصه ونقول
والله لاحنف برجله ⊛ ودقة في ساقه من هزله
ما كان منكم احد كمثله

وثالثها انكم امنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان امنوا هم بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا
لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا
مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري ان
ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذي امنتم به ثم قال القاضي لا
وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير تلاوة كل الايات
المتشابهة وذلك محظور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد اما قوله فقد اهتدوا فالمراد قد عملوا بما اهتدوا
اليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليا لله داخلا في اهل رضوانه والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا
وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه
الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان قال بعض اهل اللغة الشقاق
مأخوذ من الشق كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جمعهم وفارقهم ونظيره
المحادة وهي ان يكون هذا في حد وذاك في حد اخر والتعادي مثله كان هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة
والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذاك في جانب اخر وقال اخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق
على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الاخر البحث
الثاني قوله وان تولوا فانما هم في شقاق اي تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم
المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة
ثم ان للمفسرين عبارات اولها قال ابن عباس فانما هم في شقاق اي في خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل
فصاروا مخالفين لله وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي في ضلال وثالثها ما قال ابن زيد في منازعة
ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة
التي لا تكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه و
لعنته وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم
معادون للرسول مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تعالى من كيدهم وامن المؤمنين
من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت
الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك
لانا وجدنا مخبر هذا القول على ما اخبر به لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون
واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلا في ايديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على
التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم
ان هذا معجز لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه
يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى فاذا كان هذا معتادا فكيف يقال انه معجز
وايضا لعله توسل الى ذلك برؤيا راها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في
طالعه فانه يأتي بمثل هذه الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القران يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء
الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب ثم انه تعالى لما وعده بالنصر والمعونة اتبعه بما يدل على
ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه تعالى

والمعنى

والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفايتهم اياه فيه الثاني
انه وعد للرسول يعني يسمع دعاءك ويعلم نيتك ويستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على
ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم يفيد المبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة
عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زائدا على وصفه بكونه عليما والله اعلم
قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون ⊙ اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل
على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الاية مسائل المسألة
الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد و
كسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله
على اقوال الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون
اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا
فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة
كما تقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد ان تأمره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن
مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان تسخروا
منا فانا نسخر منكم وثانيها ان اليهود تصبغ اولادها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم
بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه
كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد شعر دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا ⊙ اذا انت لم يصبغك بالشر صابغ
وثالثها سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم
من اثر السجود ورابعها قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا
الايمان منهم بانه صبغة الله تعالى ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل
ظاهرة جلية كما تظهر المباينة من الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله فطرته وهو كقوله
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز
والفاقة والاثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال
القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو
الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا انفسهم
به في قوله قولوا امنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا
كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى
في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الان بقية اقوال
المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير كما ان المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فلهذا سمى الختان
تطهيرا للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول
والله اعلم المسألة الثانية في نصب صبغة اقوال احدها انه بدل عن ملة وتفسير لها الثاني انه اغروا صبغة الله الثالث قول
سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله امنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله ومن احسن من الله صبغة
فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوضار الكفر فلا صبغة احسن من صبغته اما قوله ونحن له عابدون فقال
صاحب الكشاف انه عطف على امنا بالله وهذا يرد قول من زعم ان صبغة الله بدل من ملة ابراهيم او نصب على الاغراء بمعنى
عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انها مصدر مؤكد وهو الذي ذكره سيبويه فالقول ما قالت حذام
قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى
اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم
والمعنى اتجادلوننا في الله ان اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترونكم احق
بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان وثالثها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه و
قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتحاجوننا
في الله اي تحاجوننا في دين الله المسألة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها
انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين

بالخالق وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم
بتدبير خلقه وبمن يصلح لرسالته وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض
الامر بالكلية الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم
علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التاويل
اقرب اما قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه
الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الى من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع الضرر وانما المراد نصحكم
وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان طالبا
لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتجريد الطباع
على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم قوله تعالى ام يقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب و
الاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده
من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي و
حفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قيل اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود
والنصارى فعلى الاول يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره بأي الحجتين تتعلقون في امرنا أبالتوحيد فنحن موحدون ام
باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل ايقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني يكون منقطعة
معناه الانقطاع الى حجاج اخر غير الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل كانوا
هودا او نصارى المسئلة الثانية انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه احدها ان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبت
نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كونهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها لشهادة التورية والانجيل على
ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية وثالثها ان التورية والانجيل انزلا بعدهم ورابعها انهم ادعوا ذلك من
غير برهان فوبخهم الله تعالى بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله هذا الكلام في
معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر الله تعالى في نفوسهم انهم يعلمون انهم
كاذبون فيما يقولون اما قوله قل انتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التورية والانجيل
والقران على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين من اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال
هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن
قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترض على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره فان الله اعلم
اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة اوجه احدها ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن
اظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان
ابراهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال
ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذ كتمتم
هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله تتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم على القول الثاني كانه قيل ومن اظلم
ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى اظلم
ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها
منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور
انه تعالى عالم بسره واعلانه فلا يخفى عليه خافية وانه وراءه مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين
الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر والوجل
مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس من
القول قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حاج
اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا في فضل الانبياء
وكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى لا يستنكر ان يكون فرضكم لاختلاف المصالح لم يستنكر ان يختلف
المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في
هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسئول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه متمسك
بطريقة من تقدم لانهم اصابوا ام اخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل

لم كررت

لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عني بالاية الاولى ابراهيم ومن ذكر معه والثانية اسلاف اليهود قال الجبائي قال
القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في
ابراهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة اسلافنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكور فـ
جاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان
يكون عائدا اليهم والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه تعالى قال ما هذا الا بشر
يوصف هؤلاء الانبياء فيما انتم عليه من الدين ولا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها
ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه السلام فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم قوله تعالى

سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ۝

اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل
او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام
واما ان يكون مقيدا بقيد اللادوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك
على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا
بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان
عالما بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي الجهل او التجهيل
وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق
توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة لمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا
النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى
جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا
الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الان في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره
الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله سيقول ففيه قولان الاول وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل
ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي
فيما فعلت ومجاز هذا ان يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا
التاويل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية القول
الثاني ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه عليه الصلوة والسلام اذا
اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم
فانه يكون تاذيه من هذا اقل مما اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين
تسمعه النبي عليه الصلوة والسلام يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا المسئلة
الثانية اما السفه فاصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى انؤمن كما امن السفهاء وبالجملة فان من لا
يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطا في باب الدين اعظم
مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراي الواضح من امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه
كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى
جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم
كانوا يانسون بموافقة الرسول عليه الصلوة والسلام لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما
تدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة
ابائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم
في هذه الاية وثانيها قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه عليه السلام كان
متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى
الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان اولى به وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدي
وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء ومن حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة

اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم
مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ
عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدلائل العقلية والنص ايضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب
عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم واذا كان
كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان
الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا الا قالوه اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها ففيه مسائل المسئلة الاولى ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ
دبره وقوله ما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب المسئلة الثانية في هذا التولي وجهان الاول وهو
المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن
قبلتهم التي كانوا عليها فالمضمرون في قوله ولاهم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس و
اختلفت الروايات في انه عليه السلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن انس بن مالك تسعة اشهر او عشرة اشهر
وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا
وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم
الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح
الخبر بان الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية ان يراد بقوله كانوا عليها
اي السفهاء كانوا عليها ما الذي صرف الرسول والمؤمنين عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون
الا قبلة اليهود وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى
يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا
كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في قوله
لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها
الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة
اي ليس له جهة يأوي اليها وهو ايضا مأخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر
وقال بعض المحدثين جعلت مأواك لي قرارا وقبلة حيثما الجهات اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب
عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة بل انما يصير قبلة لان الله تعالى
جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة اخرى فان قيل فما الحكمة اولا في
تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل
السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من
فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة
اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال ان يكون
غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع
للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله على السواء او ليس الامر كذلك
وحينئذ يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة
او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان بواسطة تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله
محال وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان
محدثا توقف احداثه على غرض آخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما
قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة
في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا
الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق من الدلائل
على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك
يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الآباد و
سادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان

جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه
ان تعليل افعال الله واحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته لمحض الالهية والقدرة والنفاذ و
الاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك راجع
حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما يقوله المعتزلة فثبت ان هذه الآية دالة نصا بحجتها على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة
فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل
افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة تكون مستورة خفية وتحويل القبلة من جهة الى جهة
اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام
المسئلة الثالثة الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان
تكون امورا احتمالية اما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما احدها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة
للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية و
مصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية
معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا
معينا ليصير الحس والخيال معينا للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه
لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه وفي الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في
الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود تجري
مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة
وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان
استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا
نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم
جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده
في اعمال الخير ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية
وتلك الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال يا مؤمن انت عبدي والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في
خدمتي الى بيتي وبقلبك الي وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاءه من
ذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها في جانب
المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله
ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله فكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مبدأ مطلع الانوار وهو
محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه
الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولاجله جعل وسط الارض قبلة الخلق وسابعها
انه تعالى اظهر حبه لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك انه عليه السلام كان يتمنى ذلك مدة
لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الآية وفي المثال هذا اذا وصف واحدا من الناس
بمحبة آخر لو ان فلانا يحول القبلة لاجل فلان لكان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه
وسلم على جهة التحقيق قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب
رضائي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهذا الذي ذكرنا واما في الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى وفيه ايضا الى شرف الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
اهواءهم من بعد الذي جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك
عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما والاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وثامنها العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة و
البيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
مبنية فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا والجودي
وطور زيتا ولبنان وحراء والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فاتيت الكعبة
حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب والتحقيق
هو الاول **المسئلة الرابعة** في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة وقد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل

وهي الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل
الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة انه لا يجب تعليل احكام الله بالحكم فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان
الاول انه لا يختلف اتباع المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترسخ في اوهام بعض الناس
ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما و
خشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه
اشد وثالثها ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بانه لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون
القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخاطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة
منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه السلام وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلوبهم تعظيمه
كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسرع واسهل فالمفضي الى المطلوب مطلوب وكان تحويل القبلة مناسبا
وخامسها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه
فامر الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود امروا
بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود اما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول بها قالت المعتزلة
انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال
اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان لجميع
المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى **وكذلك جعلناكم امة وسطا**
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ۞ واعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** الكاف
في كذلك للتشبيه فالمشبه بماذا فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا
عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وكما هديناكم الى قبلة هي اوسط
القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا
وانه في الاخرة لمن الصالحين فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب
فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا
فكذلك العباد مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا
وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه في ليلة
القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم
اي ومثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا **المسألة الثانية** اعلم انه اذا كان الوسط اسما
حركت الوسط كقوله امة وسطا والظرف مخفف جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا امورا احدها
ان الوسط هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم
واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا وقال عليه
السلام خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط
الاوسط واما الشعر فقول زهير **شعر** هم وسط يرضى الانام بحكمهم ۞ اذا نزلت احدى الليالي بمعظم
واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قال الاخفش والخليل وقطرب
واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رديئان
فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد
الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا
طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك
شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود
حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع
الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط
محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة القول الثاني ان
الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال
صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهنه اراد من خيار الدنانير ووصف العدالة

لا توجد في الجمادات فكان هذا التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا
قال فلان وسط نسبا فالمعنى انه من افضلهم وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يحوشون الرئيس فهو في
وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى القول الثالث يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط
والمفرط والغالي والمقصر في الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل
الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية والله اعلم **المسألة الثالثة**
احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله و
خلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى ان متى فعلها لهذه الامة اختاروا
عندها الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام
الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا اقصى ما للمعتزلة في
هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسألة
العلم ومسألة الداعي والكلام لا التفات اليه البتة الوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الاية ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا في انه تعالى خص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة
على ذلك ليكون كل واحد منهما مؤكدا لمضمون الاخر الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله
واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الرابع وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان **المسألة الرابعة**
احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن
خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون
قولهم حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم
بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان
الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات
واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله
تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان
الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا
اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط فاذا كان كذلك احتمل ان الذي
اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم
بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن
الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهودا على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة
فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان
الامة تصير معصومة في الاخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا
الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الاية
تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك
حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من
اولئك الاقوام باعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم
في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم
فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا
انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون
القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب لجميعهم لا لكل واحد منهم
وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل
قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل
المراد انه لا بد وان يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع
جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول عليه السلام اذا قال ان الواحد
من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على

راى علمائه حقا لانه لابد وان يوجد فيه ذلك المحق فاما اذا اجتمعوا سوى الواحد على راى لم يحكم بكونه حقا لتجويز ان
يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان
مخطيا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم يعتبر البتة بقول المخطي قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من
عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن
عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغاير قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل
الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار عن الشخص بانه خير اعم من الاخبار بانه خير في جميع
الامور او ببعض ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون
البعض او في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض فيصدق عليه انه خير
فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى بخيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على
الكبائر فضلا عن الصغاير وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال
الاخر فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت
نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في
ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لما بقي في هذا
خطاب لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم
حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة على
غيرهم لزال الفائدة اذ لم يبق بعدها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز
تسمية اهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك و
لانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر **المسئلة الخامسة** اختلف
الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يحصل في الاخرة او في الدنيا فالقول
الاول انها تقع في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول هو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة
تشهد للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء
بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون
علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسال عن حال
امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن
القاضي في هذه الرواية من وجوه اولها ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون على انبيائهم وهذا بناء على
ان اهل القيمة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا انا سنتكلم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله
تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة
وشهادة الرسول مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى
لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك كرامة امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة
الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى
الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل عليهم شهادة الامم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم
ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا يسمى شهادة وهذا ضعيف كقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت
مثل الشمس فاشهد والشيء الذي اخبر الله عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه الوجه الثاني
ان معنى الاية لتشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة
الموكلون باثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه
رقيب عتيد وقال ان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو المراد بقوله
تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل
شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الاية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله
عليه وسلم خاصة قال الله تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال الله تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة
الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا

يعملون وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون القول الثاني ان اداء هذه الشهادة
انما يكون في الدنيا وتقديره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان
بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد يسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف
بالشيء شاهد ومشاهد ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي صار الشاهد بها شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء
والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك الشيء سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر
عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء او كشف عنه كان شاهدا
عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الاخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الاخرة
لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل ان يكونوا شهداء وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى
جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا
ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم
شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم
شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى شهادة وان كان الاداء لا
يحصل الا في القيمة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة
والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الاية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا
وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان
الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القول الاول لانا بينا
بهذه الدلالة ان الامة لا بد وان تكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيمة ايضا على الوجه الذي
وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم
مبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم
الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم
يشهدون بذلك يوم القيمة كما ان الشهادة على العقود تعرف ما الذي تم وما الذي لا يتم ثم يشهد ذلك عند الحاكم
المسئلة السادسة دلت الاية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به
في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم من العدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق وكفر
بقول او فعل ومن كفر برد النص وكفر بالتاويل **المسئلة السابعة** انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس
لان قولهم ينفصل التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا و
قدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات الشهادة لهم على الامم وفي الاخر اختصاصهم بكون الرسول شهيدا
عليهم قوله تعالى **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة
الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرءوف رحيم** ۝ اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما
شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله تعالى كنت عليها اي كنت معتقدا
لاستقبالها كقول القائل كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليست بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي
جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل
الكعبة قبلة وذلك لانه عليه السلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تاليفا لليهود
ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني
يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل الكعبة بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل القبلة وان استقبالك
بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن
الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل
ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليه السلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة وقد يقال
في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل
عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله او لا يصح وتقدير ان لا يصح فكيف
تاويل هذا الكلام قد تقدم معناه **المسئلة الثانية** وما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك

الشئ لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله ليعلم الله الذين صدقوا وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى والمفسرون اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم لما صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشئ سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ متعاقبة وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق فايهما الجاهل وكذلك قوله الا لنعلم اي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال فاضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه تدقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب وكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشئ الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله المسئلة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب نقل القبلة او بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه السلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء الى المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من امره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي عم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها فقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى المسئلة الرابعة قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه فادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله تعالى وان كانت ففيه مسائل المسئلة الاولى ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة وتفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كذلك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من الفعل وانما لزمتها اللام هذه المخففة من الثقيلة مما حذف منها والفرق بينها وبين ان التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة المسئلة الثانية الضمير في قوله كانت الى اي شئ يعود فيه وجهان الاول انها تعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال

ما ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قولهم فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال الله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ذلك حتى لا يعدل عن عرف مسئلة النسخ ويتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى انه لا يستنكر نقله اياهم من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى بهذا النظر ازداد بصيرة ومن سفه واتبع الهوى وظاهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هداهم الله فوجب ان يقال ان الذي هداه الله لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك والمراد اراد به الاهتداء وثانيها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فهم هم والجواب عن الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله اعلم اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل المسئلة الاولى ان رجالا من المسلمين كابي امامة واسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مستحقا باطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي كانوا عليها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان باباحة الله فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لهذا السؤال لو خطر ببالهم القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا التكليف لكفروا ولو كانوا كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم على قبول هذا التكليف واعانكم عليه المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة الاول ان الله تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل الثاني انهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ما كان ايمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله وكذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما اتوا به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر انفسهم بهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا بما كفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولون كنت انت وفلان الغائب فعلنا والله اعلم القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما

اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا المسألة الثالثة استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على
ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلاة والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد
منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا ان المراد من الايمان ههنا الصلاة
ولكن اعظم اثار الايمان واشرف نتايجه وفوايده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة
المسألة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اى لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحال
حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انى لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل المسألة الاولى
قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهو دفع المكروه وازالة الضرر لقوله ولا
تأخذكم بهما رأفة في دين الله اى لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل
فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال ويرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته لانه افضال من الله وانعام
فذكر الله تعالى الرأفة اولا بمعنى انه لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عليهم ثم ذكر الرحمة ليكون اعم واشمل ولا يختص رحمته بذلك
النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معا المسألة الثانية ذكروا في وجه تعلق هذين
الاسمين بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف والرحيم كيف
يتصور منه هذه الاضاعة وثانيها انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين و
الدنيا وثالثها قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم المسألة الثالثة قرأ
ابو عمرو وحمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم رؤف غير مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن
رعوف وفيه اربع لغات رئف ايضا كحذر ورأف على وزن فعل المسألة الرابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على انه تعالى
لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون
كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان
مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى اى طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا
والله اعلم قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما
كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
اعلم ان قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان القول الاول وهو المشهور الذى عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان
لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انه كان يكره التوجه الى بيت
المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك وكان يقلب وجهه فى السماء بهذا المعنى روى عن ابن عباس
انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل عليه السلام انا عبد مثلك
فسل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجئ الوحى مع جبريل عليه السلام بما سأل فانزل
الله هذه الاية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا
ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثانى ان الكعبة كانت قبلة ابراهيم الثالث انه عليه السلام
كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام الرابع انه عليه السلام احب ان يحصل هذا الشرف
للمسجد الذى في بلدته ومنشاه لا في مسجد اخر واعترض القاضى على هذا الوجه وقال لا يليق به عليه الصلاة والسلام
ان يكره قبلة امر ان يصلى اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه الصلاة
والسلام علم وعلم ان الصلاح فى خلاف الطباع والميل واعلم ان التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول ان يعرض عما
امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شئ فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه فكذلك مما لا
انكار عليه لا سيما اذا لم ينطق به واى بعد في ان يميل طبع الرسول الى شئ فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه هذا مما
لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه الوجه الثانى انه عليه الصلاة والسلام قد استأذن جبريل عليه السلام في ان يدعو الله تعالى
بذلك فاخبره جبريل ان الله قد اذن له في هذا الدعاء لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه كيلا
يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا فيفضى ذلك الى تحقير شانهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب له فكان
يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجئ جبريل عليه السلام بالوحى في الاجابة الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل عليه السلام اتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فخبره ان الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اى موضع يحولها ولم
يكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى لانه عليه الصلاة
والسلام علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه

اختلفوا

اختلفوا فمنهم من قال انه عليه الصلاة والسلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلاة
ولم تظهر القبلة ولم يعين لها القبلة فيتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال الاخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت
المقدس باقية بحيث يجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى بيت المقدس وجوها
كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة من اليهود فتميز الموافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه
اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه الرابع ان تقلب
وجهه فى السماء هو الدعاء القول الثانى وهو قول ابى مسلم الاصفهانى قال لولا الاخبار التى دلت على القول والا فلفظ الاية
يحتمل وجها اخر وهو انه يحتمل انه عليه السلام انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روى انه عليه الصلاة والسلام
كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله تعالى
حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام المسألة الثانية اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى
الى الكعبة فلما صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلى الى بيت المقدس الا
انه يجعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله تعالى بالتوجه
الى الكعبة لما فيه من الصلاح المسألة الثالثة اختلفوا في توجه النبى الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان
النبى صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس بل كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه
فرضا بلا تخيير واعلم انه على اى الوجهين كان فقد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول بالتخيير بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضى كونه مخيرا في التوجه الى اى جهة شاء واما الخبر فما روى
ابو بكر الرازى في كتاب احكام القران ان نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور
فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه عليه الصلاة والسلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا
النبى فقال له قد كنت على قبلة لو ثبت عليها اجزاك ولم يأمره باستيناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين واحتج الذاهبون
الى القول الثانى لانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرضى القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة
ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة المسألة الرابعة
المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار
منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقران والاثر اما القران فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك
شطر المسجد الحرام يلزم ان يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا في النزول والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فما روى عن ابن عباس
ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران انما المذكور في القران ولله
المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه الى
بيت المقدس اما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل المسألة الاولى فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها
من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له او فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس المسألة الثانية قوله ترضاها
ففيه وجوه احدها ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضى هذا لا
يجوز فانه من المحال ان يقول الله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف
ويقدح في حال النبى عليه السلام فيما يريد في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك
الى القبلة التى كنت طبعك عليها لمجرد ميل طبعك فاما لو قال انا حولناك الى القبلة التى مال
طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى
في الصلاة وكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اى تحبها بسبب اشتمالها
على المصالح الدينية وثالثها قال الاصم اى كل وجهك الله اليها فهى لك رضى لا يجوز ان تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب
كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اى ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك
لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل المسألة الاولى المراد
من التوجه ههنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد
به نفس الشئ لان الوجه اشرف الاعضاء ولان الوجه يميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات
بالوجه المسألة الثانية قال اهل اللغة اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشئ اى جعلته

بنصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه والثاني نحو تلقاءه وجهته واستشهد الشافعي رحمه الله في كتاب
الرسالة على هذا بابيات الاربعة قال خفاف يريد به شعر الا من مبلغ عمرا رسولا ⊙ وما تغني الرسالة شطر
عمرو ⊙ وقال ساعدة بن جوية شعر اقول لام زنباع اقيمي ⊙ صدور العيس شطر بني تميم ⊙ وقال لقيط
الايادي شعر لقد اظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم يغشاكم قطعا ⊙ وقال اخر شعر ان العسير بها داء
مخامرها ⊙ فشطرها بصر العينين مسحور ⊙ قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاها
بصر العينين مسحورا اذا عرفت فنقول في الاية قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين
والمتاخرين واختيار الشافعي رض في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي
واختيار القاضي ان المراد من الشطر هاهنا المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرا ابي بن كعب تلقاه وجانبه وقرا ابن
تلقاء المسجد القول الثالث وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر هاهنا وسط المسجد ومنتصفه لان
الشطر هو النصف والكعبة واقعة في المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب التوجه الى الكعبة وكانت
الكعبة في نصف المسجد حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة
عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان الاول ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها
الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته الثاني انا لو فسرنا الشطر بالجانب
لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لانه انا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا
الشطر بما ذكرت وكان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يفهم منه التوجه الى منتصفه
الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة وكان حمل هذا اللفظ على هذا
المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب بقي لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف
ما لا يطاق لان من في اقصى الشرق والغرب لا يمكنه ان يولي وجهه المسجد اما لما قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانب
المسجد دخل فيها الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى
لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا التقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا
بعيد لانه هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع عليه بقبيل التنصيف والكلام انما يستقيم
لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام ايش هو فحكي في كتاب شرح السنة
عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة اهل الشرق والغرب وهذا قول مالك
وقال اخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطا عن ابن عباس قال اخبرني اسامة
بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين
في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
ثم صرفنا الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة اهل قبا فاتاهم ات فقال ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم حولنا الى الكعبة وفي رواية ثمامة ابن عبد الله بن انس جاء منادي رسول الله فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة
وهكذا عامة الروايات وقال اخرون بل المراد به المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه
الا اذا منع عنه مانع وقال اخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما اسري به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام المسألة
الثالثة قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون
مستديرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا تصح صلاة
من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة يصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في
كتاب الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والمعقول اما القرآن فهو ظاهر هذه الاية وذلك لانا بينا
ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته والدليل عليه انه
انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد
منهما الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الاخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت
دلالة الاية على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الاخر فما روينا عنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع
ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذا سائر
الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم

الكعبة

الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد
شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا لان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط
في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه
تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر سواء كان
مستقبلا للكعبة ام لا فوجب ان يخرج عن العهدة واما الخبر فما روى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب
قال اصحاب الشافعي رحمه الله ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه من مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب
الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك
على الذي يكون بين المشرق الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل و
المغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بان يدل على مذهبنا اولى
منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة فمن وجهين الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين بيت
المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت فاستداروا في اثناء الصلاة من غير طلب
دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة
هندسية يطول النظر فيها فكيف ادركوها على البديهة في اثناء الصلاة وفي ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك
الا بطريق نظر الهندسية واما القياس فمن وجوه الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا وجب ان لا تصح
صلاة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان
يقعوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم ان الذين يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة الى الكثير كثيرة
ومعلوم ان العبرة في احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا يصح صلاة احد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذاة
الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه يوقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان
قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة في العالم
باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحنا
في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحنا في كل واحد من قسيها بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم
فلا جرم صح للجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب تزيد طولها على اضعاف البيت والكل يكونون متوجهين الى عين الكعبة
قلنا هب ان الامر على ما ذكرتم ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها
لا بد ان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة فحينئذ تكون
الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقيما وذلك محال
فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة وهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في اطراف العالم انما يكون كل واحد
منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم يكن الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحنا القليل
الا ان ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس البتة لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد
من هؤلاء الصفوف جاهلا لانه هل هو مستقبل العين الكعبة ام لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط
مجهولا للكل والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف
شاكا في صحة صلاته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال
العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا الكلام مبين الثاني انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية
وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل واحد ولما لم يكن كذلك علمنا
ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا ان استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل
الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا
يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم
تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب الثالث لو كان استقبال العين واجبا
اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتادى الواجب الا به فهو
واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرضا على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك كان استقبال
العين غير واجب المسألة الرابعة في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما عرضية وهو الاستدلال بالجبال

والقرى والآبار وهوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي الاستدلال بالنجوم اما الارضية والهوائية فهي غير
مضبوطة ضبطاً كلياً فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد تدل
في بعض البلاد قلنا يقدر على استقصاء ذلك اذا كان بلد حكم بلد آخر في ذلك اما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية
اما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد ان يراعى قبل الخروج من البلد
ان الشمس عند الزوال اهي بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى ام اليسرى او تميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو
في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر واما وقت المغرب فانما تعرف ذلك بموضع الغروب وهو
انه يعرف ان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق
ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس وكذلك يختلف ذلك بالشتاء والصيف
فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليل فانه يستدل على القبلة
بالكوكب الجدي فانه كوكب ثابت لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفا المستقبل وعلى منكبه الايمن من ظهره
او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة المستقبل فليتعلم
ذلك وما عرفه ببلده فليعول عليه في الطريق الكل الا انه اذا طال السفر فان الحال قد اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع
المنظر وموقع المشارق والمغارب الا ان ينتهي في اثناء سفره الى بلاد فينبغي ان يسأل اهل البصيرة او يراقب هذه الكواكب
وهو مستقبل محاريبها مع البلدة حتى يصح له ذلك فمنها نعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها واما الطريقة اليقينية وهي الوجوه
المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة يقطعه القاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤوس اهل مكة
وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال
تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة
طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالفا لعرض مكة
كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا
كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو
ظن خطأ وقد يمكن ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها ان يكون قبلتها مطلع الاعتدال
ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف وكذلك طرق استها لها ان يعرف الجزء الذي يسامت رؤوس
اهل مكة من فلك البروج وهو بحيا من الجوزاء وكط من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاصطرلاب المعمول
لعرض البلد ويعلم على المري علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان
والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجرة ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع الذي عنده يسامت
ذلك الجزء رؤوس اهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس
رؤوس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل
فيبنى على المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة **المسألة الخامسة** معرفة دلائل القبلة فرض على العين ام فرض
على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا
بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب **المسألة السادسة** اعلم ان قوله تعالى وحيثما
كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بلى
انه طاعة لقوله عليه الصلاة والسلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلاة
ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه قد يجب عليه الاستقبال
واما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر لا على
تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان البحث
الاول قد عرفت ان الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا
سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعليم الدلائل الهندسية فرض عين على كل
احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم ولا ادري ما عذرهم
في القول الثاني ان المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد
قال صاحب التهذيب نظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا
كالابنية ففيه وجهان احدهما له الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلي

والثاني ان له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان يكتفي فيه بالظن وهذا
الوجه هو الاولى بما قالوه لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم
بالتكليف لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين
واعلم ان تحصيل هذا الظن طرق الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي ان الاجتهاد
يقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار
والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة لانه
لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى الاجتهاد فرجع حاصل
الكلام الى ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق
اليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطأ اولى بالرعاية وثالثها قوله عليه
الصلاة والسلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وهذا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب
ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة واحدة او وجد
محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان
هذه العلامات كالنص في الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه
من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رأيت ابا المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه
قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قول الخبر من اهله كما في الوقت وهو مأخوذ من انا اخبره عدل اني رأيت الفجر قد طلع او
الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى
التقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير وفعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا
تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد ان يكون مأمورا بالاجتهاد وثانيها انه يجوز المخالفة
في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز
له المخالفة كما في اليمين واليسار وثالثها انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل
لان معاذا لما قال اجتهد رأيي مدحه الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه
والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك
المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ ورابعها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يجوز
للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح
محاريب الامصار على البلد من وجوه الاول انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانها عليه والثاني ان الرجل اذا رأى
المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا الثالث ان اهل البلد رضوا
به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق الثاني الرجوع
الى قول الغير مثل ما اذا عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فههنا يفيد ظن القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين
الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمها واختلفوا في شرائط ثلاثة اولها البلوغ
وحكى الحضري ايضا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد ايضا عن الشافعي انه يقبل وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر
الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية
ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها ان كل من كان له الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ
بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف منه ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليده اولى
من تقليد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير
الصلاة قضاء او تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف فله الرجوع الى قول الغير للصلاة بل
يجب الطريق الثالث ان يشاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا
رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبها او رأى
محرابا في قرية ولا يدرى بناه المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين ولا يغلب على الظن كونهم اهل
مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما ركبت من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره
انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما سمع لكونه
عاجزا عن رؤيتها بنفسه القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في ظلمة التي تخفى

الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع فلم يبق الا امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشروط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلاة او يقال شرط الاستقبال فقد سقط عن المكلف بعذر اقل من هذا وهو حال الاستقبال فسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان يأتي بالصلاة الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال او يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا رأينا في الشرع في الجملة ان الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسابقة وفي النافلة واما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل ان يقول اليس من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على الاستدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب فهل يعد ذلك اجتهادا وهل المكلف مكلف بان يعمل شيئا عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله عليه الصلاة والسلام المؤمن ينظر بنور الله ولان ما ذكر رجوع الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث اذا ادى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى الى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة فظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه يجب الاعادة سواء بان صوابه او خطؤه المسألة السابعة يجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها ومستدبرا بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب ان لا تصح صلاته لان الله تعالى امر باستقبال البيت كل واما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن طلحة وبلال فاغلقها ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه احدها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن وثانيها لعل تلك الصلاة نافلة وذلك عند مالك جائز وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين الاول النفي والاثبات يتعارضان والثاني قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن حضر الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال المالك رحمه الله ان يقول قوله وحيثما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر من كان في البيت ان يتوجه اليه فالاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم يكن في الآية تناول للمسألة بهذه البتة فلا يدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فقد كان آتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة المسألة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة والقبلة اما ان يكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان نقول انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني بيتا وتوجه اليه احد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وازيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرنا فهو ايضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والقرآن وجه المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام بدل اجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد

الحرام

الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبل البيت والقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله والاختيار الدليل على ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل الجزء من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا ايضا الواقف على سطح القبلة من غير ان يكون قبالته جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته المسألة التاسعة لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله اعلم المسألة العاشرة الظاهر انه لا يجب مع استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال فالآتي به آت بما دلت عليه فوجب ان لا يجب عليه نية شيء آخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب المسألة الحادية عشر استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة وبالتحري والخوف على نفسه من العدو او من السبع او من الجمل الصؤول او عند الخطأ في القبلة بسبب الالتباس والتيامن في اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلاة ان يسقط عنه القضاء فكذا المجتهد اذا بان له تبين الخطأ المسألة الثانية عشر اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فتكليفه ان ينحرف ويتحول ويبني لان ما مضى لا اجتهاد لا يبطل المطابقة فكذلك فمن صدق مخبرا ثم جاء آخر نفسه اليه اسكن فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله اعلم قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسألتان المسألة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين احدهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه الصلاة والسلام لا مع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصاص عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة اهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة المسألة الثانية قوله وحيثما كنتم يعني واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب اما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسألتان المسألة الاولى المراد بقوله ان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب التورية عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التورية والانجيل ولا بد ان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان المسألة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسمعيل عليهما السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسألتان المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود المسألة الثانية ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد وبشارة لهم اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ان يكون ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار قوله تعالى

ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين (١٤٥)

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق ثم بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم وهم الذين اخبر تعالى عنهم في الآية المتقدمة وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق واحتج عليه بوجوه احدها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه

فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل لا يكون في ظنه انه متبع للهوى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرون بالسنتهم منهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل مختص بالعلماء وما قبلها وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا ولو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم فانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والايات وهذا شأن المعاند اللجوج لا شأن العامي المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فلما لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الاية الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم بكليتهم انهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون لا يغاير قولنا ان احدا منهم لا يؤمن المسئلة الثانية احتج الكعبية بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع المسئلة الثالثة احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لان يفعلوا الامر الذي امروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا به على ان القول بتكليف ما لا يطاق واقع وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الرابعة انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد وذلك لا يزول بايراد الدلائل المسئلة الخامسة اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان اريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الاية من قد امن وجب ايضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد امن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد منهم قبلتك المسئلة السادسة لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب انه نظيره ولئن ارسلنا ريحا ثم قال لظلوا على جواب لو وقال ولو انهم امنوا واتقوا ثم قال لمثوبة على جواب لئن وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعها وانما الحق في الجواب هنا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم المسئلة السابعة الاية وزنها فعلة اصلها ايية فاستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا من الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل شخصه وخرج القوم بايتهم جماعتهم وسميت القران اية بذلك لانه جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى المسئلة الثامنة روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية احكام القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه رفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقهم الرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فاليهود بيت المقدس والنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن

رضاهم

رضاهم باتباعها الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف قبلتاهم للمصلحة جاز ان المصلحة في ثالث واما حمل الاية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون منهم من اتبع قبلة الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الاخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص اما قوله ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الهوى مقصور وهو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدود الذي في الجو المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال اخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح ولا لحاجة عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله وجب ان ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب ان لا يأمر به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه باطل بالاتفاق وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض من النهي والوعيد ان يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن منه تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك واجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته ولا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام نهي عن ذلك وان غيره منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام فبقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب منه افحش فكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على احد اولاده واصلحه فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الايات القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه ان اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل تركه في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا وايسه منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد امته وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم احد من الامة اما قوله من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجيهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله اعلم قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ۝ اعلم ان في هذه الاية مسائل المسئلة الاولى قوله الذين اتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه يختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله اعلم المسئلة الثانية الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا تشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله فقال انا اعلم به مني بابني قال لاني لم اشك في محمد انه نبي واما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول

اسولة السؤال الاول ان اتفاق هذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى في الاية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله
عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر
المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الاية فقال اعلموا يا معشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما
جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني هذه الاية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا
عندهم في التورية والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وذلك لان وصفه في التورية والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين
الزمان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة وههنا الوصف ما اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب
ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلومة لاهل الشرق والغرب لان التورية
والانجيل كانا مشهورين فيما بين المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من النصارى واليهود من انكار
ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لانا نقول هب ان التورية اشتملت على ان
رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به
الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال
التورية والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك
كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم برهانيا غير محتمل
الغلط اما العلم بان هذا ولدي فذلك ليس علما يقينيا بل ظن يحتمل الغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري
ذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع لم خص الابناء الذكور الجواب
ان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة
اي علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد
واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من
بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما
امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القران ان امر تحويل القبلة مذكور في التورية والانجيل
واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التورية والانجيل وكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى
وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا دلالتها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فاما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما
جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب عرفوا الرسول فمنهم من امن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن امن لا
يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم فوصف البعض بالوصف كذلك وقال
بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل
امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسألة اما قوله الحق من ربك ففيه مسائل **المسألة**
الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدأ محذوف فان هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا و
يجوز ايضا ان يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق من ربك **المسألة**
الثانية الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان احدهما ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ذلك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله تعالى
لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل
اما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسألتان **المسألة الاولى** يحتمل فلا تكونن من الممترين فيما ذا اختلفوا فيه على اقوال
احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل
يرجع الى امر القبلة وثالثها الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك
فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قران ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون
راجعا اليه **المسألة الثانية** انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وتقدم القول في
هذه المسألة والله اعلم قوله تعالى **ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا**
ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل ففيه مسألتان **المسألة الاولى** انما قال ولكل

ولم يقل ولكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله ولكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا **المسألة الثانية** ذكروا فيه اربعة اوجه احدها انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى
والمشركين وهو قول الاصم قال لان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله
هؤلاء شفعاؤنا عند الله وثانيها وهو قول اكثر العلماء ان المراد اهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى
والمشركون غير داخلين فيه وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية
او شمالية او شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو موليها يعني الله موليها وتولية
الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان الثاني ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر
ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا جهات الكعبة ورابعها قال اخرون ولكل اي
ولكل احد من الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور
وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة اما قوله تعالى وجهة ففيه مسألتان **المسألة الاولى** قرئ ولكل وجهة
على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت والمنهاج والشرع وهو كقوله تعالى
ولكل امة جعلنا منسكا ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان الشرائع مصالح لا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف
الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا
صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه
الوجهة يجب ان يكون محمولة على ذلك اما قوله موليها ففيه وجهان الاول انه عائد الى الكل اي ولكل احد وجهة هو مولي وجهه
اليها الثاني انه عائد الى اسم الله تعالى اي الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان لكل منهم وجهة اي
جهة من القبلة هو موليها اي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التي هو يتقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا
يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم
على خيرات من ذلك في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابراهيم واما في الاخرة فللثواب العظيم الذي يأخذونه
على انقيادكم لامره فان الى الله مرجعكم واينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيمة فيفصل بين
المحق والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم والمخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال
المراد ان لكل من اهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهدى فلستم تؤاخذون بفعل غيركم فانما لهم اعمالهم ولكم اعمالكم
واما تقدير الكلام على الوجه الثاني اعني ان يكون الضمير في قوله هو موليها عائدا الى الله تعالى ففيه وجهان الاول ان الله
تعالى عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اعني بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على
حسب ما يعلمه صلاحا والجهتان من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله في الحالين فان
انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في
عرصة القيمة فيفصل بينكم الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة من جهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر
المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت فهي تؤدي
الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم اما قوله تعالى موليها اي هو موليها وجهه
فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد توليتها ورضيتها واتبعتها وفي
قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها وللقراءة
ابن عامر معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته اي جعلته بحيث يليه واذا صار هذا بحيث يلي ذلك فذاك
ايضا يلي هذا فاذا قد ولي كل واحد منهما الاخر وهو كقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون
وهذا قول الفراء والثاني هو مولاها اي زينت له الجهة وحببت اليه اي صيرت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله فاستبقوا
الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه
افضل خلافا لابي حنيفة رحمه الله واحتج الشافعي بوجوه اولها ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير
موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فان لم يتحقق
فلا اقل من الندب وثانيها وسارعوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب
ان يكون المسابقة مندوبة وثالثها قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه
السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله اولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه انه لا
يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان كمال الفضل منوط بالمسابقة ورابعها قوله تعالى وسارعوا

فقال الحسن المراد ... ووجهة بمعنى واحد واختلفوا في المراد
ضاربه ... **المسألة الثانية** قال الفراء وجهة

المغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة وثانيها
انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه الصلاة والسلام
خير اعمالكم الصلاة وثالثها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة
موجبة للذم ورابعها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسابعها الاستعجال
وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وتاسعها قوله تعالى لا
يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد فبين ان المسابقة سبب لمزيد
الفضيلة وكذا في هذه الصورة وعاشرها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله قال الصديق رضي الله عنه رضوان الله احب الينا من عفوه قال الشافعي رض رضوان الله
انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتأخير واجمعنا
على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك
فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير
اولى قلنا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان العبد
المسارع الى الامتثال يشبه على الالتفات في ذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك اسقطه ذلك الاقتضاء
الثالث ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الحادي عشر روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثاني عشر عن ابن
مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل فقال الصلاة لميقاتها الاول الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان الرجل ليصلي الصلاة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال عليه الصلاة والسلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة
في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتأخر الخامس عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة
المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام علي وما ذاك الا لاتفاقهم
على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا السادس عشر قوله عليه الصلاة والسلام في خطبة
له وبادروا بالاعمال الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق
الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم الثامن عشر ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهر في الحرص على الطاعة
والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول اولى التاسع عشر ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه
اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته فاذا اخر فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته والوجه الذي يحصل
فيه الاحتياط لا شك انه اولى العشرون اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له ان
يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا
خير لكم فوجب ايضا ان يكون التعجيل في الصلاة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر وبما اذا
حصل له ادراك رجاء الجماعة ووجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل
الحادي والعشرون المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه
الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني والعشرون صلاة كملت شرائطها فوجب اداؤها في اول
الوقت كالمغرب فقيده احترازا عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي
الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلى في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز من تدافع الاخبثين او حضرة الطعام و
جوع لهذا المعنى ايضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل
في هذه الصورة فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلاة اما صلاة الفجر فقال محمد
المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان اراد الاقتصار على احد الوقتين فالاسفار افضل
وقال الشافعي رض التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وبه قال مالك واحتج الشافعي رض بعد الدلائل السالفة
بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات
بمروطهن اي متجللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس
ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله

عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن هكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعة ترك ذلك قلنا الاصل
الرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية وثانيها ما اخرج في
الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال
قدر خمسين آية وهذا يدل ايضا على التغليس وثالثها ما روى عن ابن مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة
ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين النوم فقال
تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرائض افضل لقوله عليه الصلاة
والسلام لن يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم
في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمزها اي اشقها
واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله عليه الصلاة والسلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر
بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير
ميقاتها وثالثها عن ابن مسعود قال ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابي بكر رضي الله
عنه انه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستشرفوا
الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وخامسها ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه الصلاة والسلام المنتظر للصلاة
كمن هو في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته
فضل الانتظار وسادسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسابعها ان التغليس يضيق
على الناس لانه اذا كانت الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والحرج
منفي شرعا وثامنها انه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهية واذا صلى بالتغليس فانه
يكثر وقت الكراهة والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية
في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن فجرا فاما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المرأة
عن وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي
يظهر فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر وابهر كان
اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع
الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلاة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير
الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يقول الشارع ان الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن
الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قدرناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول
الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم اما
قوله تعالى اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحققون
العارفون بالتنوير والرغبة الى الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى
ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب
ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم
ان الله على كل شيء قدير ○ قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله
بغافل عما تعملون ○ ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره
لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون
اعلم ان اول ما في هذه الآية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها
فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل
عما يعملون وذكر ههنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم
ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة
فهل في هذا التكرار فائدة ام لا وللعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام وثانيها
ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى الاقطار فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى و
الثانية والثالثة على الثانية والثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا
الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة

زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا
ذلك في التورية والانجيل واما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم
اهل الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة بين انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد
وجبت عادتها لاجل ان تترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث
انه تعالى قال في الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما
يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضى محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال قبله فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى
هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي نحن ما حولناك الى هذه القبلة
بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة
التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما
كنتم فولوا وجوهكم شطره فالمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولي
سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الاية الاولى امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع الازمنة
واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها
وهي قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها
فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام
وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن
بكل واحدة منها امرا بالتزام القبلة فنظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه
القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك والثالث ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك
اياها انقطاع حجج اليهود عنك فهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان وذلك
لانه ذكر نعما عديدة ثم قرن بكل واحد منها قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لاية
وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة
الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعني ما يعمله هؤلاء
المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
وبانه قد اشتاق الى مولده ودين ابائه فان الله عالم بهذا قد انزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه اما قوله لئلا
يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة
عن القوم فاراد الله تعالى ان يبين ان تلك الحجة تزول الان باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احدها
ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا وثانيها قالوا لم يدر محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه وثالثها ان
العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابراهيم والان لما ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت
هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم
التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة
وهي تميز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك بالاختبار ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة
والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم
حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل
بشبهة اخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان
التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم
عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم **المسئلة الثانية** قرا نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة
قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل **المسئلة الثالثة** لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا
وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة **المسئلة الرابعة** قيل الناس هم اهل الكتاب عن
قتادة والربيع وقيل هو على العموم **المسئلة الخامسة** ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست
بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على الاول
يمكن دفع السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها قد تكون حقة فقد تكون ايضا باطلة قال الله تعالى حجتهم داحضة

عند ربهم وقال تعالى فان حاجوك من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان
يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حاجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال
بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة
تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس من اهل الكتاب فانهم
وجدوا في كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا من
التورية الوجه الثالث لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم ولعله تعالى سماها
حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا منهم فانهم
يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع
الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة شعر ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم ◌ بهن فلول من قراع الكتائب ◌ ومعناه لكن سيوفهم فلول من قراع وليس بعيب ويقال ما له
علي حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى انه لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم
اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه
قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وانشد شعر وكل اخ مفارقه اخوه ◌ لعمر ابيك الا الفرقدان
يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا
يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى وهذان الوجهان بعيدان اما قوله
تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم
لا يضرونكم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره بعينها حذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه
الاية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في يد
الخلق البتة وان لا يكون مشتغل القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا
في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين الله تعالى ان حولهم
الى هذه الكعبة لما بينا من الحكمتين احدهما لانقطاع حجتهم عنه والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني
ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع ما كانوا يفعلونه فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس
لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة و
ثانيها ان متعلق اللام محذوف ومعناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة
كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم وهذا القول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك
اليوم بسنين كثيرة في هذه الاية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام
النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله من التشكيك
في صلاة الرسول وصلاة امته الى بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القران لا تدل على ذلك فقد اصاب لانه لا
شيء من الفاظ القران لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة
من المتواترة ولابي مسلم رحمه الله ان يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا
على خبر الواحد والله اعلم قوله تعالى **كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب و
الحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون** اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها
الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه و
بعضها برهانية وهو قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
ثم انه سبحانه عقب هذا الاستدلال حكاية شبهتين لهم احدهما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية
استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة لليهود في انكار نبوة
محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله
ولاتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك
اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون

يخلصهم الله ويهديهم الى الحق ويرغبهم في الخير
ومن جنابه

مرغوبًا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله تعالى كما ارسلنا ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا
الكاف اما ان يتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم
في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول الثاني ان ابراهيم
عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا
مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما ارسلنا فيكم رسولا اجابة
لدعوته عن ابن جرير الثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير فكذلك جعلناكم امة وسطا وكما ارسلنا فيكم رسولا
اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير
كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقديره انكم كنتم على صورة لا تتلون
كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم و
فيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق والترغيب
والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه واجعلها لكم دليلا فاذكروني بالشكر
عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه
النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كيف يجوز ان يكون جوابا قلنا جوز ذلك الفراء وجعل
لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك لانه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من
نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى المسئلة الثانية
في وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه
تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة
المسئلة الثالثة ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد
بالعرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولانه المشهور من حال العرب
الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم
انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فتتادى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى
ويستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال احدها
انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن وثانيها يزكيهم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم
عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكاء وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية
كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه
الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير
تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة
هي سنة الرسول اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة من
الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم
وذلك من اعظم انواع النعم قوله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ۝ اعلم ان الله تعالى
كلفنا في هذه الآية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه
باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤوا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلائل
الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه القادحة في تلك الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه و
احكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد
سهل فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة
المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا
نهاية له اما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها خالية عن
الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني
متضمنا جميع الطاعات فلهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه
اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي يليق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا و
الاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الآية الاولى اذكروني بطاعتي

اذكركم برحمتي الثاني اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال من
الخلق بان يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته
وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة الثالثة اذكروني بالثناء والنعمة اذكركم بالثناء والطاعة
الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة الخامسة اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني
في الرخاء اذكركم في البلاء السابعة اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامنة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بهدايتي
التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشرة اذكروني بالربوبية في الفاتحة
اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين
اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال
واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره
في ذات الله وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات و
تحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر
بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت
في الصلوة اي في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت
اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييده اما الاستعانة بالصلوة
فلانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب ان يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من
قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة
فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اهل الخير عند النوائب متفقين على
الفزع الى الصلوة وروي انه عليه الصلوة والسلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلوة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر
لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعاتهم بالصبر والصلوة ان يزيدهم
توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء
ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الآية نظير قوله الذي في آل عمران بل احياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها
كانه قيل استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم
ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسائل المسئلة الاولى
قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من
الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب وعمير بن ابي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله
ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد ابن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ
بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن آخرين ان الكفار
والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية اموات رفع
لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات المسئلة الثالثة في الآية اقوال الاول انهم في الوقت احياء كان الله تعالى
احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبور فان قيل نحن
نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع ان
يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا
يبعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في حاسة ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا القول
الثاني قال الاصم يعني لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا انهم اموات في الدين
كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا
تشعرون يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه السلام حي في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روي في بعض الحكايات
ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكي عن سقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة
اي بالروح القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم
فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم الى غير شيء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون
المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلوة والسلام فلذلك قالوا هذا
الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في

الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء اي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء بانهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه احدها الايات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى القيمة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا يشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون انهم سيحيون يوم القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلناه من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواتر وكان عليه الصلاة والسلام يقول في اخر صلاته واعوذ بك من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله انهم احياء سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر في هذه الاية في ال عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلونها الا بعد القيمة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع اخر واعلم ان في الاية قولا اخر وهو ان ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين الاول ان اجزاء هذا الهيكل ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخر عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن جميع اجزائي وابعاضي والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي نشير اليه بقولي انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا مماثلة الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التي عنها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة ماتت وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها ومدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء او الى الجحيم وعالم الافات ان كانت من جملة الاشقياء والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات

ما هو فرد حقا فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فالذي نشير اليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في العلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما ان لا يكون شيء من اجزائه علما بذلك المعلوم الفرد فهو ذلك الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد البحث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او يتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل فينقسم الحال وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف شيء من اجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شيء من اجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كان كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم يقول هذا المرجو لا بد ان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي الانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي فالمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان وهذا قال به عالم من الناس من المذاهب انه لم يتم برهان قاهر على القول فيه ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع ويصير ظاهر القران وزوال الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور وقالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة ممزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال ان الله تعالى يحيي بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه يرد الروح الى البدن يوم القيمة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية قوله تعالى

ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين

اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا يتعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فان قيل انه تعالى قال واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر **المسئلة الثانية** روي عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذه اصحاب النبي بعد الهجرة **المسئلة الثالثة** اما الابتلاء كيف يصح على الله فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه سيصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين على ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم راوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا راوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة وسادسها ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك **المسئلة الرابعة** انما قال بشيء من الخوف ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا يوهم باشياء من كل واحد

فيدل على مجموع الخوف والتقدير بشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشياء **المسئلة الخامسة** اعلم ان كل ما يلاقي
من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا
خطر ببالك وجود فيما مضى سمي ذكرا وتذكرا وان كان موجودا في الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة
تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان
المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك الارتياح رجاء فالخوف هو تالم
القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط
وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا
يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلي
المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة
اموالهم حتى انه عليه الصلاة والسلام كان يشد الحجر على بطنه روى ابو الهيثم ابن التيهان انه عليه الصلاة والسلام لما خرج التقى
عليه الصلاة والسلام مع ابي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس
فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل
النقص في الاموال والنفس وقال الله تعالى جاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد
قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان
والاقارب ما هو عليه التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك
عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الوفود هذا اخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص
النقص من الاموال الزكوة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه
الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان
الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في
الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة
انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المرء من يقصد
بفعله به ابوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له ان يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه كما يدبر تعالى عباده على سبيل
ذلك الاحكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم **المسئلة الثانية** الخطاب في وبشر لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ولكل من تأتي منه البشارة **المسئلة الثالثة** قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور
ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصانها واما في الملائكة فلكمالها بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات
وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى تسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملائكة فانهم جردوا للشوق
الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مضادة ما يصرفها
عن حضرة الجلال عند اخرى واما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء
الذي هو محتاج اليه ثم تظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات
جند في مقابلة جند اخر قام بينهما القتال لتضاد مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و
الاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل
ان الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت داعية صادة
ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم اعلم ان الصبر ضربان احدهما بدني كتحمل المشاق بالبدن
عليه وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر
النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج
سمي عفة وان كان على احتمال المكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في
مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد
وشق الجيب وغيرها وان كان في حال الغنى سمي ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة
سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب سمي حلما ويضاده النزق وان كان في نائبة
من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام سمي

كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة
ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس
اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون ثم قال القفال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان
يكره ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه صابرا
وان ظهر دمع عين او تغير لون قال عليه الصلاة والسلام الصبر وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من
الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله اعلم **المسئلة
الرابعة** في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القران في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر
الخيرات فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال و
لنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها
مقدر الا الصبر ولاجل كون ان الصوم من الصبر قال الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا
ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من
الملائكة وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون فاما
الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام الصبر نصف الايمان وتقديره ان الايمان لا يتم الا بعد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال و
العقائد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون
الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا
للشهوة فيحتاج الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه الصلاة والسلام افضل ما اوتيتم اليقين
وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منها لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال الايمان هو الصبر وهذا يشبه
قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة **المسئلة الخامسة** في بيان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار
على فضيلة الصبر اشد قال عليه الصلاة والسلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض
فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال ارضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله
تعالى كلا انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه الصلاة
والسلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل
الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله عليه الصلاة والسلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان
عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابي دخولا الى الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان
غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب
عليه السلام **المسئلة السابعة** دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعدها
المؤمنين من الرسول واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين وثالثها ان كل هذه
المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها
الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها يدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل
بما اجرى الله العادة عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق
اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة قوله تعالى **الذين اذا
اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون**
اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الاية
مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون
من الله تعالى فالخوف من الغرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله
عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف اموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه
فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم
لاشتغالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل **المسئلة الثانية** قال
القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها
كل مضرة ينالها من الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى الخلاف فيه
كان تاركا للتمسك بالاية فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان

الواجب عليه الرضاء به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضاء بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فيكلفه ان يرجع اليه الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لان الذي لزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره فانه يقول في الاول انا لله يدبرنا كيف شاء وفي الثاني انا الله ينصف لنا كيف شاء المسئلة الثالثة اما الكسائي في بعض الروايات النون من انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جاوزت الامالة في هذه الالف لكثرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان او جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة المسئلة الثانية هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه يجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين المسئلة الثالثة قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على ما نزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعد الله به من الاجر المسئلة الرابعة الاخبار في هذا الباب كثيرة احدها عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فأجرني فيها وعوضني خيرا منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت في هذا القول فعاضني الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم الامر الى الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهما انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم العلاوة وهي قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوات هي من الله وهي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي انزلها به عاجلا ثم آجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب فيه ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكر من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ارادة بذلك لانهم المتأدبون بادابه المتمسكون بما لزم وامر قال ابو بكر الوراق ان اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا تحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم هذه الآية ببيان الرضاء بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف وبطريق الجذب اما طريق التصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جناب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عظيمة حتى زال الجنة فبقي آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد صلى الله عليه وسلم من اهل مكة في النصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وثانيها ان لا يجعل ذلك الشيء وبالا ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى الا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيء اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رحمة الله واما طريق الجذب فهو كما قال عليه الصلاة

والسلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب عن صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف لمن حظ بنظره السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى في طاعته شبهة المنازعة قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى ان تعلق الآية بما قبلها من وجوه احدها ان الله تعالى بين انه انما حول الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وامته باحياء شرائع ابراهيم عليه السلام ودينه كما قال ولاتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شرائع ابراهيم عليه السلام على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر ما بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد ان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة احدها ما يحكم العقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به وثانيا لم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراها كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد وجمع صفاء واصفا كما يقال عصي ورجي وارحا قال الراجز

كان متنيه من النفي	مواقع الطير من الصفي

وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة وقال جرير ○ انا اذا قرع العدو صفاتنا ○ لاقوا لنا حجرا اصم صلودا ○ وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان ابيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذويب ○ حتى كاني للحوادث مروة ○ بصفا المشاعر كل يوم تقرع ○ واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اعلام بالمدينة فيكون ذلك على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احد الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت المسئلة الثالثة الشعائر اما ان نحملها على العبادات او على المناسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن ان يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك التي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السبب بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما المسئلة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر واسمعيل حين ضاق بهما الامر في عطشهما وابنها اسمعيل عليه السلام اغاثهما الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى علم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظروا الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعوتهما ثم جعل لهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة واثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم

ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما اخبر به قبل ذلك ومن انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس
والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلتين المسئلة الخامسة ذكر القفال
في لفظ الحج اقوالا الاول الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه اولا ليعرفه ثم
يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر الثاني قال قطرب الحج الحلق
يقال احج شجته وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا
محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا
يبعد ان يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن
ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه
بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر السير فيه واما العمرة فقال
اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى ○ وجاشت النفس لما جاء جمعهم ○ وراكب جاء من تثليث
معتمر ○ وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه في العمرة اذا اضيفت
الى البيت ان تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر يزور فينصرف واما الجناح
من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال الله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الرجل
في الشيء يعمله بيده اذا مال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في احد شقيه
ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك ايضا فمعنى لا جناح
عليه انما ذكر في القرآن لا يحل لاحد عليه مطالبة بشيء من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأثم
به قوله ان يطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المدثر يا ايها المزمل اي المتدثر والمتزمل
يقال طاف واطاف بمعنى واحد المسئلة السادسة ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم
في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخر بقيد زائد فاذن ظاهر
هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة
فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لا بد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل
اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رحمه
الله انه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ان من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه
احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر
لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر
الله والعدو غير واجب وقال الله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية
سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشي مع سرعة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى اصل المشي واجبا وثانيها ما ثبت انه
عليه الصلاة والسلام سعى لما دنا من الصفا في حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا
فرقي عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام سعى وجب ان يجب علينا السعي بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله
تعالى فاتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله
عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ويؤتى به في احرام كامل
جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها هذه الاية
وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه
تطوع وليس بواجب وثانيها قوله الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في
بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم
على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى لا جناح
عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة رحمه الله واجب مع انه قال فيه لا جناح عليكم فكذا ههنا الثاني
انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب واما الثاني هو الواجب قال ابن عباس
رضي الله عنهما كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره
المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود
الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح

عليك ان تصلي فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة الرابع روي عن عروة انه قال لعائشة ان ارى
ان لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بئسما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عائشة
راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف ثم على ما تقدم من الصنم وتفسير عائشة فان اللفظ ايضا
محتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها
في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا الخامس كما ان قوله لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق
على المندوب ولا شك في ان السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا
ضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا
اخر وقال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم
الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع منهم وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا
الى شيء اخر وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية واكثر والثاني ان
يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فقوله ذلك
الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله اعلم اما قوله ومن تطوع خيرا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ
حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغم في الطاء لتقاربهما وهذا احسن لان المعنى
على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فوقع الماضي موقع المستقبل
في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان وفق المعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرأوا تطوع على لفظ الماضي وهذه القراءة
تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما الثاني ان لا يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع
ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول
او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما
بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله فلهم اجرهم عند ربهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى عند قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية المسئلة الثانية قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال
حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك
بما لا يجب عليك المسئلة الثالثة الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي والذين قالوا انه واجب ومنهم
من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم
اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر
في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي عن الشاكر فانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج
التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوز لكنه
تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فيأخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان
مقابلة للانعام وكان الجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا
عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازداد وقعها على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان
ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا
يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل
انه يريد انه عالم بما يأتي العبد به فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب
على شروطه وتحذير من خلاف ذلك والله اعلم قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ○ اعلم ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولين احدهما انه كلام
مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين والثاني انه ليس مجرى على ظاهره في العموم فمن هؤلاء من زعم انه في اليهود
خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا نفرا من اليهود عما في التورية من صفته صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام
فكتموا فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع
والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود هو نزوله عند سبب معين لا يقتضي
الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه

ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين سبب لاستحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثانيها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عائشة انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات فحملت الاية على العموم وعن ابي هريرة انه قال لولا ايتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب لا يصح الكتمان الا منهم في شرع نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القران فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القران قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القران اذا كان بيانه بخبر الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلايل العقلية

المسألة الثانية قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزل الله تعالى من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان واذا كانت مما يقوى الدواعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من تمكن على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس

المسألة الثالثة هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الايات كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتنبيها للناس زاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد للكاتم قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جيء يوم القيمة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلايل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الوجه الاول قلنا الاول التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الاية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلايل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم

المسألة الرابعة هذا الاظهار فرض الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه لم يبق مكتوما فاذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى

المسألة الخامسة من الناس من يحتج بهذه الايات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الايات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في اخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد كان منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم

المسألة السادسة احتجوا بهذه الاية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على اداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه ايضا قوله ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التورية والانجيل من صفته عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين وبالثاني ما في القران اما قوله اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من للعنة تاثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكد قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والناس ذكروا وجوها احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني ادم وعن مجاهد وعكرمة انما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون وثانيها كل شيء سوى الثقلين الانس والجن فان قيل كيف يصح اللعن من البهايم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت

يلعنهم الثاني انها في الاخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا حين كتموهم الدين فهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت اللعنة على اليهود والذين كتموا ما انزل الله وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلايق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الاية على ان هذا الكتمان من الكباير لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل عليه ان احدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الاية والله اعلم قوله تعالى **الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم**

اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى معنى انه لا بد بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثاله لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا يصح لان قوله واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب عنها فان قيل هل قلتم ان معنى قوله فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما يقولون في قبول الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب القابل للتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم قوله تعالى **ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون** فيه مسايل

المسألة الاولى ان ظاهر قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حملهم على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين في هذه الاية انهم ملعونون ايضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة ولا يكونوا داخلين تحت الاية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاول استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف

المسألة الثانية انما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط لما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك

المسألة الثالثة ان قيل كيف يلعنه الناس اجمعين واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الاخرة لقوله تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غير وثالثها ان كل واحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه عن السدي ورابعها ان يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك

المسألة الرابعة قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان على المسلمين لعنة من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه وذلك لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان كافرا لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من مات كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحالة به

المسألة الخامسة القايلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا علق الله تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر

مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود فى النار وعندنا ان هذا المجموع هو اللعن وحده لم قلت انه لا يحصل الا فيه المسئلة السادسة القائلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بنوا على الموضع الاصل وهم المعتزلة واحتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار فالله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا يحصل الا فى حق الحى الفاهم المسئلة السابعة الاية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل المسئلة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اى لزمه وركن اليه المسئلة الثانية العامل فى خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم فى عليهم كقولك عليهم المال صاغرين المسئلة الثالثة خالدين فيها فى اللعنة وقيل فى النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما فى قوله انا انزلناه فى ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لا بد كر الثانى ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب فى الاخرة وايجاده فى الدنيا اللعن يدخل فيها النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفى حمل الضمير على اللعن يكون حاصلا فى الحال بل لا بد فيه من التاويل وكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه فى تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها التخفيف ومعناه ان الذين لهم من عذاب الله فهو متشابه فى الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه الاول انه اذا تصور حال غيره فى شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثانى انه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين ما يخاطبوا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون لا شك انه يزداد غمهم فى ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت فى هذه الامور القليلة بالمستغرق بالعذاب الشديد لا يشبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الاية على ان هذا العقاب متشابه وجب ان يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه تبين ذلك الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكل ما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والتاخير قال الله تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله وكانه تعالى علمنا ان حكم دار العذاب والثواب حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى اجال قدرها الله تعالى وفى الاخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعانوا لا يعانون وقيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى العقاب فى هذه الاية دلت على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير والله اعلم قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام فى تفسير الاله قد تقدم فى تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما الواحد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو على قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم احدهما ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذى ليس بصفة قولهم واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شىء واحد فاذا اجرى هذا الاسم على الحق سبحانه جاز ان يكون الذى هو الوصف كالعالم القادر وجاز ان يكون هو الاسم كقولنا شىء ويقوى الاول قوله والهكم اله واحد واقول التحقيق هنا الكلام فى العقل ان الاشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم الواحدية ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها اعنى كونها جوهرا وعرضا وجسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منها اعنى ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الاخر فاذن كون الجوهر انسانا غير كونه واحدا غير المركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشىء اخر وهذا معنى كونه نعتا المسئلة الثانية الواحدية هل هى صفة زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشارك العرض فى كونه واحدا ولا يشاركه فى كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا لاجائز ان يكون سلبيا وثبوتيا لاجائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لاجائز

ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لاجائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب للكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الواحدات فان كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية كان مجموع العدمات امرا موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم ان هذه الصفة الزائدة اما ان يقال انه لا يتحقق لها الا فى الذهن او لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجى فيلزم ان يكون الشىء فى نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشىء المحكوم عليه بانه واحد لقد كان واحدا فى نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا فثبت ان كون الشىء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من ابى كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعاينها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويتجر ذلك الى ما لا نهاية لها وهو محال المسئلة الثالثة الواحد هو الشىء الذى لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل بان ينقسم من حيث هو انسان لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شىء من الموجودات ينفك عن الوحدة فلاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن بان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى الشيئين مغاير لما به الانقسام المسئلة الرابعة الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثانى انه ليس فى الوجود ما يشاركه فى كونه واجب الوجود وفى كونه مبدأ وجود جميع الممكنات والجوهر الفرد من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثانى والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته واجب بغيره وكل مركب مفتقر الى غيره ممكن لذاته مما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه وتعالى حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس والشخص المركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام فى ذلك لانه سبحانه عالم قادر حى مريد فالمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها يمكننا ان نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات او ان لم يكن كذلك ولا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن العقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هى نفس الذات لكان قولنا فى الذات انها عالمة قادرة جارية مجرى قولنا الذات ذات ولاستحال ان يكون ذلك فى محل البحث وان يقام البرهان على نفيه او اثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليست بمثابة قولنا الذات ذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شىء واحد فكان ينبغى ان يكون اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا فى كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان يكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان يكون سلبية لان السلب نفى محض والنفى المحض لا تخصيص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفى الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتى وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته والا له عبارة عن مجموع الذات والصفات فههنا القول الى حقيقة الاله تعالى مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر وهو انا قد دللنا ان الواحد صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فههنا امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الوحدانية وكون موصوفية تلك الحقيقة بتلك الوحدانية فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هى موجودة واجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهى بوجودها تشارك سائر الموجودات

وبماهيتها يمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم يكن موجودة فهذا اشارة
الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين
الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما
من حيث هو فلان يكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون
نفس الواجبة امرا قائما بالنفس ولا باتصاف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجودا واجب
الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومعنى الموصوفية بذلك
الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير
ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يمكن
التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو معقول عنه فهذا جملة ما في المقام من السؤال
والجواب عن الاول انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفة ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه
الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لذلك بالنعوت والصفات
فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فانا نظرنا اليها
من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد والجواب الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث
انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك يتحقق الوحدة
وههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعيد لم يصل الى عالم الواحدة فاذا ترك الوحدة فقد
وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سر هذا ايضا هو الجواب عن اشكال
الوجود وعن اشكال الوجوب اما الاشكال الرابع وهو ان هل يمكن التعبير عنه لانك ما عبرت عنه فقد اخبرت
عنه بامر اخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه
فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيدا واما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا
بالنفي ولا بالاثبات فهناك يتحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا
بقوله هو فكذلك عظم موقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسنذكر شيئا من حقايقها في تفسير هذه
الاية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه
الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق تعالى لانه لا شك في وجود موجودات فهذه الموجودات
اما مفردات او مركبات فان كان مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من
المفرد فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد
الحق سبحانه بها اما الوحدة بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها متفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه
فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكر القاصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصرفات
الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله تعالى بانه واحد من وجوه
اربعة لانه ليس بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاتية
نحو كونه عالما لنفسه وقادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلاثة اوجه فيجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا
قال القاضي في هذه الاية المراد تفرده بالالهية فقط لانه اضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو
وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في
ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه اما ان يكون حاصلة في شخص اخر سواه او لا يكون
فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة من المعين الاخر لا بد ان يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا مما به
الاشتراك ومما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته
لا قسيم له واما انه واحد في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها
ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه ولا لغيره وثانيها
ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك وثالثها ان صفات الحق
غير متناهية بحسب التعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من
المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه تعالى يعلم في ذلك الجوهر الواحد كيف كان يكون حاله بحسب كل

واحد

واحد من الاخبار المتناهية ويجب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة ورابعها
انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كون حاله في ذاته وكون ذاته محلا لها ولانها يجب كون ذاته هو
مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته
مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه الا ان
التقسيم يعود في نقل الاستكمال فينتهي الى حيث يقصر العبارة عن الوفاء وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته الا
خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات
فالمعلوم من علمه انه امر ما لا يدري انه ما هو ولكن يعلم منه انه يلزمه هذا الامر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا وحيا
فسبحان من ردع نور عزته انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب و
اما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لا يوجد ما لم يتصل الواجب فلا يختلف هذا الحكم
باختلاف اقسام الممكنات سواء كان فلكا او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه
وملكه تحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا يدرك شبهة من نسيم روايح اسرار فضله وقدرته ويلوح لك
شيء من حقايق قوله انا كل شيء خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو او ما هو له واذا وقعت سفينة
الفكر في هذه اللجة فلو سار الى الابد لم تقف لان السير الى الابد كر من ذوات فهذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول
وكيف الحركة لان السير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما مغايران فانت بعد
خارج عالم الفردانية والوحدانية واما اذا وصلنا الى برزخ عالم القدم والحدوث فهناك تنقطع الحركات وتضمحل
العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو فيا هو يا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فانه
عبيدك بفنائك مسكين ببابك **المسئلة السادسة** ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في
كل الخلق او لا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا والذي يليق به ان يكون معبودا فهذا
الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى كل من
تصح ضرورته مكلفا تقديرا **المسئلة السابعة** والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة ولو كان معنى الاله
القادر لصح المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** قوله والهكم اله واحد
معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله تدل على تلك الواحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها
فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وانه عالم واحد ولما قال الهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان
الهنا واحد فلعل له غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا
لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية وتحصل
ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي
النفي العام الشامل فاذا قيل بعده الا زيدا افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث احدها ان جماعة من النحويين
قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق
وذلك لانك لو قلنا التقدير انه لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا فانه غير جائز واما لو قلنا التقدير لا اله في
الوجود فذلك الاشكال زائل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا
نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا للماهية ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في
التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل
فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا
معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود
من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث
هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار
فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفينا الماهية وما نفينا الوجود لكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود هل هي
منفصلة عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي
امكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم يكن تلك الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اما الى الماهية
او الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم يكن تلك الموصوفية فثبت قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة
الى الاضمار البتة البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود لا

استحال ان يتصور العدم فانك لا يتصور منا العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم
مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات
وحكمه ان الامر في العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد
البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية
فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي
كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير
دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب انه تصوري
لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق الي الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري او يشتبه بي غيري بخلاف انت فانك قد
يشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانت اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا
عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضماير قولي
انا ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس و
ههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فقولك حرسنا واما
في المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك الامن من اللبس واما المخاطب فانه فصل بين لفظة مؤنثه ومذكره وثني
وجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنيتها المخاطب
وجمعها انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا هذا فنقول ظهر ان عرفان
كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذي يقول لنفسه انا و
لفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يمكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قولنا انا الا الله
سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الا له بقي ههنا يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار
معرفة تلك الحقيقة اتحدت العاقل بالمعقول وعند الاتحاد فصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير
معقول لان حال الاتحاد ان فنيا او واحدهما فذاك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق هو كل
الطرق في الاشارة بقي الطريقان الاخران وهو انت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن مجمع
الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام انه بعد ان فني في ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث وصل الى مقام
المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك واما هو فللغائبين ثم ههنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه احدها ان الاسم اما كلي او
جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعة من
الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك العين وان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق
سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار
اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن الرحيم والحكيم العليم والقادر لا يتناول ذاته
المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا
زيد وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع
فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه
سر اخر وهو ان هو انما يصح التعيين عنه اذا حضر في العقل صورة ذلك الشيء وقولك وهو يتناول تلك الصورة وهي
حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء
التراكيب والفرد المطلق لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسماء
المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبراة عن جميع
جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان يكون اشرف من سائر الالفاظ التي يمنع وصولها الى
تلك الحقيقة وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة الذات ثم ماهيات صفات الحق غير معلومة الا
باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان ومن قدرته
الا انه الامر الذي باعتباره يصح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات
الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث
معا والالتفات الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منها بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد

كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل
عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك
عما سواه وعما عداه والاسماء فانها لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو اشرف ورابعها ان البراهين السابقة قد دلت على ان منبع
الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكنه كانها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى
ينبوع الرحمة والعزة والعلوم وهو الذات وساير الالفاظ لا توقفك في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف
فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو والى الرغبة سبحانه في ان ينور بدرر من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا
ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات
الانوار وما ذلك على الله بعزيز المسئلة الثالثة قال النحويون وقوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم لانك
في قوله ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت
ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد اما قوله ما جاءني الا زيد فههنا البدلية غير ممكنة لانه
يصير في التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاء كل احد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم اما الرحمن الرحيم
فقد تقدم في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا
المبالغة التامة ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية
والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبها بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا
بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا
وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك لا بد من بيان مسائل المسئلة الاولى ان الناس
اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي
هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان
المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق
عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة وللاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل
هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج يخرجه
من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا
للاشياء من عدمها الى وجودها ثم لا يزال هل حدث امر او لم يحدث فان حدث امر فذلك الامر المحدث هو المخلوق فالخلق
هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيئا وثالثها ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثرة وذات الاثر والنسبة
بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسبين فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم
ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيكون الاثر من
لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل محتاجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك لغو
واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه اولها انه لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق الاشياء والخالق
هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات
وذلك لا يقوله عاقل وثانيها انا اذا رأينا حادثا حدث بعد ما لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا لان الله
تعالى خلقه واوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قلنا انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومناقض فلما
تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده
في نفسه والخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف المؤثر في افعال
العباد اهو قدرة الله تعالى ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو المعلوم غير فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور
مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذا المغاير يستحيل ان يكون سلبا لانه نقيض اللامؤثرية التي
هي عدمية فهذه المؤثرية ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب ورابعها ان النحاة قالوا
اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم

وخامسها انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة والله تعالى اعلم بالحقائق

المسئلة الثانية قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس في كل امر محكم هو معمول على تقدير

المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض

المسئلة الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية عن عطا انه عليه الصلاة والسلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الايات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه ان يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه الصلاة والسلام ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكروا اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام فالقسم الاول في تفصيل القول على واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات ولقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا اخر من الكلام وروي عن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤنه فقال افسر اية من القران وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة اوجه الاول السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب بصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا يدل على كون تحت الشمس لا بحافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب وتحتها لان الشمس لا تنكسف منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين الفريقين وهذا الطريق جيد لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما وابن الزيجات وهو استاذ الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر الثالث قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ يبعد عن الشمس جميع الابعاد واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس الا بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين الفريقين وهذا الدليل ضعيف بانه منقوض منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل والله اعلم البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه فلا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة والاخر يتم هذه الدورة على مثل هذا الزمان لكنها بنقصان عشرة فاذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ست وثلاثين الف سنة لا شك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه

حركات الثوابت اما المقدمة الثانية وهي انها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها كرة واحدة فهي ايضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة اليومية ولعلها كرات مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل وبين التداوير منها اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا عليه من وجوه احدها ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم وجد الميل اعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وجد متناقصا بدقيقة وذلك يقتضي ان من شأن المنطقتين ان يقل ميلهما وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور وقطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض بقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدها من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكروا ان الاية كبرا الى ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان قطب فلك البروج مقدم على موضعها وبتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة مركب درجة من الحوت الى اول الحمل درجة وثالثها ان بطليموس رصد الكواكب فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي يتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا من حملها على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب ثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لافلاك هذه السبعة حركات تسرع من حركات هذه الثوابت وثبات الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب ان تكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات اخرى الا ان من مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة ينفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب انها من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر بالثوابت الواقعة ضمن تلك السيارات فاما الثوابت المقارنة من القطبين فان السيارات لا تمر بشيء ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل واما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف يعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطوء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتاخرين في كل ست وستين سنة درجة وانه لا يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دون دورة تامة الا بمقدار نقصان ايامه فلا جرم نرى الكواكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك الاجزاء كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على ان الذي ذكرناه هو الحق وجهان الاول وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين يتحرك

بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة واحدة متحركا الى الجهتين وذلك محال وان كان الثاني لزم انقطاع الحركة الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب الى الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان ابطأ حركة فلك الثوابت اقرب الى الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائتي سنة دورة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته اكثر حتى تبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الكواكب حركة في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشرة درجة فلا جرم دورة في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فيتبين ان كلامهم في هذه الاصول محتمل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها والله اعلم بالصواب

الفصل الثاني في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين احديهما ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة فانه قد تبطئ مرة وتسرع مرة اخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا من ثخنه او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه اليقيني من ذلك الفلك والارض الاختلاف في حركة الفلك وفي حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان الاخيران احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف في حال الكواكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع عن الاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر واما ان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحاصل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك الاعظم من النصف وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل القرب والبعد من الارض وان انقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوءها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا باحد هذين الشيئين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك وقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هي كرة واحدة وهي الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل او يماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب مامنه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك المثل فالمنفصل الخارج المركز وفلك الاوج وجرم الشمس يغرق تحته بحيث يماس سطحيه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكان مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موضعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغروز فيه بحيث يماس سطحه ويسمى المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين ويبعد مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج والمميل ويسمى المنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين فالعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاث المركز كما في الكواكب الاربعة فكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتان الجنس يسميان متممين كذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا ثم الناس انما توصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قدرها ولا شك انها لو صحت فصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها والله اعلم واعظم

الفصل الثالث في مقادير الحركات قال الجمهور جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك المميل والمائل والتدوير للقمر والحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم

بليلته دورة واحدة على قطبين يسمى قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة تقع الكواكب في الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل سنة وستين سنة عند المتأخرين درجة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية و حركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة الساكنة وثانيها السيارة يتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتا لانتظارها وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير ورابعها ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين وخامسها الازمنة عند المنجمين الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا تتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المراكز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ى بط المشتري ه بد نط المريخ ه لا كما الشمس ه نطح الزهرة ه نط عطارد وبحذا القمر كد ى ح يد ويسمى حركة المركز وقوله الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير ومركز الشمس و افلاك التداوير ويتحرك بهذا المقدار زحل نه برجا المشتري نه ند ط المريخ نه كو ما الزهرة نه لو بط عطارد نه ح وكذا القمر نح يد و تسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان سبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض القريب الثاني اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو ثلاث واربعون مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب وهو اربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربع احوال المختلفة على ما اتى على شرحها الزيجات وثانيها ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى الافلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها فيلزم انها متى كانت في الذروة كانت الشمس في مقارنة مراكز تداويرها حينئذ يكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ يكون مقابلة الشمس وكذلك تقارن الشمس في منتصف الاستقامة وتقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك التدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها فاما السفليات فان مراكز افلاك تداويرها ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارن الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وغاية كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك في تدويرها وهو للزهرة مح وللعطارد كج بالتقريب واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره وكذلك يقال ابعد مركز تدويره عن الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فكذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها نظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار وانقص منه بدرجة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى بافتقارها في مقاديرها الى مخصص مدبر وثانيها النظر في احيازها فان كل ذلك يحده فلكا اخر فوقه ومقعره فلكا اخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء وينتهي بالاخرة الى جسم متشابه الاجزاء ولا بد ان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما صح على محدبه ان يلاقي جسما وجب على مقعره ان تلاقي ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وثالثها ان كل كوكب حصل في نقطة اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المستقر من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عندهم جسم متشابه الاجزاء فاختصاص تلك النقطة بذلك الجانب دون سائر الجوانب يكون امرا ممكنا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان

جميع النقط المعترضة عليها متساوية وجميع الدوائر المعترضة عليها ايضا متساوية باختصاص نقطتين معينين بالقطبية
دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيفتقر العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في بعض دائرة
معينة من دوائرها بان يكون منطقة وخاصيتها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية واحد منها
مختص بنوع معين من الحركة في البطؤ والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة
تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين الف سنة على ما
هو قول الجمهور ثم الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطؤ
مع انه على خلاف حكم الحكمة فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطا حركة لعظم مداره والاصغر اسرع لصغر مداره يقتضي
ان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج
المركز بقي متممات احدهما من الخارج والاخر من الداخل فلا جرم يتشابه الطبيعة ثم اختص احد جانبيها بغاية الثخن والاخر
الطبيعة على السوية فاختصاص احدها بعينه بالرقة والاخر بالثخن لابد ان يكون بتخصيص المخصص وسابعها انها
مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات
بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الآن متحركة فاما ان يقال انها ازلا متحركة
او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة يقتضي المسبوقية بالغير
لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير لان الحركة والازلية محال وان قلنا بان تحركاتها
اولا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة
اصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى لتحركها بعد ان كانت معدومة
او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها وتاسعها ان يقال ان حركاتها اما ان يكون من لوازم
جسمانياتها المعينة او لا يكون كذلك فان كانت حركاتها من لوازم جسمانياتها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من
لوازم الشيء استحال انفكاك اللزوم عن ذلك اللازم لكنا نرى جسميته المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء
تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرنا الافلاك في حركاتها الى محرك خارج وذلك
محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه
الافلاك واختلاف حركاتها اترى انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالجزاف والعبث اما القسم الاول فيبعد عن
العقل بان من حجر في بناء رفيع وقصر مشيد من التراب والماء انضم احدهما الى الآخر ثم تولد منهما اللبنات
ثم تركب تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانا نقضي عليه بالحوف ونحن نعلم ان تركيب هذه
الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لابد فيها من رعاية حكمة
ثم لا يخلو اما ان يقال انها احياء ناطقة وهي يتحرك بانفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل
لان حركتها اما ان يكون لطلب استكمال او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة
في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لابد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة طالبة بحركاتها للاستكمال
فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مدار الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة
على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الاليق بالذهاب اليه الا ان لها مدبرا قاهرا غالبا على الدهور
الزمان يحركها لاسرار مخفية والحكمة لطيفة هو المستاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال
على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر انا نراها مختلفة في
الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف
كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة
والنحوسة ونرى اعلى الكواكب السيارة انحسها ومن دونه اسعدها ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض
الاتصالات نحسا في بعض ونراها مختلفة في الاوج والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة ويكون
بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها في الشفافية والصفاء والبقاء
في الجوهر فيقضي العقل بان اختصاص كل واحد منها بما خص به لابد ان يكون لتخصيص مخصص والثاني عشر هو
ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا
متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض او يكون متساوية في القوة فان كانت
بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا ابدا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك

الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فيكون الافعال
الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ابدا
على حالة واحدة من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضية وبالعكس تغيرا
في صفاتها فيكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير الثالث عشر انها اجسام وكل
جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل
ممكن لذاته فله مؤثر فافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل
لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر ان
الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب
واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك من كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية
يجب ان يكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما يصح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به
من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وان يكون من الجائزات وذلك يقتضي الافتقار الى الصانع القديم
جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض
على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله النوع الثاني
من الدلائل في احوال الارض وفيه فصلان الاول في بيان احوال الارض اعلم ان لاختلاف احوال الارض اسبابا
السبب الاول في بيان احوال الارض واختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض
وهي التي على خط الاستواء لموافقتها نقطتي العالم فيقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات
اليومية بنصفين ويكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكبا ابدي الظهور
ولا ابدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين
وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين
القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يقع منها على الافق وقطب الجنوب ينحط عنها ويقطع الافق معدل
النهار فقط على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية اعظم من الخفاء
وفي الجنوبية بالخلاف والحركة هاهنا تصير حائلة ولم يستو ليل مع كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار ونصير
المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدية الخفاء ويمر الشمس بسمت الراس
في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب
فيه مثل الميل الاعظم وهاهنا يبطل طلوع قطبي فلكي البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك
البروج بسمت الراس ولم يمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك
وهاهنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا
والاخر ابدي الخفاء القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وهاهنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي
لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي
من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اول السرطان دفعة ويغيب
مقابلته لذلك ثم تاخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان يعود الحالة المتقدمة ويبلغ
الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس فلك
البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها تكون نهارا و
يصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفاء ومدة قطع الشمس اياها تكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج
اذا وافق نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على
افق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك فيطلع بالغروب
اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك
القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سواء فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق ويصير الحركة
رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي
ابدي الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا السبب الثاني لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها
بالعمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارضين بنصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة متقاطعة

لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال
والبحار والمفاوز ويقال والله اعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض
ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين تسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف
الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على ان يجعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم ياخذه من ساحل
البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذ من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر الخالدات زعم الاوائل انها كانت عامرة
في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء ايضا ولم يوجد عرض العمارة
الى بعد ستة وستين من خط الاستواء الا ان بطلميوس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون
عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطاع مستطيلة على موازاة خط الاستواء
وهي التي تسمى الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم ياخذ اول الاقاليم من عند قريب من ثلاثة عشر درجة من
خط الاستواء واخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة منه ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجد وانها من العمارة
والله اعلم السبب الثالث اختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وعلى غور وفي
نجد ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فيختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله
تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا بهيئته وما يتعلق باحوال الارض انها كرة وقد عرفنا ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب
يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول
باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس كذلك لانا
لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا منه حالا مضبوطا من احواله الاربع التي هي الكسوف وتمامه واول
الانجلاء وتمامه ولم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد المشرقي منها اكثر
في البلد المغربي والثاني ايضا باطل والا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في
غرب المقعر اولا ثم في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا
والثاني باطل لانا نجد التفاوت الذي بين ارصاد الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اخر الدائرة حتى ان الخسوف الذي
يتفق في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض
الارض فاما ان يكون مسطحا او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع
القطب عليه ولا يظهر من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها
والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك العرض ولا ينقص ارتفاع القطب
والتوالي كاذبة على ما قدمناه في بيان المراتب السبع الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها
اقناعية الحجة الثانية ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان انخساف القمر نفس ظل
الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جرمه عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر
مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الارض مستديرة لان امتداد الظل
يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل
مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان
هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المقاطرة الموجبة للكسوف تتفق في جميع اجزاء فلك
البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة الثالثة ان
الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان يكون كرة كما يخرج من قدح في كرة
الارض بامرين اولهما ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء
محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض والثاني ما نشاهد في
الارض من الجبال والبلاد العظيمة والاغوار المتقعرة جدا اجابوا عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج
جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقرا للحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب
الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج
الارض عن كريتها فانا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم انشأنا فيها اشياء مثلا بمنزلة جاورسات قا
متقعرات وفوزنا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغوار الى الارض دون نسبة تلك النابتات
الى الكرة الصغيرة **الفصل الثاني** في بيان الاستدلال باحوال الارض على الصانع اعلم ان الاستدلال

باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات
بمقاديرها واحيازها واوضاعها امر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدليل
على تماثل الاجسام اما الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها في احيازها والوانها
وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخر الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي
سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز
والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجسام بصفاتها
امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى قدير قديم عالم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت ماخذ
الكلام سهل عليك التفريع النوع الثالث في الدلائل باختلاف الليل والنهار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا
للاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني واختلاف الليل والنهار تعاقبهما
في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف
ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة الثاني اراد اختلاف
الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيء اختلفا هما خلفان
وعندي فيه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان عند
من يقول الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر
وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الطول اما البلاد المختلفة بالعرض فكل
بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية اطول ولياليه اقصر واياما مه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال
المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلاد وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار
في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان كونه مالك الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص
قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارأيتم ان جعل الله
عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل
والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم
من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل
وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل
وفي يس واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل
وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمنين الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي
عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف
الليل والنهار يدل على وجود الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل مرتبط بحركات الشمس وهي من الايات
العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف
والخريف والشتاء من الايات العظام الثالث ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام
وطلب النوم والراحة في الليالي من الايات العظام الرابع ان كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح
الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتعاندا لا ان
يتعاونا على تحصيل المصالح والخامس ان اقبال الخلق في اول الليل على النوم يشبه موت الخلائق ولا عند النفخة
الاولى في الصور وتيقظهم عند طلوع الشمس يشبه بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام
المنبهة على الايات العظام السادس ان انشقاق ظلمة الليل بظهور المستطيل فيه من الايات العظام كانه جدول ماء صاف
يسيل فيما بين بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله فالق الاصباح وجاعل الليل
سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام كما بينا ان في المواضع
التي يكون القطب على سمت الراس يكون السنة ستة اشهر فيها نهارا وستة اشهر ليلا وهناك لا ينتظم النضج ولا
يصلح المسكن للحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من اسباب المعيشة الثامن ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله
تعالى ابتداء من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول
الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها
متماثلة تدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة

والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا اما قولنا فلما دل الدليل على قدرة العبد غير حاصلة
صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفاه ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع النوع الرابع من الدلائل قوله تعالى
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الفلك اصله من الدوران وكل مستدير
فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلكة الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة
سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دور وقال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكروا واذا اريد به الجمع انث و
مثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص وادرع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة
ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا
في اللفظ فانهما مختلفان في المعنى المسئلة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال
استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي كثر في رعي وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في
الارض والبحر الشق ومنه البحيرة المسئلة الثالثة ذكر الجيهاني وغيره من العلماء بانواع البحار ان البحور المعروفة
خمسة احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع
بحر نيطش والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طولا من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض
الهند والصين مقدار ذلك ثمانية الاف ميل وعرضه الفان وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعمائة ميل ولخلجان
هذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل في
عرض طرفه مائة ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعمائة وعرضه تسعمائة ميل ومنتهاه البحر الذي يسمى البحر
الاخضر وهو على طرفه القلزم ولذلك سمي به وعلى شرقيه بارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج
بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة والفارس الذي على شرقيه مرو وكرمان وعلى غربيه عمان طوله الف واربع
مائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وساير بلاد العرب فيما
بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع منه خليج اخر الى اقصى ارض الهند يسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسمائة قالوا
وفي بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة عظيمة في اقصى البحر يقابل ارض
الهند في ناحية المشرق وعند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار
كثيرة منها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا
البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سرنديبا التي يجلب منها الكافور واما المغرب وهو الذي
يسمى بالمحيط وتسميه اليونانية اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند
محاذاة ارض الروس والصقالبة فيؤخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود اسو
الاقصى وطنجة وباهرت والاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي
غير المسلوكة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن فانما تسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير مقابل
ارض الحبشة تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة عند هذا الخليج الى ارض بلغار
المسلمين طولها من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضها مائة ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله
مقدار خمسة الاف ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل
يسمى ادرين ويخرج منه خليج اخر الى ارض بابل طوله مائتا ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج اخر وفي هذا البحر
مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمس جزاير عظام واما بحر نيطس فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية
في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى
المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل منه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر
بحر السكون او السكران لانها على فرضة ثم يمتد على طبرستان والديلم وشروان وباب الابواب وناحية اللان وليس
يتصل ببحر اخر من هذه البحار العظام فاما غير بحرات وبطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس
ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة الاكليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور والله اعلم المسئلة الرابعة
في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه احدها ان السفن وان
كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الالات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما قدر
ويمكن ذلك وثانيها لولا رقة الماء وكثرته في البحر لما تم جريها وثالثها لولا الرياح المعينة على تحريكها لما كمل
النفع بها ورابعها لولا هدو الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت وخامسها لولا تقوية قلوب من يركب هذه

السفن لما تم الغرض فسببها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها انه تعالى خص
طرفا من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه
الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ركبوا هذه السفن فالحاصل ينتفع لانه يربح والمحمول
اليه ينتفع بما حمل اليه وسابعها تسخير الله تعالى البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه
اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه وثامنها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب
ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمد فالحق سبحانه هو العالم بكيفية هذه المياه
العظيمة التي تنصب فيها وتاسعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى
سواحل السلامة وعاشرها ما في البحر من هذا الامر العظيم العجيب وقوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقوله
هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج ثم انه سبحانه بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول
والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها المسئلة الخامسة دل قوله تعالى في صفة الفلك بما ينفع
على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات والله اعلم النوع الخامس قوله تعالى وما
انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه احدها ان تلك الاجسام
وما قام بها من صفات الرقة واللطافة والرطوبة والعذوبة فلا يقدر على خلقها الا الله تعالى قال الله تعالى قل ارايتم ان
اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال افرايتم الماء الذي
تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحياة
الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة
التي تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الايات العظام وخامسها ان نزولها عند
التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الايات العظام قال الله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فقلت
استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال الله فسقناه الى بلد ميت وقال وترى
الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل
من السماء على الحقيقة او من السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها اجزاء متصاعدة فاذا وصلت
الى الجو البارد بردت فتقلب فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولد من اتصال بعض تلك المدرات بالبعض
قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكر الله تعالى وهو الصادق في خبره فاذا كان قادرا على امساك
الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن
الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا نفي الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا
مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه اما قوله تعالى فاحيا به الارض بعد موتها فاعلم ان هذه الحياة من جهات احدها ظهور
النبات الذي هو الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاش دواب الارض وثانيها انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد و
ثالثها انه تعالى انبت كل شيء بمقدار الحاجة اليه لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروايح وما يصلح للملابس لان كل ذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله وخامسها
انه يجعل للارض بسبب النبات حسن وخضرة وزونق فذلك هو الحياة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت
مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن
والخضرة والبهاء والنشو والنما اطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني
الكثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد على الحد الذي
يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر و
رابعها استمرار العادة بظهور ذلك في اوقاتها المخصوصة النوع السادس من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة
ونظيره جميع الايات الدالة على خلقة الانسان وساير الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث
الحيوانات قد يكون بالتوالد وقد يكون بالتوليد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك ثم في ساير
الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها يروى ان واحدا قال عند عمر بن
الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع وانه لو لعب الانسان الف مرة فانه لا يتفق
مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء
التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا تتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان

في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي ظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لاحدلها لكونها
ان الانسان متولد من النطفة فالمتولد من النطفة وتشكلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة
المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى عكست من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون
تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم
ان حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف قدر على ذلك واما
ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه
الاجزاء والقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد ان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون
الانسان على صورة كرة وتكون الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط
لا بد ان تكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها
وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتاليفها
وان ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها ولا استقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ورابعها ما
روي عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجايب الامر في هذا التركيب ان
اهل الطبايع قالوا على العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها الهواء لطافة وادون منه
الماء والارض لا بد ان يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه النصبة في تركيب بدن الانسان
لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الهواء
وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبايع وترتيبها كيف شاء وتركيبها كيف اراد وهم
ذكروا في الباب ان كل صانع ياتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن الماء لئلا يمحقه ويزيله وعن
الهواء لئلا ينقل طراوته ولطافته عن النار لئلا تحرقه ثم انه سبحانه وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا
وقال ايضا وان تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه وقال فنفخت فيه من روحي وقال في النار خلق الجان من مارج
من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها ان نظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت
على فيه وانفه ثوبا لانقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه
بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملذ والبيضة اذا
انفلقت عن الفرخ فذلك الفرخ في الحال يميز بين المؤذي والملذ وبين الام وغيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره ابعد
الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه
لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على
الضد منه علمنا ان كل ذلك من عطية الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف
امزجتهم من اقوى الدلائل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة
ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد فما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام
في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له النوع السابع من الدلائل في تصريف الرياح وفيه مسائل المسئلة
الاولى وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها عن وجه
ينفع النفع العظيم في الانسان والحيوانات والنبات ثم في ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن
الحيوانات لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل فلما كان احتياج الناس الى الهواء اعظم
الحاجات حتى لو انقطع عنه ساعة لمات لاجرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء ثم بعد الهواء الماء فان الحاجة الى
دون الحاجة الى الهواء ومع ان الحاجة الى الماء شديدة ايضا فلاجرم ايضا سهل وجدان الماء دون الحاجة الى الهواء ولكن
وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهياة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد
الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلاجرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام
الحاجة الى تحصيل المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من الياقوت والزبرجد نادرة جدا فلاجرم كانت في نهاية العزة فثبت
ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذلك
الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى اعظم الحاجات فنرجوا ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر
الشاعر عن هذا المعنى فقال سبحان من خص الفلز بعزة والناس مستغنون عن اجناسه

واذل انفاس الهواء وكل ذي | نفس فمحتاج الى انفاسه

وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله عز وجل فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح
من الشمال الى الجنوب واذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر المسئلة الثانية قال الواحدي وتصريف الرياح اداره و
تصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير المسئلة الثالثة الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل
والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة فاما في الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعتلال الا ترى
ان سكون الراء لا توجب اعتلال هذه الواو في نحو قوم وعون وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة
التي قبلها ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجيء بالروح
والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الغم والكرب فهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح
المسئلة الرابعة قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب
والصبا مشرقية والدبور مغربية فربما سمي الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب تسمى
نكباء المسئلة الخامسة اختلف القراء في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة
والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في الموضعين والجاثية وفاطر وقرا نافع
في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الريح في عاصف وان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح في
خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم وقرا الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منها واعلم ان
كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية واما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس
الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من انه عليه الصلاة والسلام
كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا مما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته
يرسل الرياح مبشرات وانما بشرا بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظة
في القرآن بشيء فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير مبين وقال وما يدريك
لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادريك ما القارعة وما ادريك ما هيه النوع
الثامن من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل
وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر
يقسره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره لانه من حيث يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار و
الابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة
فهو كالمسخر لله تعالى ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالث ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه
الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الاية
اما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل
اي مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات
وادلة وتقريره ذلك من وجوه احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه
من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت
دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها
وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على
ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع
على ما قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر ورابعها ان كل
واحد من هذه الدلائل الثمانية اجسام عظيمة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم
والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا
بوقت معين لا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف الامر وذلك يدل على الافتقار
الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع
لاجرم قال لآيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فكل ما عداه
فاذا كان كل محدث دلالة على وجود الصانع فكان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال

بالهيئة وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما
خص الايات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا
بشكره وبما يلزم من طاعته وعبادته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها
الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعماء دينية لكن الانتفاع
بها من حيث انها نعم دنيوية لا تكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية
لا تكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي الاية تدل على
امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت
المعارف ضرورية حاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته
الى الايات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها
جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت انجع في القلوب
واشد تأثيرا في الخواطر والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين امنوا
اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب
اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما
يوجب حسن الشيء ولذلك قال الشاعر ○ وبضدها تتبين الاشياء ○ وقالوا ايضا النعمة مجهولة
فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في
جميع النعم فلهذا السبب اردف الله تعالى الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى اما الند
فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وان اختلفوا في ما
المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع و
الضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد
بعضها لبعض اي امثال له ليس انها انداد لله تعالى او المعنى انها انداد لله بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها هي السادة
الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرمه الله ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا
هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم ضمير العقلاء والثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم
لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع والثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا
وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد
لله القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد
جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه واما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم ان ليس المراد محبة
ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليها والانقياد لها وجميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال
قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم
اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأوله على ان المراد كحبهم لله ومن
قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول
اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه
تعالى بين في الاية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى
فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع
ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولذلك قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله مع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضات الله تعالى فكيف يعقل الاستواء
في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذا القدر من المحبة لا ينافي
ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله ففيه مسائل المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله
تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهو ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق به كما في هذه الاية وكما
في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رايت خليلا
يميت خليله فاوحى الله اليه هل رايت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله

عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله
فقال عليه الصلاة والسلام المرء مع من احب قال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك وروي ان عيسى
مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان
يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا فقال لهم ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال
حق على الله تعالى ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا كان وجوههم المرايا من النور فقال كيف
بلغتم الى هذه الدرجة فقالوا بحب الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام انتم المقربون يوم القيمة وعن السدي قال تدعى الامم يوم
القيمة بانبيائها فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب
عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة قد اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا
في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة
بذات الله وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد
قد يحب الله لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال
ايضا محبوب لذاته فاما اللذة فانه اذا قيل لنا لم يكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و
المشروب فاذا قيل ولم تطلب الماكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلب اللذة وتكره الالم
قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لشيء اخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء
الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب اخر و
اما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم
واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير
تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول
الذين حملوا محبة الله على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال
محبوب لذاته واما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك
ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه فانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكمال كل شيء مستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في
العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في
الافعال وجميع العلوم بالنسبة الى علم الحق كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن
بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او لم يحبه واعلم
انك اذا وقفت على هذه النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في
مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله
اتم فكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكم الله تعالى فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال
حضرة الله تعالى ثم يحصل هناك حالة اخرى وهو ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكم الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله
واذا كثر ذلك صار سببا لاستيلاء حب الله على قلب العبد وغرضه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة
الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة انا غاصت محبة الله في القلب فكيفما التفت يكشفها واشتد انسه بها وكلما
كان ذلك الا لما اشتد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع من حضور
المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالاخر الى ان يصير القلب نفورا
عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض توجب الفناء عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس
مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ البشرية بل عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام عالي الدرجة و
ليس له ثم دار في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى من التجار المستغرقين بتحصيل المال من ينسى جوعه
طعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال
الحضرة الصمدية والله اعلم المسئلة الثانية في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه
ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه اراه ثم غاب عنه اشتاق
الى استكمال خياله بالرؤية والثاني ان يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط
والوجهان جميعا يتصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية
وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي

مكدرات للعارف الروحانية لا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي
الشوق فيما اتضح ايضاحا والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما تنكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور لا نهاية
غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي
في الدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون
له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله تعالى وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير
المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى فاعلم الآن ان ذلك الشوق لن يزيد لان العبد اذا كان
في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد الام مخلوطة بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان
والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل
والبهائم لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو **المسئلة الثانية** في بيان قوله والذين
امنوا اشد حبا لله فاما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء
والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب
والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظم على هذا الحد يكون محبته لله
اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله تعالى بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان سبب الحب من لوازم
العرفان فلما كان عرفانهم اتم وجب ان تكون محبتهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين لله تعالى اشد مع انا نرى
ان اليهود يأتون بطاعة شاقة لا يأتي بشيء منها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا لله تعالى
والجواب من وجوه احدها ان الذين امنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة
يرجعون الى الانداد قال الله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء
والشدة والرخاء والكافر يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه
فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه واما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان
اذا ابتلي بالعذاب لا يمكنه الاشتغال بمعنى الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا
رأوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم
اصناما فتنقص المحبة الواحدة بضم الجميع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله
شديد العذاب ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في قراءات هذه الآية ابحاثا البحث الاول قرأ نافع وابن عامر
ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء
المنقوطة من تحت خطابا على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال
بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهد الكفار ويعاينونه من العذاب
يوم القيمة اما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا
في يرون فقرأ ابن عامر بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات والباقون يرون بالفتح على اضافة
الرؤية اليهم البحث الثالث اختلفوا فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف واما القراءة السبعة فعلى فتح الالف فيهما
البحث الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا تارة بالتاء المنقوطة فوق واخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرئ
تارة بفتح الهمزة من ان واخرى بكسرها حصل هيهنا اربع احتمالات الاول ان تقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع
فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم ما علموا يرون في القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا
شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ
وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط
كامنة قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان على هذا التقدير اشد ما اذا كان قد عين له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني
ان تقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا
ان القوة لله والاحتمال الثالث ان تقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر في القراءة
الوجه فيه تكرير الرؤية ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع ان تقرأ بالتاء
المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا
تأويل ظاهر جيد **المسئلة الثانية** ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب
باذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي لانه وقوعه قريبا لساعة وقال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو

اقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال الله و
نادى اصحاب الجنة اصحاب النار وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاع التحريم بالصلاة لقرب ايقاعه
وقد جاء كثيره في التنزيل من هذا الباب قال الله تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ فزعوا ولو
ترى اذ يتوفى قوله تعالى **اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا
لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من
النار** ○ اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا على طريق التهديد زاد في هذا
الوعيد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم اكبر اسباب نجاتهم فانهم يتبرؤون
منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويكفر بعضكم ببعض وقال الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين
وقال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وهيهنا مسائل **المسئلة
الاولى** في قوله اذ تبرأ قولان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان عامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد
العذاب اذ تبرأ يعني في وقت التبري **المسئلة الثانية** معنى الآية ان المتبوعين يتبرؤون من الاتباع في ذلك اليوم ثم
بين تعالى ما لاجله تبرؤوا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في
معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجى به الخلاص مما نزل به وباوليائه
من البلاء يوصفون بانه تقطعت بهم الاسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة والرؤساء
من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطا وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي
وثالثها شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان الذين كانوا يسمونهم بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين
اتبعوا انهم الذين يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ايضا ويجب ايضا حملهم على السادة
من الناس لانهم الذين يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا
وكبراءنا فاضلونا السبيل وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول اي تبرأ الاتباع من الرؤساء
المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير التبري وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها ان يكون نزول العذاب بهم و
عجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم تبرؤوا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض
عن انبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاول هو الاقرب لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله ورأوا العذاب فالواو للحال
اي يتبرؤون في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله وتقطعت
بهم الاسباب ففيه مسائل **المسئلة الاولى** انه عطف على تبرأ وذكروا في تفسير الاسباب سبعة اقوال الاول انها الوصلات
التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج الثالث
الاعمال التي كانوا يوصلونها عن ابن زيد والسدي الرابع العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عن ابن عباس الخامس ما كانوا
يتواصلون من الكفر فكان بها تقاطعهم عن الاصم السادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس السابع
اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان
يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة وسبب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من الياس فحصل
التوكيد العظيم في الزجر **المسئلة الثانية** الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة
فان تسألوني بالنساء فانني ○ خبير بادواء النساء طبيب
اي عن النساء
المسئلة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى
السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب
لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال الله تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السماء ابوابها لان الوصول الى السماء يكون
بدخولها قال الله تعالى خبرا عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات قال زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه
ولو رام اسباب السماء بسلم ○ والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا
كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا فذلك تمني منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف ويكون الاختيار اليهم حتى
يتبرؤوا منهم في الدنيا كما تبرؤوا يوم القيمة منهم ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤون
منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيمة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب
كما تبرؤوا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ مع السلامة قلت فائدته اما قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في قوله كذلك وجهان الاول لتبرء بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات في الـ

لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما رأوا العذاب بربهم اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسئلة الثانية في المراد
بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم يضيعوها عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم
عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من
تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد من الاعمال التي اتبعوا فيها القادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بانهم
رأوها في صحفهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم
عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا بها المسئلة الثالثة حسرات ثالث مفاعيل أرى المسئلة الرابعة
قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يتألم النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر
حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة
والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير يتحسر لانها تنكشف بذهاب الريش اما قوله وما هم بخارجين من النار
فاحتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل القبلة تخرج من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج
على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد بقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم
الدين وما هم عنها بغائبين وثبت ان المراد ههنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض
حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله
اندادا ويتبع رؤساء الكفر اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر به
لم يؤثر في قطع احسانه ونعمه عليهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس
نزلت الاية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة و
خزاعة وبنو مدلج المسئلة الثانية الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض
العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الرحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء
المدة واحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة
الازار والرداء لانها عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تنحل به واعلم ان الحرام يكون حراما
لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كملك الغير اذا لم يأذن في اكله فالحلال هو الخالي عن القيدين
والله اعلم المسئلة الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول
المسئلة الرابعة الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث
قال الله تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والاصل في الطيب هو ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال
على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الاية
وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه
ان تناول ما لا يشتهيه فيه عاد حراما وان كان بعيدا ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه المباح وقوله
يلزم منه التكرار قلنا لا نسلم لان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا بحق الغير
فان اكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال الله تعالى ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء
اما من ضم العين فلان الواحد خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة
وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصل بين الاسم والصفة في ذلك ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو
تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة
من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة المسئلة الثانية قال
ابن السكيت فيما رواه عن اللحياني الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوات خطوة والخطوة ما بين القدمين كما
حثوت حثوة والحثوة اسم ما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم ما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان
المتخطى كما ان الغرفة هو الماء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان و
هذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه واذا جعلت الخطوة كما ذكره اللحياني فالتقدير

لا تأتموا به ولا تقتفوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله تعالى ههنا
ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف
بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبه فيزين
بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في ذلك التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة
وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن
آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم
ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا
بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك اما قوله انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل
لجملة عداوته وهو يشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو متناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح
او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء لانها اقبح انواعه وهي التي تستعظم وتستفحش من المعاصي و
ثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح انواع الاشياء والفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع
الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الاية ان الشيطان يدعو الى
الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة
عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهيتها
فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها
وتخيلاتها تشبه هذه الحروف على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض
الوجوه وان لم تكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقائل ان يقول صورة هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه
الحروف في كونها حروفا او لا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات
وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف مرتبة منتظمة
على حسب انتظامها في الخارج فالعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف و
تعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات
خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر
اما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو
الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو
العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل يجر البعض
الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذه
الكلمات في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات
ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان
قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تلج في بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا
الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق
جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها يكون مستحكم التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائه
بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات
مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالوحي قوله تعالى اذ يوحي
ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهموهم الثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه
الصلاة والسلام ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا
فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر
الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة الثانية
دلت الاية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لان الله ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان
قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يجره من
الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا للنفرة عن الطاعة
بالكلية المسئلة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول

مقلداً للحق لأنه وإن كان مقلداً للحق كله قال ما لا يعلم قطعاً ومستحقاً للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الآية **المسألة
الرابعة** تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فالجواب عنه أنه متى قامت الدلالة على العمل بالقياس
كان قولاً على الله تعالى بما يعلم لا بما لا يعلم والله أعلم قوله تعالى **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه
آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون** اعلم أنهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال أحدها
أنه عائد على من يتخذ من دون الله أنداداً وهم مشركوا العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس في قوله يا أيها
فعدل عن المخاطبة إلى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كأنه يقول للعقلاء انظروا
إلى هؤلاء الحمقى ما يفعلون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام
فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وهم كانوا خيراً منا وأعلم منا فعلى هذه الآية مستأنفة والكناية في لهم مذكورة إلا أن الضمير
قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل **المسألة
الأولى** الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف التاء في قوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب والسين
بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الإظهار ومنهم من
يوافقه في البعض والإظهار هو الأصل **المسألة الثانية** ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية أخرى بل نتبع
ما وجدنا عليه آباءنا ويدل أيضاً عليه آباءنا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله إنهم ألفوا آباءهم ضالين
المسألة الثالثة معنى الآية أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله تعالى من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع
ذلك وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا
يعقلون شيئاً ولا يهتدون وفيه مسائل **المسألة الأولى** الواو في أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام
المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع وإنما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لأنها تقتضي الإقرار بشيء يكون الإقرار به
فضيحة كما يقتضي الاستفهام الإخبار عن المستفهم عنه **المسألة الثانية** تقرير هذا الجواب من وجوه أحدها أنه
يقال للمقلد هل تعترف بأن شرط جواز تقليد الإنسان أن يعلم كونه محقاً فكيف عرفت أنه محق وإن عرفته بتقليد
آخر لزم التسلسل وإن عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة إلى التقليد وإن قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم
كونه محقاً فإذا قد جوزت تقليده وإن كان مبطلاً فإذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل وثانيها هب أن ذلك
المتقدم كان عالماً بهذا الشيء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم كان عالماً بذلك الشيء ما اختار فيه البتة مذهباً
فأنت ماذا كنت تعمل يعني بتقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول إلى النظر فكذا ههنا و
ثالثها أنك إذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أو لا بتقليد لزم إما الدور وإما التسلسل
وإن عرفه لا بتقليد بل بدليل فإذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لأنك لو طلبته
بالتقليد لا بالدليل مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل كنت مخالفاً له فثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته إلى نفيه
فيكون باطلاً **المسألة الثالثة** إنما ذكر الله تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيهاً على أنه لا فرق
بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل
على ما يقع في الخاطر من غير دليل وعلى ما يقوله الغير من غير دليل **المسألة الرابعة** قوله تعالى لا يعقلون شيئاً
لفظه عام ومعناه الخصوص لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد
به الخاص **المسألة الخامسة** قوله تعالى لا يعقلون شيئاً المراد أنهم لا يهتدون إلى كيفية اكتسابه قوله تعالى **ومثل
الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون** اعلم أنه
تعالى حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تعالى تركوا النظر والتدبر وأخلدوا إلى التقليد وقالوا
بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيهاً للسامعين لهم أنهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك
الإصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة
بأحوال الكفار ويحقر إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك فيكون كسراً لقلبه وتضييقاً لصدره حيث صيره كالبهيمة
فيكون ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل **المسألة
الأولى** نعق الراعي بالغنم إذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالغين المعجمة **المسألة الثانية** للعلماء من أهل
التأويل في هذه الآية طريقان أحدهما تصحيح المعنى بالإضمار في الآية والثاني إجراء الآية على ظاهرها من غير
إضمار والذين أضمروا ذكروا وجوهاً الأول وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة كأنه قال ومثل من
يدعو الذين كفروا إلى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي إلى الحق وهو الرسول

وسائر الدعاة إلى الحق من الكفر بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تعقل المراد وهؤلاء الكفار كانوا
يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لا جرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من
الأوثان كمثل الناعق في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فشبه الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم
فإذا كان لا شك أن من دعا بهيمة عد جاهلاً فمن دعا حجراً أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف
هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو أن قوله إلا دعاء ونداء لا يساعد عليه لأن الأصنام لا تسمع
شيئاً الثالث قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم الآلهة كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فإنه لا يسمع إلا صدى صوته فإذا قال
يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا الأوثان لا يسمعون إلا ما يتلفظون به من الدعاء الطريق الثاني في الآية
وهو إجراؤها على ظاهرها من غير إضمار فيه وجهان أحدهما أن يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الأوثان
كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم فكما أنه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم
آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة
أما قوله صم بكم عمي فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لأنهم صاروا بمنزلة الأصم في أن الذي سمعوه
كأنهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا إليه وبمنزلة العمي من حيث إنهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها
قال النحويون صم أي هم صم وهو رفع على الذم أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لأن العقل المطبوع كان حاصلاً
لهم قال العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا
عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حساً فقد علماً والله أعلم قوله تعالى **يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما
رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون** اعلم أن هذه شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الأرض حلالاً
طيباً ثم نقول إن الله سبحانه تكلم من أول السورة إلى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى و
ههنا شرع في بيان الأحكام الحكم الأول اعلم أن في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن الأكل قد يكون واجباً وذلك عند
دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوباً وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد وينبسط في ذلك إذا سوعد فهذا الأكل
مندوب وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض والأصل في الشيء أن يكون خالياً عن العوارض فلا جرم كان مسمى الأكل مباحاً
وإذا كان الأمر كذلك كان قوله كلوا في هذه المواضع لا يفيد الإيجاب والندب بل الإباحة **المسألة الثانية** احتج الأصحاب على
أن الرزق قد يكون حراماً بقوله من طيبات ما رزقناكم فإن الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالاً لكان قوله من طيبات ما
رزقناكم معناه من محللات ما أحللناه فيكون تكراراً وهو خلاف الأصل أجابوا عنه بأن الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستلذ
المستطاب ولعل أقواماً ظنوا أن التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ
ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى **المسألة الثالثة** قوله واشكروا لله أمر وليس بإباحة فإن قيل الشكر
إما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو إما العلم بتصدر النعمة عن ذلك المنعم والعزم على تعظيمه باللسان أو بالجوارح
أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فإن العاقل لا ينسى ذلك فإذا كان ذلك العلم ضرورياً فكيف يمكن إيجابه وأما العزم
على تعظيمه باللسان وبالجوارح فذلك العزم القلبي مع الإقرار اللساني والعمل بالجوارح فإذا بينا أنهما لا يجبان كان العزم بأن لا يجب
أولى وأما الشكر باللسان فهو إما أن يفسر بالاعتراف بكونه منعماً أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات
وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو بأن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضاً غير واجب فإذا ثبت هذا فنقول الظاهر
أنه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تحصل في هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقاً للتعظيم وإظهار ذلك
باللسان أو سائر الأفعال إن وجدت هناك تهمة أما قوله إن كنتم إياه تعبدون ففيه مسائل **المسألة الأولى** في هذه
الآية وجوه أحدها واشكروا لله إن كنتم عارفين بالله وبنعمه يعني عن معرفة الله تعالى بعبادته إطلاقاً لاسم الأثر على المؤثر
وثانيها معناه إن كنتم تريدون أن تعبدوا الله تعالى فاشكروه فإن الشكر رأس العبادات وثالثها واشكروا لله الذي رزقكم
هذه النعم إن كنتم إياه تعبدون أي إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتعرفون أنه سبحانه هو المنعم لا غير عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله
تعالى إني والجن والإنس في نبأ عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري **المسألة الثانية** احتج من قال إن المعلق بكلمة
إن لا يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فإنه تعالى علق الأمر بالشكر بكلمة إن على فعل العبادة مع أن من لم يفعل هذه العبادة
يجب الشكر أيضاً والله أعلم قوله تعالى **إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا
عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم** اعلم أنه سبحانه لما أمر في الآية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الآية
أنواع الحرام وهي على نوعين النوع الأول ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالأحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية
النوع الأول فيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن كلمة إنما على وجهين أحدهما أن يكون حرفاً واحداً كقولك إنما دخلت دارك

وانما مالي مالك والثاني ان يكون ما منفصلة عن ان ويكون بمعنى الذي كقولك ان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما
الاول فقوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد ساحر على ان يجعل انما حرفا واحدا كان قوله
انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة ورفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على الوجه الاول
فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس اما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد وقال انما
الصدقات للفقراء والمساكين اي لهم لا لغيرهم وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم اي ما انا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في
آية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله
انما حرم عليكم في هذه الآية مفسرة لقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا في تلك الآية واما الشعر فقول الاعشى ◯ ولست
بالاكثر منهم حصى ◯ وانما العزة للكاثر ◯ وقال الفرزدق ◯ انا الذائد الحامي الذمار وانما ◯ يدافع عن احسابهم
انا ومثلي ◯ واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا لا بد ان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيدا ثبوت
غير المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله
تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير آخر المسئلة الثانية
قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء للمفعول وحرم بوزن كرم والله اعلم المسئلة الثالثة قال الواحدي الميتة
ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله
ولحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال
اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر ◯ يهل بالفرقد ركبانها ◯ كما يهل الراكب المعتمر ◯ هذا
معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية يقال اهل فلان بحجة او عمرة اي احرم بها وذلك لانه يرفع
الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه
استهلال الصبي فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس
وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد
بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح اهل الكتاب اما ذبائح اهل
الكتاب فيحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع
وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء
الساكنين المسئلة الثانية اضطر احوج والجئ فهو افتعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق المسئلة
الثالثة لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان
لا يجد ماكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله المسئلة الرابعة
ان الاضطرار ليس من فعل المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه وان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضمار وهو الاكل و
التقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله فمن كان
منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام ومعناه فحلق فدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب
عليه اما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء غير ههنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء
لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لانها في معنى لا بل هي ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا
عاديا فهو له حلال المسئلة الثانية اصل البغي في اللغة تجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومرح
وانه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي قال
الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي اذا ترامى الى الفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والبحر والسحاب اذا
طغى اما قوله ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي ان يقتصر عليه ويقال عدا عليه عدوا وعدوانا
وعدا واعتدى عنداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره وجاوز قدره المسئلة الثالثة لاهل التأويل في قوله
غير باغ ولا عاد قولان احدهما ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل والثاني ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول
ففيه وجوه الاول غير باغ في ذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام للذة ولا عاد اي متجاوز قدر الرخصة الثاني
غير باغ للذة اي طالب لها ولا عاد متجاوز قدر الرخصة الثالث غير باغ للذة اي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن
وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الرابع غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني
ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد في المعصية اي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح
احد هذين التأويلين على الآخر سيجيء ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان احدهما ان الاكل في

تلك الحالة واجب وقوله فلا اثم عليه يفيد الاباحة الثاني ان المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا
في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى فلا اثم عليه
معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة لم تحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول
ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك واما ان حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج من
ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله آخر الآية فان الله غفور رحيم
ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه يفيد الاباحة الثاني ان المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه
قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله
تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة لم تحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير
ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك واما ان حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك
النفرة يخرج من ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله آخر الآية فان الله
غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يحصل عند حصول
الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا
لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على
تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح قدر الحاجة وثالثها انه تعالى لما بين هذه
الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه النوع الثاني من الكلام
في هذه الآية من المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام
فيه مرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها ثلاث مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان
هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل من افعالنا
فيها وليس جميع افعالنا فيها محرمة ولا سعدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من
صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة واما اكثر العلماء فانهم اصروا على انه
ليس من المجمل بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك التصرفات فيها فاذا
قيل فلان يملك جارية فهم كل احد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الاصول المسئلة الثانية
لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان تدل الآية على حرمة جميع التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص
هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه احدها ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وثانيها انه ورد عقيب قوله كلوا من
طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول
لا نسلم ان المتعارف من تحريم الميتة اكلها وعن الثاني ان هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها
على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن
ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان
حرمة الاكل وللسائل ان يمنع هذا الاجماع المسئلة الثالثة الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من ان يكون حيا من دون
نقض بنيته ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول اما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح او انه ذبح لكن لم يكن
ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال الله تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم
الميتة والدم ثم ذكر من بعد المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما
ليس كذلك قلنا لعل الامر في ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرنا والله اعلم اما
المقاصد فاعلم ان الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين احدهما ما اخرجوه عن الآية وهو داخل فيها
والثاني ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسائل المسئلة الاولى ذهب الشافعي رضي الله عنه
في اظهر اقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وكل الفقهاء
اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بان هذه الاشياء ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا ميتة لقوله
عليه الصلاة والسلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة
قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة فاذا ثبت انه ميت وجب تحريم الانتفاع بها
لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بان الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور
وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجس العظام دون الشعور والجواب ان الحياة ليست عبارة

عن المعنى المقتضى للادراك بدليل الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى كيف يحيي الله الارض بعد موتها واما الخبر فقوله عليه الصلاة
والسلام من احيا ارضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتمو
بل عن كون الحيوان او النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير متعرض للفساد والتعفن والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت
الاية واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها
اثاثا ومتاعا الى حين وفي خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون
منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقال
الشافعي رضي الله عنه كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعي حلال فلهذا يقول باباحته لان
الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب واما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير معرضة
للتعفن والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير فمن الفقهاء من منع نجاسته ومنهم
الاسلام ثم ولو اعتبرنا عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل
تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية والله اعلم **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رحمه
الله اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم ينجس الماء قل او كثر وللشافعي رحمه الله قولان في الماء القليل واحتج الشافعي
انها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الاية واذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت
الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت فيه واجابوا عنها بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها لكن لم قلتم انها متى كانت
كذلك نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام اذا
وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخرى شفاء امر بالمقل وربما كان الطعام
حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجس لما امر النبي صلى الله عليه وسلم به والله اعلم **المسئلة الثالثة** للفقهاء مذاهب
سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال تطهر
كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه ابو حنيفة فانه قال تطهر كلها الا جلد الخنزير
ويليه الشافعي رضي الله عنه فانه قال يطهرها كلها الا جلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما
يؤكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل رحمه الله فانه قال لا يطهر شيء منها بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالاية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز
وقد وجدنا ههنا واما خبر الواحد فلقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان الدباغ يعيد
الجلد الى ما كان عليه حال الحياة فكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله عنه والله اعلم
المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا اطعم البازي
ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاذا قدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب
علينا منعه ام لا فيه احتمال **المسئلة الخامسة** اختلفوا في دهن الميتة وذكرها هل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه
فان كان ذلك مما حلته الحياة او في جملته ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة
وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء عن جابر قال لما قدم الرسول عليه الصلاة والسلام مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك
فقالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي الادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود
حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق وجب تحريم بيعها كما اوجب
تحريم اكلها **المسئلة السادسة** الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال احلت لنا ميتتان
ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى لهم حوتا فاكلوا منه
نصف شهر فلما رجعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه بذلك فقال عندكم شيء تطعمون وقال عليه الصلاة والسلام في
صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا
في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا باس به وقال ابو حنيفة
واصحابه والحسن بن صالح رحمهم الله يرجان يكون مكروها واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا فعن علي رضي الله عنه
قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله
عنهم واي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي بروايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه الصلاة والسلام
قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه اما الشافعي رضي الله عنه فقد احتج بالاية والخبر

والمعقول

والمعقول اما الاية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه
الصلاة والسلام احلت لنا الميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عام وروي
عن انس انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر **المسئلة السابعة** قال الشافعي وابو حنيفة لا باس باكل الجراد
كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك ان ما وجد ميتا لا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه
حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الاية وحجة الشافعي وابو حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان السمك و
الجراد فوجب حملهما على الاطلاق بين ذلك ان قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكية فانه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله
عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل
الجراد ولا ناكل غيره فلم يفرق بين ميتة ولا مقتولة **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي رضي الله عنه وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره والا لم يؤكل وهو قول
سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة رحمه الله بظاهر هذه الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي رضي الله عنه اخصص
هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء
وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديره
ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل الذكاة في امه اجاب الحنفيون
بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه
لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك
ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر ۝ فعيناك عيناها وجيدك جيدها ۝ واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته
وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية بل يجب حمله على المعنى الموافق
للاية اجاب الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة
امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في
تلك الحالة مذكى بذكاتها وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل
وروده ورابعها ما روي عن ابي سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه
واما القياس فمن وجوه احدها اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج
الواحد ميتا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح امه وخرج ميتا تبعا للام
في الذكاة اذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان يحل
بذكاتها كسائر الاعضاء وثالثها الواجب في الولدان تتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة
ونحوها والله اعلم **المسئلة التاسعة** ما قطع من الحلق من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول
اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم و
اللذة وبالقطع زال الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة **المسئلة العاشرة** اختلفوا في ان ذبح
ما لا يؤكل هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة
كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه القسم الثاني مما دخل في الاية وليس منها **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله تعالى انما
حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المايعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور
الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة وماتت فانه لا يسمى ولها هذا الظاهر وجملة
الكلام في هذا الباب تدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني
ان الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره **المسئلة الثانية** سال عبد الله بن المبارك عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات
فقال ابو حنيفة لاصحابه ما ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة فهكذا
نقال على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق
قال ابن المبارك ولم ذلك قال لانه اذا وقع فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها
ومات فانما رسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك هذا وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني الذهب و
روى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة رحمه الله لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران
وقال الشافعي ومالك رضي الله عنهما لا يحل هذا اللبن ولا الانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة

ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه
ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل آخر وتعلق الشافعي بان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة
ينجس وكذلك اذا ماتت وهي في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة اما البيضة اذا خرج من جوف الدجاجة فهو طاهر
اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا جلت حجزت بين المأكول وبين الميتة فحل وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت
ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين **المسئلة الاولى** اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى
الموت فمنهم من اثبت الموت معنى مضادا للحياة على ما قال الله تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال انه عدم الحياة
عما من شانه ان يقبل الحياة وهذا اقرب **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان
حرمة الانتفاع لا يقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بها جاوزها الا انه ثبت
بالاجماع ان الميتة نجسة **الفصل الثاني** في تحريم الدم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الشافعي رضي الله عنه حرم جميع
الدماء مسفوحا كان او غير مسفوح وقال ابو حنيفة رحمه الله دم السمك ليس بمحرم اما الشافعي فانه تمسك بظاهر الاية
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يكون محرما وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا ان هذه الامور
فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية فاذن هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة
والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه
الاشياء المذكورة في هذه الاية بل على انه تعالى ما بين الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك تحريم
ما عداها فلعل قوله انما حرمت عليكم الميتة نزلت بعد هذا فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح
واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء **المسئلة الثانية** اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان الطحال
والكبد هل ينطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من يمنع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال
وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو الدم الجامد ويستدل عليه بالحديث **الفصل الثالث** في الخنزير وفيه مسائل
المسئلة الاولى اجتمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به و
هو كقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان اعظم
المهمات عندهم اما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز
الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز وقال ابو
يوسف اكره الخرز به وروي عنه بالاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير
ظهر منهم عليهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي رحمه الله في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة
الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به **المسئلة الثانية** اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى
ومالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا
يوكل وحجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان هذا خنزير فيحرم
لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير والشافعي رحمه الله اذا اطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر كما
ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى
خنزير الماء والله اعلم **المسئلة الثالثة** للشافعي رحمه الله قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما
بالتراب احد القولين نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان زجرا لهم عن مخالطة الكلاب وهم
ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق **الفصل الرابع** في تحريم ما اهل لغير الله فمن الناس من زعم ان المراد منه
ذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة
النصراني اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطا ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي
وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي
عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى
قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وهذا عام والثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو
المراد بما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع
حل ذبيحته مع انه يهل لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله في ارادته المسيح

ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم
ما امكن وكذا في السمك واي دم
وقع في الماء والثوب فانه ينجس
المورد **المسئلة الثانية**

والجواب

والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن
الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما آيتان متماثلتان ولا مساواة بينهما وعن الثالث انا
انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن **الفصل الخامس** القائلون بان
كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الاية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات
فتصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها انها تفيد الحصر فالاشكال زائل والله اعلم **الفصل السادس** في المضطر وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رحمه الله قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون
موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا
اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي
رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الاية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد
في الاكل فيندرج تحت الاية واحتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الاية وبالمعقول اما الاية فهي انه سبحانه حرم هذه الاشياء على
الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة
فوجب ان يبقى تحت التحريم وانما قلنا انه غير موصوف بهذه الصفة لان قوله فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان
متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر من الامور سواء كان في السفر او الاكل او غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق حيث
يكون كونه متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء
البتة فاذن قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق
عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة اقصى ما في الباب ان يقال هذا
يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق
بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن السفر في
نفسه معصية لم يكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي رضي الله
عنه انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه
وذلك لان قوله ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء الا انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا
مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الاية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا
بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف في الكل لانا بينا ان قوله غير
باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل
عليه على التعيين اما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه يجوز صرفه الى الاكل
وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد و
لو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار
وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه من تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى
في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية
انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها
فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي رضي الله عنه فانه لا
يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر و
حينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية اخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم فبين في هذه الاية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلنا من ان الاية تقتضي ان لا يكون
موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله تعالى في آية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه عليه
الصلاة والسلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره
اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق
فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره ان يدفع اسباب الهلاك كالقتل و
الجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه وكذا هاهنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا

من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان التوبة في دفع ضرر المنا اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضاء بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي رضي الله عنه عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخيص اخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة واصحابهما لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعه وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الاية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفع الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى الاكل لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم والاعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له ان ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام بمقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز ان ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين اكل الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الاكل وهذا هو اللايق بظاهر هذه الاية وهو اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وعد لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء النفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا يزيده الا عطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك والله اعلم **المسئلة الخامسة** اختلفوا اذا كانت الميتة تحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها ولو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها التداوي واما المعنى فهو من وجوه احدها ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني فهو ان ابا حنيفة رحمه الله لما عفى عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي رضي الله عنه عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليها واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع حينئذ ليس الا فيه **المسئلة السادسة** اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة الحكم الثاني قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان قوله تعالى ان الذين يكتمون فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع وكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شريعته فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **المسئلة الثالثة** اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر التورية والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا

هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عائدة الى ما انزل الله تعالى ويحتمل ان يكون الى المكتوم **المسئلة الثانية** معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد فرغ لي بالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا **المسئلة الثالثة** انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل **المسئلة الرابعة** من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال اخرون بل كان غرضهم من ذلك اخذهم الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل واين فيه بيان من طرافيه واخذ وامنه فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن من الشح على المال والوقوف في الدين فدل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال اخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه وفي بعض بطنه **المسئلة الثانية** قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث اخر الشارب من انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤول اليه وقيل انهم في الاخرة ياكلون النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الدلالة على ان الله تعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين وقوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فعرفنا انه يسئل كل احد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخيروا انما يكلمهم بما يعظم عندهم الغم والحسرة من المناقشة والمسائلة وبقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيمة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى فيه كل الخلايق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضاء يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء ورابعها قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل **المسئلة الاولى** ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب **المسئلة الثانية** دلت الاية على تحريم الكتمان لكل علم وباب الدين يجب اظهاره **المسئلة الثالثة** العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالاية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكبائر والله اعلم قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا او في الاخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشياء المغفرة واخسها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا جرم انهم في نهاية الخسارة في الاخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الاخرة وانما حكم الله تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه افضل الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بايعين للمغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله فما اصبرهم على النار ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في هذه اللفظة قولين احدهما انه

في الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي اصبرهم واي شيء جسرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبرهم بمعنى صبرهم وكثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول الثاني انه بمعنى التعجب وتقديره ان الراضي بموجب الشيء لا بد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك الملزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذابا مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال الله تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما يقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله تعالى فما اصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انهم اذا قيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه احدها ان الله تعالى وصفهم بذلك في حال التكليف فصرفه الى انهم سيصبرون كذلك خلاف الظاهر وثانيها ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة المسألة الثانية في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فما لم يوجد المعنيان جميعا الاستعظام وخفاء سبب حصول العظمة لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد يستعمل لفظ التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب ومن غير ان تكون العظمة بسبب حصول العظمة ولهذا اكثر شريح قراءة قوله بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت بانه رأى ان خفاء شيء ما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف الى العباد البحث الثاني اعلم ان للتعجب صيغتين احداهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثانية افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى وهي قوله ما اصبرهم ففيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتداء وزيد مفعول تقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه الاول انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما اعظم الله وما اعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل ان يقال شيء جعل الله كريما وعالما وعظيما لان صفات الله واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام فحيث قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح الحجة الثانية انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير عنه سبحانه فان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه فمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا ما احسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قولنا زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة تثبت للشيء فثبوتها له من نفسه او من غيره فاذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره وعلى التقدير فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره فاذن العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذن لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا الحجة الثالثة انهم قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدا وقالوا لا يجوز ان يقال رجل كاتب لان كل احد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مفيدا فكذلك كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير الذي هو من خاصية الاسماء في قولك ما احسن زيدا فان قيل جاز التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا نسلم ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان يكونا متنافيين او لا يكونا متنافيين فان كانا متنافيين استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد اقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكان واوها لفتحة ما قبلها الا تراهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان بعلة كونها فعلا فلا التصحيح في الاسماء بعلة الاسمية

بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى الفعل الحجة التاسعة ان قولك احسن لو كان فعلا وقولك زيدا لو كان مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقول ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبد الله فلما رواية الظاهر ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعد بغير مجرد كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه اولها بان احسن فعل بالاتفاق فيحمل على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبرا للمبتداء وثالثها الدليل على كونها فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسني والجواب عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما تمسكتم الا بالدلالة والجواب عن الثاني انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة آخر هذه الكلمة والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني والتحقيق ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فان تتركوا هذا الضعيف اولى فهذا جملة الكلام في هذا القول القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال لا اقيس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا كلام منتظم وكذلك القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو التفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام محققه انكار انه وجد شيء احسن منه كما تقول من اخبر عن علم انسان فانكر غيره فيقول هذا المخبر ومن اعلم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبته اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيدا اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب ههنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من عمرو وان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى مضمرا عند الحاجة الى الفرق والقول الرابع وهو ايضا قول بعض الكوفيين قالوا ان ما للاستفهام فاحسن فعل كما يقوله البصريون معناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلك عقل لا يحيط بكنه كماله فيسأل غيره ان يشرح له كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد عليه الصلاة والسلام وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم تقدم في وعيدهم امور اولها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله تعالى لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جرأتهم على الله في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله تعالى فبين الله تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسألة الثانية قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع فان يكون مبتدا وقوله بان الله خبره وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير وذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما عندهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك

بأن الله نزل الكتاب بالحق وهم يحرفونه المسئلة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التورية والانجيل
المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فإن كان الأول كان المعنى وإن الذين اختلفوا في
تأويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وإن كان الثاني كان المعنى وإن الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد
المسئلة الرابعة قوله بالحق أي بالصدق وقيل ببيان الحق وإن اختلفوا فيه مسئلتان المسئلة الأولى إن الذين اختلفوا
هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن والأقرب حمله على التورية والانجيل اللذين ذكرنا البشارة لمحمد عليه الصلاة والسلام
فيهما لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فإذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في إنزال العقوبة بهم فالأقرب
أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل عندهم دون القرآن الذي إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابيهما أما قوله بالحق
فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وإن الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم أنا إن قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان
اختلافهم فيه أن بعضهم قال إنه كهانة وآخرون قالوا إنه سحر وثالث قال رجز ورابع قال إنه أساطير الأولين وخامس
قال إنه قول مختلق وإن قلنا المراد من الكتاب التورية والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها أحدها أنهم مختلفون
في دلالة التورية على نبوة المسيح فاليهود قالوا إنها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا إنها دالة على نبوته
وثانيها أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فذكر كل واحد منهم له تأويلا
آخر فاسدا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل واحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه
فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ذكره أبو مسلم قال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب
واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا فيه أي يتوارثون وصاروا خلفاء
فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله إن في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي
جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن المراد بالكتاب جنس ما
أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلفوا قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله تعالى وردوا البعض
وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التورية والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله لفي شقاق بعيد
ففيه وجوه أحدها أن هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التورية والانجيل لأجل عداوتك فيما بينهم لفي شقاق
ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن يلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فإنه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة وثانيها كأنه
تعالى يقول لمحمد هؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم فإنهم كالمتفقة على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله
تعالى بذلك الوعيد وثالثها أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فإن كل واحد
منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه وإذا كان كذلك فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك
البتة والله أعلم الحكم الثالث قوله تعالى ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في
البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون
اعلم أن في هذه الآية مسائل المسئلة الأولى اختلف العلماء في أن هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم أراد بقوله
ليس البر أهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس هذه الطريقة لكن البر من آمن
بالله وقال بعضهم بل المراد خطاب المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون
ذلك فخوطبوا بهذا الكلام ثم قال بعضهم بل الخطاب للكل لأن عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط
بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا أنه الغرض الأكبر في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على
استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا وإنما البر كيت وكيت وهذا
أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه فكأنه تعالى قال ليس المطلوب هو أمر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها
المسئلة الثانية الأكثرون على أن ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم أنه حرف حجة من قال إنه فعل باتصال الضمائر
بها التي لا تتصل إلا بالأفعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله إنني وليتني
ولعلي وحجة المنكرين أمور أولها أنها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا ولا يجوز أن يكون فعلا ماضيا لاتفاق
الجمهور على أنه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها أنه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج
زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال إن ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة
تفسير لذلك الضمير ضعيف فإنه لو جاز ذلك جاز مثله في ما وثالثها أن الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة

كذلك فإنك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد أن تقول ليس زيد قائما ورابعها أن ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا
باطل بيان الملازمة أن ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى
قائم في ما فوجب أن يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك ويذكر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول ليس كلمة جامدة
وضعت لنفي الحال فأشبهت ما في الفعلية وخامسها أنك تصل ما بالأفعال الماضية فتقول ما أحسن زيدا ولا يجوز أن تصل
ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها أنه على ضرار وزان الفعل لأن فعل غير موجود في أبنية الفعل فكان في القول بأنه
فعل إثبات ما ليس من أوزان الفعل فإن قيل أصله مثل صيد البعير إلا أنهم خففوا وألزموه التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه
حالة واحدة وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لأنه أخف
الأبنية قلنا هذا كله خلاف الأصل فالأصل عدمه ولأن الأصل في الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب
أن يبقوه على بنائه الأصلي لئلا تتوالى عليه النقصانات فأما أن يجمع التصرف الذي هو خلاف الأصل عليه لتغيير البناء الذي هو أيضا
خلاف الأصل فذلك فاسد جدا وسابعها ذكر الشيء أنه كلمة مركبة من الحرف الباقي هو لا وليس الموجود قال وكذلك يقولون
أخرجه من الأيسة إلى الليسة أي اللا أيسة وأيسه أوجده وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل أن ليس كلمة جحود معناها
لا أيس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث أيس وليس معناه من حيث هو
ولا هو وثامنها الاستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لإثبات المصدر وهو إنما يفيد السلب ولا فلا يكون فعلا فإن قيل ينتقض
قولكم بقوله نفي زيدا وأعلا قلنا قولك نفي زيدا مشتق من النفي فقولك نفي دال على حصول معنى النفي كما أن الصيغة الفعلية دالة
على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بأن ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول بأن ليس قد يجيء
لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني أنه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا وعن الثالث أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة
وعن الرابع أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس أن ذلك إنما امتنع من قبل أن ما للحال وليس للماضي فلا يمكن
الجمع بينهما وعن السادس أن تغيير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن
السابع أن ما اسم فلم قلتم أن ليس اسم وأما قوله من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسما وأما نص الليث فممنوع
منه بالدليل وعن الثامن أن ليس مشتق من الليسة فهي دالة على تقرير معنى ليس فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وإن كانت
هذه الجوابات مختلفة والله أعلم المسئلة الثانية قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال
الواحدي وكلا القراءتين حسن لأن اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة
من رفع البر أن اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل أن يلي الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب إلى أن
بعض النحويين قال أن مع صلتها أولى أن يكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع
مضمر ومظهر والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل
قوله فكان عاقبتهما أنهما في النار خالدين فيها وقوله وما كان جواب قومه إلا أن قالوا والاختيار رفع
البر لأنه روي عن ابن مسعود أنه قرأ ليس البر بأن والباء تدخل في ليس المسئلة الرابعة البر اسم جامع للطاعات وأعمال الخير
المقربة إلى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال الله تعالى إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال تعالى وتعاونوا
على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان فجعل البر ضد الإثم فدل على أنه اسم عام لجميع ما يؤجر الإنسان عليه و
أصله من الاتساع ومنه البر خلاف البحر لاتساعه المسئلة الخامسة قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال
والذي عندنا أنه إشارة إلى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون
المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا
يحصل إلا عند مجموع أمور أحدها الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بأن عزيرا ابن الله وأما
النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله وقالوا إن الله فقير
ونحن أغنياء وثانيها الإيمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الإيمان حيث قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى
وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها الإيمان
بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام ورابعها الإيمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا
بذلك لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال الله تعالى وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم
عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الإيمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا
الأنبياء على ما قال الله تعالى ويقتلون الأنبياء بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل
الأموال على وفق أمر الله تعالى واليهود أخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال الله تعالى ولا تشتروا

بايات ثمناً قليلاً وسابعها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة واليهود كانوا يمنعون منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة براً ثم حكم بان البر مجموع امور احدها الصلوة ولابد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض فلاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفياً لاصله كانه قال ليس البر كله هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفياً لاصل كونه براً لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي صلى الله عليه وسلم حين ما نسخه الله تعالى ذلك بل كان اثماً وفجوراً لانه عمل منسوخ قد نهى الله تعالى عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون براً اذا لم يقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون براً اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها دون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين المسئلة السادسة قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر من آمن بالله فحذف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب وقال ابو علي ومثل هذه الآية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن بالله وتقديره اجعلتم سقاية الحاج كمن آمن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي المتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غوراً اي غائراً وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة معاً وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل فاعلم ان الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه لكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءة القراءات ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب المسئلة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر اموراً الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيها العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالماً بكل المعلومات قادراً على كل الممكنات حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزهاً عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على ايجاد الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب على ذكر الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولاً ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق النبيين فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداتهم الرسالة الى النبيين ليردوها الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله تعالى على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو ان المكلف مبتدأ ووسطاً ونهاية ومعرفة المبتدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر واما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي والكتاب والموحى اليه وهو الرسول السؤال الثالث لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة الجواب تنبيهاً على ان اعمال القلوب اشرف عند الله تعالى من اعمال الجوارح الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوهاً الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير اتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل

يدل ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضاً من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند الاحتياج اليه ادل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه متصفاً بالوعيد والوعد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من احد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون الا مساوية لما اذا لم يكن خائفاً من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعاً راغباً فكذا ههنا وخامسها انه مشابه بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه عليه الصلاة والسلام قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قال يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله تعالى الثالث ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي طلب مرضاته المسئلة الثانية اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ندباً لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعان وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقاً سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكاته فهل عليه شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية واما العقل فانه لا خلاف في انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهراً فدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روي عن علي عليه السلام انه قال ان الزكاة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روي انه عليه السلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولى من قول علي رضي الله عنه الثاني اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكاة الثالث المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريباً فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة لان القرابة من وكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث وكذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق يقوى ويضعف وانه تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقوى ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه وفي دفع الضرر عن النفس متقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذي القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلها فاما ابن السبيل فقد يكون غنياً وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء المال ما روي انه عليه الصلاة والسلام عند ذكر الابل قال ان فيها حقاً هو اطلاق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطلاق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال في هؤلاء كان واجباً ثم انه صار منسوخاً بالزكاة وهذا ايضاً ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة المسئلة الثالثة اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ان المراد ذوي القربى للمعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين او ابا الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما

حكي عن قوم لأن المحرمية حكم شرعي أما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وإن كان من يختص بذلك يتفاضل و
يتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى فهو الناس من جملة ذوي القربى قال لأنه لا يخص من المقصد وأن يدفع المال إلى اليتيم
الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فإنه متى فعل ذلك يكون مخطئاً بلى إذا كان اليتيم مراهقاً عارفاً بمواقع حظه ويكون الصدقة
من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها إليه كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا أب له مع الصغر وعند
أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى ومعلوم أنهم لا يؤتون إلا إذا بلغوا وكان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم أبي طالب بعد بلوغه فعلى هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال إليه وإلا فيدفع إلى وليه وأما المساكين
ففيهم خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله ههنا إن المساكين أهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن
السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وإنما فرق الله تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين
المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لأنه بمسئلته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروي عن مجاهد أنه المسافر وعن
قتادة أنه الضيف لأنه إنما وصل إليك من السبيل والأول أشبه لأن السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه كما يقال لطير
الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي أتت عليه السنون ابن الأيام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة وردت اعتسافاً و
الثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء محلق وأما قوله والسائلين فيعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه
الآية المسلم والكافر روى الحسين بن علي رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال الله تعالى وفي
أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وأما قوله وفي الرقاب ففيه مسائل **المسئلة الأولى** الرقاب جمع رقبة وهي مؤخر أصل
العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبته
ولا يقال أعتق الله عنقه لأنها لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش لها ولد رقوب لأجل مراعاتها موت
ولدها **المسئلة الثانية** معنى الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال اختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية
الصدقات فقال قائلون إنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتباً فيعينه على أداء كتابته وأجازوا أن يشترى الرقاب من الزكاة
من الزكاة قال قائلون لا يجوز الزكاة إلا في إعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى في ذلك
الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيهما قطعاً ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فدي
الأسارى واعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه الأصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في تفسير سورة التوبة في تفسير آية الصدقات والله أعلم الأمر
الثالث من الأمور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وقد تقدم ذكره والرابع قوله تعالى والموفون
بعهدهم إذا عاهدوا وفيه مسئلتان **المسئلة الأولى** في رفع الموفون قولان أحدهما أنه عطف على محل من تقديره
لكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والأخفش الثاني رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره هم الموفون
المسئلة الثانية في المراد بهذا العهد قولان الأول أن يكون المراد ما أخذه الله تعالى من العهود على عباده بقولهم
وعلى ألسنة رسله إليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى
عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا
بعهدي أوف بعهدكم وكان المعنى في الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله
تعالى وما وفوا بعهوده وجحدوا أنبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا القول قال إن قوله والموفون بعهدهم
صريح في إضافة هذا العهد إليهم ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله إذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله
تعالى والجواب عنه أن قوله تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والتزموه فصح من هذا
الوجه إضافة العهد إليهم القول الثاني أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم أن هذا العهد
إما أن يكون بين العبد وبين الله أو بينه وبين رسوله أو بينه وبين سائر الناس أما الذي بينه وبين الله تعالى فهو ما يلزمه بالنذور
والأيمان وأما الذي بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الذي عاهدوا الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة
والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات
مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات
مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والإخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم إذا عاهدوا يتناول كل هذه الأقسام
فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض وهذا الذي قلنا هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين إذا
وعدوا أنجزوا وإذا حلفوا وإذا نذروا وفوا وإذا قالوا صدقوا وإذا ائتمنوا أدوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من
عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية الأمر الخامس من الأمور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في
البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل **المسئلة الأولى** في نصب الصابرين أقوال الأول قال الكسائي هو

معطوف على ذوي القربى كأنه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون إن تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر
من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون مقدم على قوله و
الصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئاً وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد و
محال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه وأما إن جعلت قوله والموفون رفعاً على المدح
على ما ذكرنا لم يصح أيضاً قول الكسائي لأنه حينئذ يقع بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفنا أن هذا الفصل غير جائز بل
هذا أشنع لأن المدح جملة فإذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة فكان ذلك أولى فإن قيل أليس جاء الفصل بين
المبتدأ والخبر بالجملة لقول القائل إن زيداً فافهم ما أقول رجل عالم ولقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من
أحسن عملاً ثم قال أولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله إنا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي
أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني
قول الفراء إنه نصب على المدح وإن كان من صلة من وإنما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على
المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وأنشد الفراء **شعر** إلى الملك القرم وابن الهمام
وليث الكتيبة في المزدحم ۝ فقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة إنه نصب على الذم قال أبو علي الفارسي إذا ذكرت
الصفات الكثيرة في معرض المدح والذم فالأحسن أن تخالف بإعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا الموضع من
مواضع الإطناب في الوصف والإبلاغ في القول فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير
كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الإعراب يكون وجهاً واحداً وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون
في أن المدح والذم صار علة لاختلاف الحركة فقال الفراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره
فقال قام زيد فربما أثنى السامع على زيد فقال ذكرت والله الظريف وذكرت العاقل أي هو والله الظريف هو العاقل فأراد
المتكلم أن يمدحه مثل ما مدحه به السامع فجرى الإعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على المعنى أعني الظريف
وأنكر الفراء ذلك لوجهين الأول أن أعني إنما يقع تفسيراً للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف الثاني أنه لو صح ما قاله الخليل
لصح أن تقول قام زيداً أخاك على معنى أعني أخاك وهذا مما لم يقله العرب أصلاً واعلم أن من الناس من قرأ والموفين بعهدهم و
الصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله تعالى في البأساء والضراء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس
والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما لأنهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في
سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا أي لا شدة وعذاب بئيس أي شديد ثم تسمى الحرب
بأساً لما فيها من الشدة والعذاب ويسمى بأساً شديداً لشدته قال الله تعالى فلما رأوا بأسنا فلما أحسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله
ثم قال الله تعالى أولئك الذين صدقوا أي أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا في إيمانهم ذكر الواحدي رحمه الله في آخر هذه
الآية مسئلة وهي أنه قال هذه الواوات في الأوصاف في هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن يجتمع فيه هذه
الأوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الإنسان أن الموفي بعهده من جملة من قام بالبر و
كذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائماً بالبر إلا عند استجماع هذه الخصال وكذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم
السلام لأن غيرهم لا يجتمع فيه هذه الأوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين الحكم الرابع قوله تعالى **يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه أحدها أن سبب نزوله
إزالة الأحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وذلك أن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا
يوجبون العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى كانوا يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في
كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى فالأشراف كانوا يقولون
لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات
خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحداً قتل إنساناً من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول
وقالوا ماذا تريد فقال إحدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون ولدي أو تملؤون داري من نجوم السماء أو تدفعون إلي جملة قومكم حتى أقتلهم
ثم لا أرى أني أخذت عوضاً وأما في أمر الدية فربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله
عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية والرواية الثانية في هذا المعنى وهي قول
السدي إن قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة أنها نزلت في واقعة
قتل حمزة رضي الله عنه والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس رواها عن علي بن أبي طالب رضي الله
عنه وعن الحسن البصري رحمه الله أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والأنثيين يقع القصاص ويكفي

ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا وللحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فايما حر قتل عبدا فهو به قود فان شاؤا اولياء العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويؤدوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل حرا فهو به قود فان شاء اولياء الدم اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود وان شاء اولياء المرأة قتلوا وادوا نصف الدية وان قتلت امرأة رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان شاؤا اعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى انزل هذه الاية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين واما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفت سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم وهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله تعالى كتب يفيد الفرض في عرف الشرع قال الله تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات المفروضات وقال عليه الصلاة والسلام ثلاث كتبن علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالى فارتدا على اثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه واما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الاية يا ايها الذين امنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العموم واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قولكم هذه الاية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان الاول ان القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك وهو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثالث ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على رعاية وجوب التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير يسقط دلالة الاية على كون القتل مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا وليس له ان ينكر بل الزاني والسارق الهرب من الحد ولهما ان يسترا بستر الله تعالى فلا يعترفا والفرق ان ذلك حق الادمي واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة للقتل وايجاب الصفة للقتل يقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرناه مسائل **المسألة الاولى** ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي رضي الله عنه في احد قوليه الى ان موجب العمد هو اما القصاص واما الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية له ذلك **المسألة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الاية على ايجابها قال الشافعي رضي الله عنه يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات عنه في تلك المدة والا ضربت رقبته وكذلك اذا احرقه الاول بالنار احرقه الثاني بالنار فان مات في تلك المدة والا ضربت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل تناول النفس باوحى ما يمكن فعلى هذا قال لا قصاص الا بالسيف بحز الرقبة وحجة الشافعي رضي الله عنه ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص وثانيها انه لو لم يحكم بدلالة هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض

الصور

الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تفد ايجاب التسوية في امر من الامور فما شيان الا وهما متساويان في بعض الامور فلا يستفاد من هذه الاية شيء البتة وهذه الاية يفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم يؤكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تاكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه الصلاة والسلام من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ راس صبية بالحجارة فقتلها فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا فنقول دلالة هذه الاية مع سائر هذه الايات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي رضي الله عنه مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة بقوله عليه الصلاة والسلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يعذب بالنار الا ربها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت تبقت دلالة الايات خالية عن المعارضة والله اعلم **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص المشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لانه ثبت بالدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه الصلاة والسلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه انما شرع ليكون لطفا له ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا فيه واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث زجر سائر الناس عن القتل ومنفعة القاتل من حيث انه متى علم انه لا بد ان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والتزود اما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان القول الاول ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا بالعبد وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد الثالث وهو ان الله تعالى اوجب في الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا فيها ان الترجيح معنا من وجهين احدهما ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيها ان الاية التي تمسكنا مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر الاية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الاية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل الحر لا يلزم ان يقتل بالعبد وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله اعلم القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر اذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت ذلك الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان القائلين بالقول الاول ان يقولوا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى

يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم
على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه
الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه والحسن البصري رحمه الله ان هذه الصورة هي التي يكتفى
فيها بالقصاص اما في سائر الصور وهو ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه
من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا القول لم يصح عن علي رضي الله عنه وهو
ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب
في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب
العمد احد الامرين اما القصاص واما الدية واما الذين تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان ههنا عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولي
الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى في الولي الذي له الحق على القاتل
فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بالمعروف وقوله شيء منهم فلا بد من حمله على المذكور
السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل ذلك العافي بالمعروف
وليؤد اليه باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ
لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود والله اعلم ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار
لكم واخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص وفي النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم
التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان
محتاجا الى المال وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله في حقه
فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم قوله في ذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن
عفي له من اخيه شيء اي فمن سهل له من اخيه شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفا اي ما سهل قال الله تعالى
خذ العفو فيكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل
في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير
ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود والله اعلم سلمنا ان العافي
هو ولي الدم ولكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر
مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم
يكن لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضاء القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر
من كل عاقل ان يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له النفس ولا المال اما بذل المال ففيه احياء النفس فلما
كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والله اعلم والجواب حمل لفظ العفو في
هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان
حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى
من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص
اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل ذلك المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني لو كان المراد بالعفو ما
ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به اليه ولا حاجة
بذلك الى ان يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان اما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة
وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ
المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور
السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث فشرط الرضا
اما ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون تمكنه من اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان
كان ممكن الزوال كان تقييدا اللفظ بهذه الشرائط الذي ما دلت الاية على اعتبارها مخالفة وانه غير جائز والله اعلم ولما لخص هذا
البحث فنقول الاية بقيت فيها ابحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من
اخيه شيء الجواب تقديره فمن عفي له من اخيه شيء من العفو وهو كقولك سير بزيد بعض السير وطائفة من السير السؤال الثاني عفي
يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله
تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه وحد الاية

كانه قيل فمن عفي له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل
اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان
مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وكذا ان يعفو عن الكمال فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه شيء
والجواب الثاني ان ذكر الشيء ان ذكر الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن
جميعه فبين الله تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق
كان لا يفهم ذلك منه فلما نكر صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال الله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء السؤال الرابع بأي معنى اثبت الله وصف
الاخوة فالجواب نقل ان ابن عباس تمسك بهذه الاية في ان الفاسق مؤمن من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب
القصاص عليه وانما وجب القصاص اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن والثاني انه
تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق
والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن
الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم القاتلون فجوابه من
وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك
يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة
قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولي
المقتول اخا له الثالث فيجوز ان يكون جعله اخا له في النسب لقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل
نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة
ليعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب عن هذه الوجوه باسرها يقتضي تقييد الاخوة
بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق والله اعلم اما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان
ففيه ابحاث البحث الاول قوله اتباع رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فحكمه اتباع او هو مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه
اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما
على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل
يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا
لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقدم الاهم من الواجبات واما الاداء بالاحسان
فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة
وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية
تخفيف من ربكم في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية
محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الاية مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا
قول ابن عباس وثانيها ان قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف
يعني جاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن رضي الله عنهم المراد ان يقتل بعد التوبة والعفو وذلك لان اهل
الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله او اكثر من قاتله
او طلب اكثر مما وجب له من الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم
فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة والثاني روى قتادة العذاب الاليم هو ان يقتل
لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو مروي عن الحسن وسعيد
بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة وثانيها انا بينا ان القود
تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه في وجه دون وجه وثالثها ان
القاتل المعفو عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا
على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله اعلم قوله تعالى **ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلكم تتقون** ○
اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق
بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي
الاية مسائل **المسألة الاولى** في الاية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة
الحياة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق

من يريد جعله مقتولا وفي حق غيرهما أيضا أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلأنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما
في حق من يريد جعله مقتولا فلأن من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأما في حق غيرهما فلأن في شرع
القصاص بقاء من هم بالقتل ومن يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي
تنتهي إلى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل الوجه الثاني في تفسير هذه
الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان
القصاص سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص
في الجوارح والشجاج وذلك لأنه إذا علم أنه إذا جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الإقدام فيصير سببا لبقائهما لأن المجروح لا
يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح إذا اقتص منه وأيضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيهما داخلة تحت الآية لأن الجارح لا يأمن
أن تؤدي جراحته إلى النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث أن المراد من القصاص إيجاب التسوية
حياة لغير القاتل لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرأ أبو الجوزاء ولكم في
القصص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا
ويحيى من حي عن بينة **المسألة الثانية** اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللغة إلى أعلى
الدرجات وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض إحياء للجميع وقول آخرين أكثروا القتل
ليقل القتل وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل أنفى للقتل ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان التفاوت
من وجوه أحدها أن قوله ولكم في القصاص حياة أخصر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب إذ لا بد في الجميع من
تقدير ذلك لأن قول القائل قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك قولهم أكثروا القتل ليقل القتل وإذا تأملت علمت
أن قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من قولهم القتل أنفى للقتل وثانيها أن قولهم القتل أنفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء
سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم جعله سببا
لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة وثالثها أن قولهم القتل أنفى للقتل لا يفيد إلا الردع عن
القتل وقوله في القصاص حياة قصاص يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد وخامسها أن نفي القتل مطلوب
تبعا من حيث إنه يتضمن حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى وسادسها أن القتل ظلما قتل مع أنه لا يكون
نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل إنما النافي للقتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل وأما الآية
فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب **المسألة الثالثة** احتجت المعتزلة بهذه الآية على
فساد قول أهل السنة في قولهم إن المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت قالوا لأنه إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل
فهبك أن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا على الإقدام على القتل لكن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا
القاتل أو لم يقتله فح لا يكون شرع القصاص مفضيا إلى حصول الحياة فإن قيل إنا إنما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون
حاله فإذا قلتم كان يموت لو لم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا البشرية باقية فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فإذا قلتم إنه
كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله فإن يكون موته كقتله وذلك يصحح ما ألزمناكم لأنه لا بد من
أن يكون على قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله إما لأنه منعه مانع عن القتل أو بأن بدا له أو بأن خاف قتله أنه كان يموت و
في ذلك صحة ما ألزمناكم هذا كله ألفاظ القاضي والله أعلم قوله تعالى يا أولي الألباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون
العواقب ويعلمون جهات الخوف فإذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لأن
العاقل لا يريد إتلاف غيره بإتلاف نفسه فإذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر
الذي ذكرناه فمن لا عقل له يهديه إلى هذه الفكرة لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه وتعالى بهذا الخطاب
أولي الألباب وأما قوله لعلكم تتقون ففيه مسائل **المسألة الأولى** ۝ لفظة لعل للترجي وذلك إنما يصح في حق من لم يكن
عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون **المسألة الثانية** قال
الجبائي هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول المجبرة
وجوابه أيضا في تلك الآية **المسألة الثالثة** في تفسير الآية قولان أحدهما قول الحسن والأصم أن المراد بقوله لعلكم تتقون
نفس القتل لخوف القصاص والثاني أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص التقوى على الكل أولى
ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره لأجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا
عنها فإذا كان هذا هو المقصود الأصلي وجب حمل الكلام عليه والله أعلم الحكم الخامس قوله تعالى **كتب عليكم إذا حضر**
أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ۝ اعلم أن قوله كتب عليكم

يقتضي الوجوب على ما بيناه وأما قوله إذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لأن في ذلك الوقت يكون عاجزا عن
الإيصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الأول وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر
في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت إنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد إنه وصل والثاني قول الأصم أن المراد فرض
عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الأول أولى لوجهين أحدهما أن الموصي وإن
لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني أن ما ذكرناه هو الظاهر وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله إن ترك خيرا فلا خلاف
أن المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وإنه لحب الخير لشديد من خير فقير إذا عرفت هذا فنقول
ههنا قولان أحدهما وهو قول الزهري أن لا فرق بين القليل والكثير فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين الأول أن الله تعالى أوجب
الوصية فيما إذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وأيضا
قوله تعالى إني لما أنزلت إلي من خير فقير وأما المعقول فهو أن الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية أن الله
تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أو كثر بدليل قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو أن لفظة الخير في
هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الأول أن من ترك درهما لا يقال إنه ترك خيرا كما إذا قلت فلان ذو مال فإنما
يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة وإن كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الإنسان من قليل وكثير وكذلك إذا قيل
فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فإنما يراد به تكثير النعمة وإن كان أحد لا ينفك من نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم
عن الشيء لنقصه كما روي من قوله لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحوه الحجة الثالثة
لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا أو كثيرا لما كان التقييد بقوله إن ترك خيرا كلاما مفيدا لأن كل أحد لا بد
أن يترك شيئا قليلا كان أو كثيرا أما الذي يموت عريانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر به عورته فذاك في غاية
الندرة فإذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان القول الأول
أنه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم
فقال ألا أوصي فقال لا إنما قال تعالى إن ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلا قال لها إني أريد أن أوصي قالت
له كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله تعالى إن ترك خيرا وإن هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن
ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي فإن بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف إلى خمسمائة درهم والقول
الثاني أنه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لأن بمقدار المال يوصف المرء بأنه غني بذلك القدر ولا
يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الإيجاب أن يكون متعلقا بمقدار معين بحسب الاجتهاد فليس لأحد
أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على أن هذه الوصية لم تجب فقط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب
فيها أما قوله كتب ففيه مسألتان **المسألة الأولى** إنما قال كتب لأنه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله بدله
بعدما سمعه وأيضا إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لأن الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء
التأنيث والعرب تقول حضر القاضي اليوم امرأة فتذكر لأن القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة **المسألة الثانية** رفع الوصية
من وجهين أحدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما قيل عبد الله قائم
فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل أما قوله للوالدين والأقربين ففيه مسألتان **المسألة الأولى**
اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال للوالدين والأقربين وفيه وجهان الأول قال الأصم
إنهم كانوا يوصون للأبعد طلبا للفخر والشرف ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية
لهم ولأن هذا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين الثاني قال آخرون إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيرة
إلى الموصي في ماله وألزمه أن لا يتعدى في إخراج ماله بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا إليهم بتمليكه واختياره
وكذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين أن ما
تقدم كان واصلا إليهم بعطية الموصي فأما الآن فإنه تعالى قدر لكل ذي حق حقه وإن عطية الله أولى من عطية الموصي وإذا
كان كذلك فلا وصية للوارث البتة وعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين **المسألة الثانية**
اختلفوا في قوله والأقربين من هم فقال قائلون هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد
عن أبيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين من عدا الولد والقول الثالث أنهم جميع القرابات من
يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع هم من لا يرث من الرجل من أقاربه
فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل أن يكون المراد منه

تميز من يوصى اليه من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في معروف فكانه تعالى امر في الوصية ان يسلك الطريقة
الجميلة فاذا فاضل بينهم بالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير واوصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو
سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما ياتيه معروفا
فالله تعالى كلفنا الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايحاش فيكون ذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت
الوصية واجبة لم شرط الله تعالى فيها هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في
توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكدا اي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون
غيرهم والجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن اثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له و
مذهبا فيدخل الكل فيه الثاني ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات و
التكاليف عامة في حق المتقي وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير الآية بهذا القسم
واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبا ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب
عليكم وكلا اللفظين ينبئ على الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال
هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه
احدها ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناه كتب عليكم ما اوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى الله تعالى لهم عليهم وان لا ينقص
من انصبائهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقربين مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية
ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث
مخصصة بهذه الآية وذلك لان هذه توجب الوصية للاقربين ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي
لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل
ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان
في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم وكل من كان من هؤلاء وارثا لم يجز الوصية
له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله
ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم رحمه الله في هذا الباب اما القائلون بان الآية منسوخة
فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث البحث الاول اختلفوا في انها باي شيء صارت منسوخة باعطاء الله تعالى المواريث
كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمنع من قدر من الحق بالميراث وجوب حق اخر بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص
لا النسخ بان يقول قائل انه لا بد ان يكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال لهما بسبب الارث فلا يبقى
للوصية شيء الا ان هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث وهذا اقرب الا ان
الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا الا ان الامة
تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول تدعي ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول
مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من
باب الآحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وانه غير جائز وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز ان ينسخ به القرآن
لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل ان يقول لما
ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة
بدليل قياسي وهو ان يقول لو كانت هذه الوصية واجبة لكان عند ما لم يوجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط حق هؤلاء
الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل
قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين ظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف
الى الميراث ولقائل ان يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله اعلم البحث الثاني القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا
على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وحق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم
من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار
والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان اوصى لاقربائه فقد ختم عليه بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب
وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون
وارثا وحجة هؤلاء من وجهين الحجة الاولى ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب وترك العمل به في حق الوارث

القريب

القريب اما بآية المواريث او بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث او بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود
مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا الحجة الثانية قوله عليه
الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده واجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب
ان تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب فصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية واما الجمهور القائلون
ان هذه الآية صارت منسوخة في القريب الذي لا يكون وارثا فاحتج لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين وقد ذكرنا
تقريره فيما قبل البحث الثالث القائلون بان هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول
نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية في حق الافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء سواء الثاني روي عن الحسن
وجابر بن زيد وعبد الملك ابن يعلى انهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث
لمن وصله وعن طاوس ان الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله اعلم قوله تعالى **فمن بدله
بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم** ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري
مجرى الوعيد في تغيرها اما قوله تعالى فمن بدله ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو المشهور
انه الموصي والشاهد وسائر الناس اما الموصي فبان يغير الوصي الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان يغير شهادة
او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى المستحق فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله والقول
الثاني ان المنهي عن التغير هو الموصي نهي عن تغير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا انهم كانوا في الجاهلية
يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر فالله تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا
التكليف **المسئلة الثانية** الهاء في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكناية مذكرة والوصية مؤنثة فذكروا فيه وجوها
احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودال عليه كقوله فمن جاءه موعظة اي وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت وما اوصى به او ما سمعه
عنه وثانيها قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عائد الى ما اوصى به الميت
فلذلك ذكر وان كانت الوصية مؤنثة ورابعها ان الكناية تعود على معنى الوصية وهو قول وفعل وخامسها ان تانيث الوصية ليس
بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية المذكر اما قوله تعالى بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت ويحصل بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه
لا معنى للسماع لو لم تقع العلة فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله
اثمه عائد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية
على احكام احدها ان الطفل لا يعذب بكفر ابيه وثانيها ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه
ولا يقضي دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها ان الميت لا يعذب ببكاء
غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يؤاخذ احدا بذنب غيره وبيانا كد دلالة
الآية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت **المسئلة الثالثة** اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من اشتدت حاجته هل يجوز للوصي تغير الوصية اما من يقول بوجوب
الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف
الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال بل ينتقض ذلك ويرد للاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء اما من
لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر من الثلث وان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز
تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول والمستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث
كثير فذهب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وكذا
التركة وهذا هو الاولى اما ان كانت الوصية اكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بامر الورثة ولا يلتمس رضاءهم
وهم لا يجوزون لا تاثير لقبول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز اذا اجازه
الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث اما قوله ان الله سميع عليم فمعناه
انه تعالى سامع لوصية على حدها وعليم على صفتها فلا يخفى عليه خافية من البغية الواقع فيها والله اعلم قوله تعالى **فمن خاف من
موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم** اعلم انه تعالى لما تقدم من يبدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل
ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره من باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد احسن وهذا المراد من قوله فمن خاف من موص
جنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر الله تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين
التبديل الاول فاذا وجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر ان
حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد

والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى واحد المسئلة الثانية الجنف الميل في الامور واصله العدول عن الاستواء
يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف
والاثم ان الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد المسئلة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف قولان احدهما ان المراد منه
هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف والجواب من وجوه احدها
ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه امارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع
التأويل او شاهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك وقبل تحقيق الوصية
يأخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده وقبل تقرر فساده يكون اسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكأن
الموصي يقول قد حضر الموصي والشاهد على وجه المشورة يريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب فانا اريد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة
والنقص فلا بأس انه يكون مستحقا للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه فلذلك قال الله تعالى فمن خاف
من موص جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرنا لكنه
يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان يستمر لان الموصي بها لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغيرها بالزيادة
والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف
الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان
يستمر لان الموصي بها لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغيرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين
لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب ان بتقدير ان يستقر الوصية ومات الموصي
فمع ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم
ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن ان يذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول
اوجه القول الثاني في تفسير قوله فمن خاف اي علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لانه عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن
مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الاخر وعلى هذا التأويل يكون معنى
الاية ان الميت اذا اخطأ في وصيته وجار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول
ابن عباس وقتادة والربيع المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطأ في حق الغير
في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين اما قوله تعالى
فاصلح بينهم ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته
الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال وولي او وصي او من امر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت
قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم امارات الجنف والاثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل
الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذا التكليف في ذلك لانه تثبت الوصية وكان تعلقهم بها اشد المسئلة الثانية
لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد ان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة
ان المراد من هؤلاء اهل الوصايا الا ان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم ذكروا فصلح ان يقول تعالى فاصلح
بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين اهل الوصية والوارث في ذلك هو ان يزيد الموصي في الوصية
على قدر الثلث فالمصلح بين اهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على
الوصية لا الورثة وثانيها ان الجنف والاثم لا يدخل في ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضاء صار ذكره كلا
ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى الاصلاح لانه ظاهر البطلان المسئلة الثالثة في بيان كيفية الاصلاح وههنا بحثان البحث
الاول في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة
او بنقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا
الاصلاح بعد ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على
انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او بالتزام فههنا يمنع منه ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى
غير ذلك من الوجوه والله اعلم اما قوله فلا اثم عليه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى
بطاعة عظيمة بهذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقول فلا اثم عليه وجوابه من وجوه الاول انه تعالى
لما ذكر اثم المبدل في اول الاية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفته الاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل ولكن
لما كان المصلح ينقص الوصايا فذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيها اثما ازال الشبهة وقال لا اثم عليه والثاني بين ان الوصية و
الاشهاد لا يحتم ذلك فانه متى غير الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل مخالفة وصية الموصي صرف المال

اليه عمن احب لمن كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله عز وجل ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه والرابع ان الاصلاح بين
الجماعة يحتاج الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين الله تعالى انه لا اثم على المصلح
في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا والله اعلم المسئلة الثانية دلت هذه الاية على جواز الصلح بين المتنازعين
اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا
الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها
ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كانه قيل انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك
تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون المراد ان ذلك المريض الذي قدم على الجنف والاثم
متى اصلحت وصيته فان الله يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها
فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم الحكم السادس قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك
ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة
قال امرؤ القيس شعر فدعها وسل الهم عنك بجسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا * وقال اخر
حتى اذا صام النهار واعتدل * وصامت الريح اذا ركدت * وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف * قال النابغة
شعر خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج واخرى تعلك اللجما * ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر
قال الراجز شعر والبكرات شرهن الصائمة * ومصام الشمس حيث يستوي منتصف النهار * وكذلك مصام النجم
قال امرؤ القيس شعر كأن الثريا علقت في مصامها * بامراس كتان الى صم جندل * هذا هو معنى الصوم في
اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله
كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى ايجاب الصوم يعني هذه
العبادة كانت مكتوبة وواجبة على الانبياء والامم من لدن ادم عليه السلام الى عهدكم ما اخلى الله تعالى امة من ايجابها عليهم لا
يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق اذا عم سهل تحمله القول الثاني ان التشبيه يعود
الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي
الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى
فاما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم
يوم عاشورا على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد
فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم
جاء بعد ذلك ملك اخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من
دون الله وهذا مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستن
بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه
انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بان الامة مجتمعة
على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل
عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال
اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون
صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر عن قبول الاسلام اذا علم
اليهود والنصارى كونه كذلك المسئلة الثانية في موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على
المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على
الحال من الصيام يراد به كتب عليكم الصيام مشبها وفيما تلا مما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر
محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق
انت واحدة يريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف
اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع
ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه
يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما

يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعاريه بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد ان يكون واجبا وثانيها المعنى ينبغي لكم بالصوم ان تقووا رجاءكم في التقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم الشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الشهوات اسهل واخف ورابعها المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجتها واصالتها وخامسها لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله اعلم قوله تعالى **أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** اعلم ان في قوله اياما معدودات مسائل **المسئلة الاولى** في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولك اعطي زيد مالا والثالث على التفسير والرابع باضمار اي فصوموا اياما **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم شهر رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم شهر رمضان كان صوم اخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الاية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا الصوم واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان القول الثاني وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول بها اما تمسكهم اولا بقوله عليه الصلاة والسلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم فالجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم وجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين لنا ان المراد بهذه الاية غير شهر رمضان واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت في شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان في الابتداء كان صوم رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر في الفطر كان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضاء ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في المقيم وانه يجب عليهما القضاء في عدة من ايام اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حتما كان من الجائز ان يظن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المسافر والمريض فيه بمنزلة المقيم الصحيح حيث تغير حكم الله تعالى في الصوم فبين الله تعالى ان الصوم حال المريض والمسافر ثابتا في رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما اولا فهذا هو الفائدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر رمضان واما حجتهم الثالثة وهو قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا وهذا تقرير لهذا القول واعلم ان على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فلان هذه الاية تقتضي ان يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه اشكال وهو انه كيف يصح ان يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متاخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة اما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشر هي المتاخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن اية مكية متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير **المسئلة الثانية** قوله معدودات فيه وجهان احدهما معدودات بعدد معلوم وثانيها كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل يعد بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول والقصر وتكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا شدة فيها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكاليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين واما من كان مريضا او مسافرا فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف فانه تعالى في اول الاية ان هذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرناه ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة فانه لو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب هذا الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى فمن كان منكم الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزاء اي فمن يكن منكم مريضا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني اتيته والله اعلم **المسئلة الثانية** المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سليمة واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال احدها ان اي مريض كان واي مسافر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا هو قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر في النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في العقل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام يشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام يشتد وجع عينيه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذا يجب في تاثيره ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة الثالثة** اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منها ثم اختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم اقصى ما في الباب انه روي خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم قال لانا اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب الاختصار على الواحد ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا تحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة وان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا مذهب مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل اربع وعشرين فرسخا حجة الشافعي رضي الله عنه وجهان الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف والحجة الثانية من الخبر هو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة

برد قال اهل اللغة فكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي رضي الله عنه ايضا ان عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة قال لا فقال من الظهران فقال ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد حجة ابي حنيفة ايضا من وجهين الحجة الاولى ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة ايام لتمام الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم والحجة الثانية من الخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك حتى يتقدر مدة السفر بثلاثة ايام لانه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة للمسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الاية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب للشرع بدليل قوله عليه الصلاة والسلام هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على رخص السفر مطلوبة للشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه عليه الصلاة والسلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا اقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة يصير مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة ايام لا يوجب ان يجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلاثة ايام والله اعلم المسئلة الرابعة لقائل ان يقول رعاية اللفظ تقتضي ان يقال كل من كان منكم مريضا او مسافرا فلم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا او على سفر وجوابه الفرق وهو ان المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا وان عزم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذا كونه مسافرا امر يتعلق بقصده واختياره فقوله او على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده المسئلة الخامسة العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود وامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة المسئلة السادسة عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف واما الاضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فعلى معنى فليصم عدة المسئلة السابعة ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر ان يفطرا ويصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذكر الفقهاء الى ان هذا الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين من القران والخبر اما القران فمن وجهين الاول انا اذا قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وهذا للايجاب وان قرأناها بالرفع كان التقدير فعليه عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القران يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع والحجة الثانية انه تعالى قال فيما بعد هذه الاية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد ان يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصيام فهذا تقرير قولنا واما الخبر فاثنان الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال ان هذا الخبر وارد في سبب خاص وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسال عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والثاني قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام التقرير في هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا اما بيان الجواز فكما في قولنا فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذا قوله ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله او به اذى من رأسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز واما الدليل على وقوعه في تقديره وجوه الاول قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الاية على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني وهو ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الاية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله تعالى القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار

وهذا

وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في عدة من ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه الثالث روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد لان ظاهر القران يقتضي وجوب صوم سائر الايام فرفعه بهذا الخبر الواحد غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى المسئلة الثامنة لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وقالت طائفة افضل الامرين واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة الثانية ان القصر في الصلاة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب من اصحابنا من قال الاتمام افضل لا انه ضعيف والفرق من وجهين احدهما ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي مذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات والثاني ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء حجة الفرقة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله تعالى رخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه وان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان افيجزيني ان اقضيها متفرقا فقال ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اما كان يجزيك قال نعم قال فالله تعالى احق ان يعفو ويصفح المسئلة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر على وزن فعل فاشبه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل وكان القياس ان يقال رجل اخر من زيد كما يقال رجل اقدم من عمرو الا انهم حذفوا من اخر لفظ من لانهم قصدوا من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام يعاقبان فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا والله اعلم قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية فيه مسائل المسئلة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وايوب السختياني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فهو كقولهم لا طاقة لي ولا طوق فيه وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يجشمونه اي يكلفونه المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة اقوال الاول انه راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المريض والمسافر قد يكون منهما من لا يطيق الصوم اما الاول فقد ذكر الله تعالى حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه سبحانه وتعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احداهما يلزمهما ان يفطرا وعليهما القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صاما والثانية لو كان ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم معينا والقول الثالث نزلت هذه الاية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقديره من وجهين احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة والثاني في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وهي يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الاية منسوخة والثاني انها كان قبل ان يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال اخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع مثل الحمل المرضع عن الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما وعلى ولدهما فهذا وان رخص لشدة من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا هل عليهما الفدية قال الشافعي رضي الله عنه الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة ايضا عليهما وابو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان

القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه أما القول الأول وهو اختيار
الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه أحدها أن المرض المذكور في الآية إما أن يكون هو المرض الذي في الغاية هو الذي لا يمكن تحمله
والمراد كل ما يسمى مرضاً والمراد يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث أيضاً باطل لأن
المتوسط له مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فإنها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيف وبالنسبة إلى ما تحتها قوي فإذا لم يكن في
اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله تعالى هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ولما بطل هذا القسم
تعين أن المراد هو القسم الأول فإنه لأنه يصير مضبوطاً فحمل الآية عليه لا يفضي إلى صيرورة الآية مجملة إذا ثبت هذا فنقول أول
الآية دلت على إيجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياماً معدودات ثم بين أحوال المعذورين ولما كان المعذور على
قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني
الحجة الثانية في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوي إنه يطيق هذا الفعل بل هذا اللفظ لا يستعمل
إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة أن قولكم لا بد من التزام النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يحتاج
ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز الحجة
الرابعة أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على ناسخها أنه شهد الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر
تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت تلك الآية ناسخة لهذا لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر لائقاً بذلك الموضع لأن على هذا التقدير أوجب الصوم على التضييق ورفع على سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً
للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والله أعلم واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الأصم فقال
إن قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم والجواب
أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هو المسافر والمريض اللذين لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله
وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا أن القول الذي اختاره
الأصم ليس بضعيف إلا أنا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني
واختاره الشافعي رضي الله عنه واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال لو
كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطيقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي
يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يقال لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان خيراً لك فإن العبادة
كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً وأما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ نافع وابن عامر فدية بغير
تنوين طعام بالكسر مضافاً إليه مساكين جمعاً والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين موحداً أما القراءة الأولى ففيها
بحثان الأول أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام فنقول فيه وجهان أحدهما أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام فهذا
من باب إضافة الموصوف إلى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني قال الواحدي الفدية اسم يعم الفدية وغيرها فهذه
الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد وكذا ههنا التقدير
فدية من طعام وأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني أن في هذه القراءة جمعوا
المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهو فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده
تفسيراً له ووحدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم إطعام مسكين **المسألة الثانية** الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن
البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي رضي الله عنه مد فقط
المسألة الثالثة احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين
يطيقونه عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لأنه أوجب عليه الفدية إذا لم يصم فدل هذا على أن القدرة
على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم الفدية فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائداً إلى الفدية قلنا لا يصح لوجهين أحدهما أن الفدية
غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير إليها والثاني أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة فإن قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال
بها قلنا إنها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير والله أعلم أما قوله تعالى فمن تطوع
خيراً فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه أحدها أن يطعم مسكيناً أو أكثر والثاني أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب الثالث
قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن تصوموا خير لكم ففيه وجوه أحدها أن يكون هذا خطاباً مع الذين يطيقونه
فقط فيكون المعنى والتقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم هذه المشقة فهو خير لكم من الفدية الثاني أن هذا
خطاب مع كل من تقدم ذكره أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لأن اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله
وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصاً بهم لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا

تبين

تبين أنه لا بد من الإضمار في قوله فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر والتقدير فأفطر فعدة من أيام أخر الثالث أن يكون
قوله وأن تصوموا خير لكم عطفاً على أول الآية والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله تعالى إن كنتم تعلمون
ففيه وجوه الأول أن يكون التقدير إن كنتم تعلمون أن الصوم يشق عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم الثاني أن آخر
الآية متعلق بأولها فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون أي إنكم إذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني
المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الآية والثالث أن العالم بالله لا بد أن يكون في قلبه خشية الله تعالى على ما قال
إنما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكأنه قيل إن كنتم
تعلمون الله حق علمه حتى تخشونه كان الصوم خيراً لكم والله أعلم قوله تعالى **شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات
من الهدى والفرقان** اعلم أن الصوم شهر رمضان فيه مسائل **المسألة الأولى** الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهر
شهرة إذا ظهر وسمي الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة إلى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم في
صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء والهلال شهراً لشهرته وبيانه وقال بعضهم سمي الشهر شهراً باسم الهلال **المسألة الثانية**
اختلفوا في رمضان على وجوه أحدها قال مجاهد إنه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان أي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى القول
الثاني أنه اسم من أسماء الشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الأول ما نقل عن الخليل أنه من الرمض بتسكين الميم
هو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان
يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء
فسمي هذا الشهر بهذا الاسم إما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أي يزعجهم
لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض
الحر وقيل سمي بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أي يحرقها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب
عباد الله الثالث هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض
فسمي هذا الشهر رمضان لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول يحكى عن الأزهري الرابع لو صح
قولهم إن رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر سمي بهذا الاسم فالمعنى أن الذنوب كلا شيء في جنب رحمة الله تعالى حتى كأنها احترقت وهذا
الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بركته **المسألة الثالثة** قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه
وجوه أحدها وهو قول الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان الثاني وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر
مبتدأ محذوف يدل عليه قوله تعالى أياماً معدودات كأنه قيل هي شهر رمضان لأن قوله شهر رمضان تفسير للأيام المعدودات وتبيين لها
الثالث قال أبو علي إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان
أي صيام شهر رمضان الرابع قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال أبو علي والأشبه أن يكون
الذي وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً في الأمر بصوم الشهر لأنك إن جعلت الذي خبراً لم يكن شهر رمضان منصوباً على صومه بهذا
اللفظ وإنما يكون مخبراً عنه بإنزال القرآن فيه وأيضاً إذا جعلت الذي وصفاً كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر كقولك
شهر رمضان المبارك وعلى القراءة بالنصب فيه وجوه أحدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الإبدال من أياماً معدودات وثالثها أنه مفعول
وأن تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه فإن قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وأن تصوموا رمضان الذي أنزل فيه
القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الواحد وإيقاع
الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز أما قوله تعالى الذي أنزل فيه القرآن اعلم أنه سبحانه وتعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة
في هذا التخصيص وذلك هو أن الله تعالى خصه بأعظم آيات الربوبية وهو إنزال القرآن فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من
آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب إلا أن العلائق البشرية
مانعة من ظهورها في الأرواح البشرية والصوم أقوى الأسباب في إزالة العلائق البشرية ولذلك فإن أرباب المكاشفات لا سبيل
لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت
السموات فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصاً بنزول القرآن وجب أن يكون مختصاً
بالصوم وفي هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذي أشرنا إليه كاف ثم ههنا مسائل **المسألة الأولى** قوله أنزل فيه القرآن
في تفسيره قولان الأول وهو اختيار الجمهور أن الله تعالى أنزل القرآن في رمضان على النبي صلى الله عليه وسلم وأنزلت صحف إبراهيم عليه
السلام أول يوم من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والإنجيل لثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين وههنا سؤالات الأول
أن القرآن ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وإنما أنزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجماً مبعضاً في تلك المدة وما

نزل بعضه في رمضان فكذلك نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول
ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى السماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة
على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان
في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بالانزال و
التأدية واما الحكمة في انزال القرآن على الرسول عليه السلام منجما مفرقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله
تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال
ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي
تؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج اليه في تحمل شيء
من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه
الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي
ان ابن عمر رضي الله عنهما استدل بهذه الآية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر
اذا كانت من رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له
في اي يوم منه فتقول في يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام المتقدم فكذا ههنا السؤال الثالث ان على هذا القول يحتمل
ان يكون الله تعالى انزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا ليلة القدر ثم انزله الى محمد صلى الله عليه وسلم منجما الى آخر عمره و
يحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته يحتاجون
اليه في تلك السنة ثم ينزله الى الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام الرسول باقيا السؤال الرابع فايهما الاقرب الى الصواب
الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون
المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القرآن معناه انزل في فضله
القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن الانباري انزل في ايجابه
صومه على الخلق القرآن كما يقول انزل الله في الزكاة كذا وكذا آية يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا في تحريمها **المسئلة الثانية**
القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله
عنه كان يقول ان القرآن اسم لكتاب الله تعالى يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وقد قال بهذا جماعة قالوا انه اسم لكلامه يجري
مجرى الاعلام في غيره كما قال في اسم الله انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من يهمز ومنهم من لا يهمز واما
الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه مشتق من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز
فسمي القرآن قرانا اما لان ما فيه من السور والآيات والحروف مقترن بعضها ببعض ولان ما فيها من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض
او لان ما فيها من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى
الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيها قال الفراء ظن ان القرآن
يسمى من القرائن وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا ويشبه بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فهي قرائن واما الذين همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانا اقرأه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر
مثل القرآن من الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر ○ ضحوا باشمط عنوان السجود به ○ يقطع الليل
تسبيحا وقرآنا ○ اي قراءة قال الله سبحانه وتعالى وقرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر
كما قالوا للمشروب شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة
انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو هجان اللون لم تقرأ جنينا ○ اي لم تجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو
ايام اجتماع الدم في رحمها فسمي القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان القارئ يظهره عند القراءة
كأنه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب ما قرأت الناقة لم تقرأ قط اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرقت وسمي الحيض قرءا
وبهذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرآنا **المسئلة الثالثة** قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه
دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان
المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون
التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال والله اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى

للناس فكيف الجمع وجوابه ما ذكرناه هناك **المسئلة الثانية** هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو
آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى
قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا ولا
يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لا بل هو البين من الهدى الفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر
الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة
الثاني ان يقال القرآن في نفسه هدى ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد من الهدى والفرقان التوراة والانجيل قال
الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى
الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى للمتقين فبين الله تعالى ان القرآن مع كونه هدى
في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع
الدين وحينئذ يزول التكرار والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** نقل الواحدي
رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك ان الفاء قد تدخل للعطف والجزاء وتكون زائدة
وليس للعطف ولا للجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان يقال الفاء
ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة
ناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة وجه كانه قيل لما علمتم اختصاص هذا الشهر بهذه
الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة واما قوله فانه ملاقيكم فالفاء فيه غير زائدة ايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه
قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان الموت ملاقيهم ليعلموا انه لا يغني الحذر والله اعلم **المسئلة الثانية** شهد اي حضر والشهود الحضور
ثم ههنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف
وكذلك الفاء في فليصمه والقول الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير من كان شاهدا للشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال
شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار زائد واما
القول الثاني فانه يوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب
على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول
لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا فيه من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم
الصوم بل المسافر لا يدخل فيه فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة عنه فالقول الاول لا يتم الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول
الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول والله اعلم **المسئلة الثالثة** الالف
واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم
ياتوا بالشهداء الاربعة والله اعلم **المسئلة الرابعة** اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة
مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب الجزاء والشهر اسم للزمان
المخصوص من اوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الآية يقتضي انه عند شهود الجزء الاخير من الشهر
يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا علمنا انه لا يمكن اجراء هذه
الآية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير
تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال المقدمة يدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان
يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه
المسئلة والله اعلم ثم تقدير هذا القول بصحة النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على
التعيين اثقل من ايجابه على سبيل التخيير بينه وبين الفدية واما قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد
تقدم تفسير الآية وتقدم بيان السبب في تكريره اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره
ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لانه تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا في مدة
قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل
المسئلة الاولى اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى
قيل على التفاؤل انه يتسهل الامر بمعاونتها لليمنى **المسئلة الثانية** المعتزلة احتجوا بهذه الآية في ان تكليف ما لا
يطاق غير واقع وقالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسرون دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه
ان الالف واللام في اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام

لا يفيد العموم وايضا لو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق في هذا الموضع **المسئلة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله تعالى وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لم يرده الله منه اذ كان لا يريد العسر والجواب يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يأمر بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة **المسئلة الرابعة** قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه بعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم والله اعلم قوله تعالى **ولتكملوا العدة** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ولتكملوا على ماذا عطف جوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل هذا على ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة عقبها بالفاظ ثلاثة فقوله لتكملوا علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظيره ما ذكرنا من حذف الفعل لتنبيه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اريناه الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو المراد بان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة لانه مع الطاقة تسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين الله تعالى انه كلفنا الكل على وجه لا يكون اكمال العدة عسرا والفرق بين الوجهين ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثانية قبله **المسئلة الثالثة** انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا وكذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثل عدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر دل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل تحته حكم القضاء والله اعلم بمراده اما قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر احتج الشافعي بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذه ثلث مسائل احدها اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحق يكبر اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير يوجب ان يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي رضي الله عنه ان وقت هذا التكبير ممتد الى ان يحرم الامام بالصلاة وفيه قولان آخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى الانصراف والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ ادنى المصلى ترك التكبير القول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العليا واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلاة وصيام رمضان فقد شهدوا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط وترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور والله اعلم واعلم ان المنقول عن علي رضي الله عنه ان المراد بهذه الآية فمن شهد منكم اول الشهر فليصمه جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان احدهما اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر لزمه الوجوب ان يصوم الكل لانا بينا ان الآية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المفسرين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان معناه ان من شهد اول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت ان من سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة رحمه الله زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الآية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يكن صوم ما تقدم فالقضاء واجب والله اعلم **المسئلة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول انه يحصل اما بالرؤية او بالسماع اما الرؤية فنقول اذا رأى الانسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية

او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لانه تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم فاما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به فيه قولان للشافعي رضي الله عنه احدهما وهو اختيار المزني رحمه الله لا يحكم به كما في هلال شوال الثاني يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة لا يقبل الا قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك لم يقبل قول الواحد في هلال شوال لكيلا يفطروا ويصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول انه الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى قال في آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني لو صب الطعام والشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه او لا يأبى ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ واما البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم وكذا الجماع فالايلاج مبطل للصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا لا يبطل صومه عند الشافعي رضي الله عنه وابي حنيفة رضي الله عنه وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج ان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس وكذا ابتداؤه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه فلما خرج عنه قيل له لم سكت عنه فقال ما اقول في رجل ما صام ولا صلى عني بانه يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس قولنا الى حين غروب الشمس ودليله قوله عليه الصلاة والسلام اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف من النهار على الطرف الاول القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والله اعلم **المسئلة السادسة** القائلون بان الى ههنا والحج فاعلم ان القول الاول اقرب فلك لان تكبير الله تعالى بهذا التكبير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا خلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله تعالى والثاني في البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قدم تقريرهما بقي ههنا بحث ثالث وهو ان نهاية الغاية في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول انه تعالى لما امر بالتكبير والتكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله تعالى وكبرياءه وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية والابداءات يصير ذلك داعيا للعبد في الاشتغال بذكره والمواظبة على الثناء عنه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون

قوله تعالى **واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون** في الآية **المسئلة الاولى** في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه الثاني انه امره بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعاء تنبيها على ان الدعاء لا بد ان يكون مسبوقا بالثناء الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم الثناء عليه فقال الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا ههنا امر بالتكبير اولا ثم رغب

في الدعاء ثانيا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا ربهم في ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم المسألة الثانية ذكروا في نزول هذه الآية وجوها احدها ما روي عن كعب انه قال قال موسى يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا قد نكون على حالة نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل هذه الآية وثانيها ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية وثالثها انه عليه الصلاة والسلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه الصلاة والسلام انكم لا تدعون اصم ولا ابكم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الآية وخامسها قال عطاء وغيره انهم سألوا في اي ساعة ندعو فانزل الله تعالى هذه الآية وسادسها ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه الآية وسابعها قال الحسن سأل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الآية وثامنها ما ذكرنا ان قوله تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب يدل على انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فسأل عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سأل انه تعالى هل يسمع دعانا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء هل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة وهل اذن ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الا بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سأل انه تعالى اذا سمع دعانا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين الاول ان ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن افعاله والثاني ان السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب المفصل على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في ذلك الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل ان يقول بل السؤال كان عن الفعل وهو انه هل يجيب دعاهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه قال فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني فهذا هو شرح هذا المقام والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان فيدل عليه وجوه الاول انه لو كان قريبا في المكان ومشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجهات او كان غير متناه من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني ايضا محال لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بكونه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الآية من اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاهم ويرى تضرعهم والمراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال الله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب واليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوه عليه السلام فقالوا اين ربنا صح ان يقول في جوابه فاني قريب اجيب وكذلك ان سألوه فقالوا هل يسمع ربنا دعانا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت او باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب اجيب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح ان يجيب بقوله قريب الى صلح هذا الجواب ايضا وان سألوه

اذا اذنبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان يجيب بقوله اني قريب اي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة فثبت ان الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات والله اعلم المسألة الثانية الآية تدل على انه سبحانه انما يعرف بافعاله لا بجهته ومكانه لان قوله اجيب دعوة الداع اذا دعاني يدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على انه لولا مدبر لهذا العالم لم يسمع دعاءه ولا يجيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بموجوداتها انما كان بايجاد الصانع وكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين موجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي صار لاجله ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان تاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فلذلك تاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول وكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية موصوفية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هي ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعاني ففيه مسائل المسألة الاولى ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الاصل والثاني على التخفيف المسألة الثانية قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر موضع الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واعلم انه اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من استنادها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب استنادها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت انه لا تغير في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه وتعالى علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب فان جبريل عليه السلام لما امر ابراهيم عليه السلام بالدعاء والسؤال قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ثم ان الخلق اتفقوا على ان ابراهيم عليه السلام بلغ بهذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضاء بقضاء الله والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة النفس وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها قال عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اعظم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية فالاصولية قوله ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة واما الفروعية فستة منها في البقرة على التوالي يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذي القرنين ويستنبئونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي سورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال لا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه واما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب واما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب فدل على تعظيم حال

الدعاء من وجوه الأول كأنه سبحانه يقول عبدي أنت إنما تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني أن قوله وإذا سألك عبادي عني يدل على أن العبد له وقوله فإني قريب يدل على أن الرب للعبد وثالثها لم يقل فالعبد مني قريب بل قال أنا قريب وفيه سر نفيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه وتعالى فهو القادر من أن يقرب بفضله ورحمته من العبد فالقرب من الحق إلى العبد لا من العبد إلى الحق فلهذا قال فإني قريب والرابع أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولاً بغير الله تعالى فإنه لا يكون داعياً له فإذا فني عن الكل وصار مستغرقاً في معرفة الأحد الحق امتنع من الاشتغال بغيره أن يبقى في هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية لا جرم حصل القرب فإنه ما دام يبقى العبد ملتفتاً إلى غرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء أعظم العبادات الحجة الثانية في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم الحجة الثالثة أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر بل بين في آية أخرى أنه تعالى إذا لم يسأل يغضب فقال فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه الصلاة والسلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء مخ العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم وعن النعمان بن بشير أنه عليه الصلاة والسلام قال الدعاء هو العبادة أي معظم العبادة أو أفضل العبادة كقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن والجواب عن الشبهة الأولى أنها مناقضة لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقاً بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله تعالى بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الإشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشيء فرغ منه أم أمر نستأنفه فقال بل هو أمر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل إذاً قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظروا إلى لطائف هذا الحديث فإنه عليه الصلاة والسلام علقهم بين الأمرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما يقدم من القضاء أو القدر ولم يترك أحد الأمرين للآخر وأخبر بأن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده وكونه إلا أنك يجب أن تعلم فرق ما بين الميسر والمسخر فإنه تحت القضاء والقدر وكذا القول في باب الرزق والكسب فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثالثة أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية وعن الرابعة أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء وعن الخامسة أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد ذلك يرضى بما قدره الله وقضاه فذلك من أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب والله الموفق للصواب

المسئلة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعي إذا دعان وكذلك قال أمن يجيب المضطر إذا دعاه ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه ورد في آية أخرى مقيدة وهي قوله تعالى بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى من وجوه أحدها أن الداعي لا بد أن يجد من دعائه عوضاً إما إسعافاً بطلبته التي لأجلها دعا في الحال وإما في المآل وإن وافق القضاء فإن لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينة في نفسه وانشراحاً في صدره وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد إلا لإحدى ثلاث ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم إما أن يعجل له في الدنيا وإما أن يؤخر له في الآخرة وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لأنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم ولم يقل أستجب لكم في الحال فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صادقاً وثالثها أن قوله تعالى ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفاً بربه وإلا لم يكن داعياً له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفاً بربه ومن صفات الرب سبحانه وتعالى أنه لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فإذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد أن يقول افعل هذا الفعل إن كان موافقاً لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت عليه الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطاً بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال والله أعلم والجواب الرابع أن لفظ الدعاء والإجابة يحتمل وجوهاً كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله تعالى يقول العبد يا الله لا إله إلا أنت وهذا إنما يسمى دعاء لأنك دعوت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله إجابة ليتجانس اللفظ ومثله كثير قال ابن الأنباري أجيب ههنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع

ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداعي أي أسمع تلك الدعوة فإذا حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الإشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لأن التائب يدعو الله عند التوبة وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضاً لا إشكال وثالثها أن يكون المراد من الدعاء العبادة فقال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء هو العبادة وإذا ثبت هذا فإجابة الله تعالى بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه لا إشكال ورابعها أن تفسير الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور إن كان متوجهاً على هذا التفسير لم يكن متوجهاً على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت أن الإشكال زائل والله أعلم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة قوله تعالى أجيب دعوة الداعي إذا دعان مخصوص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وذلك لأن وصفه للإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدين قلنا إنه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين فالفاسق واجب الإهانة فثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يكون ملوثاً بالفسق بلى الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة للدعوة والله أعلم أما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ففيه مسائل المسئلة الأولى وجه النظم أن يقال إنه تعالى قال أنا أجيب دعاءك مع أني غني عنك مطلقاً فكن أنت أيضاً مجيباً لدعائي مع أنك محتاج إلي من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائي حتى أجيب دعاءك لأنه لو قال ذلك لصار المذنب محروماً عن هذا الإكرام بل قال أنا أجيب دعاءك فكن أنت أيضاً مجيباً لدعائي وهذا تنبيه على أن إجابة الله تعالى عبده فضل أبداً وأنه غير معلل بطاعة العبد وأن إجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة المسئلة الثانية قال الواحدي أجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي شعر وداع دعا يا من يجيب إلى الندى ۝ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ۝ قال أهل المعاني الإجابة من العبد لله الطاعة وإجابة الله العبد إعطاؤه إياه مطلوبه لأن إجابة كل شيء وفق ما يليق به المسئلة الثالثة إجابة العبد لله تعالى إن كانت إجابة بالقلب واللسان فذلك هو الإيمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكراراً محضاً وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات وكان الإيمان مقدماً على الطاعات كان حق النظم أن يقال فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والإيمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقديم الطاعات والعبادات وأما قوله لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا وآمنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لأن الرشد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال الله تعالى فإن آنستم منهم رشداً وقال أولئك هم الراشدون فضلاً من الله ونعمة قوله تعالى

أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم فيه مسائل المسئلة الأولى ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الأخيرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية قال أبو مسلم الأصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه الحجة الأولى أن قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بهذا التشبيه أن يكون باقية أيضاً في صومنا وإذا ثبت أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتاً في شرعنا الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالاً لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانوا أنفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو أن ذلك كان محرماً عليهم وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الإقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة الحجة السادسة هي أن الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم رحمه الله عن هذه الدلائل فقال أما الحجة الأولى فضعيفة لأنا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق مشابهتهما في أصل الوجوب وأما الحجة الثانية فضعيفة لأنا لا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله أحل لكم معناه أن الذي كان محرماً على غيركم فقد حل لكم وأما الحجة الثالثة فضعيفة أيضاً وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ثم إن الله تعالى أوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم فإن مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن يكون ثابتاً في هذا

الشرع وهذا وان لم يكن حجة قوية الا انها لا اقل من ان يكون شبهة مورثة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فالزموا تشددوا فامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد الله تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف عنهم بالرخصة بالرخصة فيه اشتدوا وامسكوا عن هذه ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب والمراد من الآية علم الله انه لو لم يبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهوتها وتمنعونها لذتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان اما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا لقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك ازال الشبهة فيه فلاجرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا يتعلق له بباب العمل فلا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا في الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة والله اعلم **المسألة الثانية** القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت ذكروا في سبب نزول هذه الآية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد جهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن ابي انس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعدما صليت العشاء فاتيت امرأتي فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقرأ عبد الله الرفوث **المسألة الرابعة** قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلت اسلموا انا اخوكم فقد برئت من الاحن الصدور وانا اقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة من غير التفات الى وحدتها وكثرتها فلاجرم الحكم على جميع افراد هذه الحقيقة **المسألة الخامسة** قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج عن اللغة رفث الكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال الله تعالى فلا رفث ولا فسوق وابن عباس انه انشد وهو محرم وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل له رفثت فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى عن الجماع ههنا بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها او لامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم **المسألة السادسة** قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض **المسألة السابعة** قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعضه لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فذلك يكون كالتأكيد لهذا النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يدخل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ فيكون الناسخ هو قوله فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل له كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي بكل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد يستتر بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت اذا لم يكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على ستر هن في المحظور **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من المصادر فاعل وتأويله هن ملابسات **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** بعد

خان يخون خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله تعالى فاما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المذنب خائن لانه لم يف بما يليق بذنبه وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فهذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة **المسألة الثانية** ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وبما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر قوله فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تستترون بالمعصية والجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله تعالى ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على انه وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم لكنا قد علمنا ان المراد به العادة وبالاخبار واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله تعالى ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله تعالى علم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى الثاني علم الله بانه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة وصار سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمباشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم واما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد ان يكون تقديره عفا عن ذنبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار اما قوله فالآن باشروهن ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا امر وارد عقيب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة **المسألة الثانية** المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي انه عليه الصلاة والسلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة والثاني وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما لخصه القاضي رحمه الله اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** في الآية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه الصلاة والسلام تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهي عن العزل فقد رويت الاخبار في كراهة ذلك وقال الشافعي رضي الله عنه لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى وابتغوا المحل الذي كتبه الله تعالى لكم وحلله دون ما لم يكتب من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله تعالى لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات لسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن الله لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله فالآن باشروهن

اذن في المباشرة وقوله تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي
كتب الله لكم في قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثانيها قال معاذ بن جبل وابن عباس في ذلك هو الذي كتب الله
لكم رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا
الوجه وعندي انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه ان يتفرغ
للطاعة والعبودية والخضوع اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية تقدير الاية
فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص
في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير معقولة غير مستبعدة
المسئلة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله
فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم لقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ ورابعها
هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال المسئلة الثالثة قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الاعمش واتبعوا اما قوله تعالى
وكلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص
يزول به التحريم فلو اقتصر الله تعالى على قوله فالان باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا
ليتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل المسئلة الاولى
روي انه لما نزلت هذه الاية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر
اليهما فلا يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا ان ذلك مما يستدل
به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد اخر الليل وفيه اشكال وهو ان
بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه مستطيل يشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستطير في الافق
وكان يلزم بمقتضى الاية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في اخر هذه
الاية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في
الصبح الاول فلما دلت الاية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل
الصبح الصادق فان قيل فكيف شبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل فجوابه ان
القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه
وبين الصبح الكاذب ان الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال والله اعلم واما ما حكي عن
عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله من الفجر المسئلة الثانية لا شك ان كلمة حتى لانتهاء
الغاية فدلت الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الفجر وزعم ابو مسلم الاصفهاني انه لا شيء من المفطرات
الا هذه الثلاثة فاما الامور التي يذكرها الفقهاء من تكلف القيء ومن الحقنة ومن السعوط فليس شيء منها بمفطر قال
لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الاية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فيبقى ما سواها
على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى انما خص هذه الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها اما
القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها المسئلة الثالثة مذهب ابي هريرة رضي الله عنه والحسن بن صالح
الكرخي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى
انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح المسئلة الرابعة زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع
الصبح وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على اخره فكما ان اخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الاية
المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل
مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط
الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل فلما تم لنا ان حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناه عبارة عن غيبة
الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فوجب ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل
طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع
الصبح فقاس عليه اخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا عند غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار
الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام والله اعلم المسئلة
الخامسة الفجر مصدر كقولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في

الليل هو انشقاقها عن ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض
الذي هو الفجر المسئلة السادسة انه تعالى لما احل الجماع والاكل الى غاية تبين الصبح وجب علينا ان نعرف ان تبين الصبح ما هو فنقول
الطريق الى معرفة طلوع الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح ويتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح
عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع او يحصل ظن انه ما طلع او ما حصل ظن احد الطرفين ولكنه ما حصل التوقف فان
حصل ظن انه بعد ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن كان خطأ وان الصبح كان قد
طلع عند ذلك الاكل فهذا اختلفوا وكذا اذا ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غائبة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين
قياسا على ما اذا اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح
الى الغروب ولم يأت به اما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء
عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اني اكلت وشربت وانا صائم فقال عليه
الصلاة والسلام اطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك والقول الثالث انه اذا اخطأ في طلوع الصبح لا يجب عليه القضاء واذا
اخطأ في غروب الشمس يجب والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب
على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فههنا يكره الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل
والله اعلم اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل المسئلة الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهر الاية ان الصوم
ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا
للانتهاء كما في قوله الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل
خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز
فيه تقول اكلت السمكة الى رأسها جاز ان يكون الرأس داخلا في الاكل وخارجا عنه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل
خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخل المرافق في الغسل اخذا بالوثوق الامرين ثم سواء قلنا انه محتمل او
قلنا غير محتمل ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر
النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في ذلك الوقت فاما انه يجب على المكلف
ان يتناول عند هذا الوقت شيئا والدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل ان كيف تنهانا عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني اظل
عند ربي فيطعمني ويسقيني وقيل فيه معان احدها انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني انه عليه الصلاة والسلام قال اني
على ثقة من ربي لو احتجت الى الطعام لاطعمني الله من طعام الجنة والثالث اني اعطيت قوة من طعم واشرب لانه لو كان طعاما
حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا
جعلها ثلاثا وظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه ان هذا النهي نهي تحريم وقيل المنهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك المباح
وعلى هذا التأويل يصح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فبعد ذلك كان بالخيار في الاستقصاء
الا انه يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف وفي سائر العبادات فيلزمه حينئذ ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به الخوف المسئلة
الثانية اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس من قاس اخر النهار على اوله فحصول الليل زوال اثار الشمس كما حصل النهار عند ظهور
اثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك
وعليه عمل الفقهاء والله اعلم المسئلة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا
الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك
حرج ومشقة وضرر وهو منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فبقي في غيره
على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاقل ملحق بالاغلب فلا جرم ابطلنا
الصوم بنية قبل الزوال وصححناه بنية بعد الزوال والله اعلم المسئلة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان الصوم
النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا انما ورد هذا
بعد بيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض والله اعلم الحكم السابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف
قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان
يجوز ان يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين الله تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا
فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي الاعتكاف
في اللغة عبارة عن اللبث على الشيء برا كان او اثما قال الله تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي في بيت الله

تعداه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو مثل قوله تعالى وبشر الصابرين الى قوله وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد **المسئلة الثانية** لو لمس الرجل المرأة لغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله تعالى عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه قال الشافعي رضي الله عنه قولان والاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف ما لم ينزل احتج من قال بالافساد بان الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع كان ذلك ادنى فيما دون الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انه لا يبطل الاعتكاف انا اجمعنا ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف ليس على درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس **المسئلة الثالثة** اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يتميز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت بجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام والصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي بهذه الآية لان قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد **المسئلة الرابعة** يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ فيما اذا ترك النية فبقي فيما عداه على الاصل واحتج المزني رحمه الله بقول الشافعي رضي الله عنه بامور ثلاثة الاول لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح الاعتكاف في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب لسبب شهود الشهر لا بسبب الاعتكاف واما صوم آخر سوى رمضان وذلك ممتنع عقلا وحسا فلما اجمعوا على انه يصح في رمضان علمنا ان الصوم لا يوجب الاعتكاف والثاني لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا للصوم لخروج الصائم بالليل من الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز منفردا ابدا بدون الصوم والثالث ما روي ان عمر قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة فقال عليه السلام اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل **المسئلة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا يخرج من نذره باعتكاف ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل وكثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه واحب ان يعتكف يوما وانما قال للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجوز الاعتكاف اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس حجة الشافعي رضي الله عنه انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير والمرجوع فيه الى اقل ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة والله اعلم اما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف خاصة لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم من اول آية الصيام الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على سبيل التفصيل **المسئلة الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها ان يدخل فيها وحدود الله ما منع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمتنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته اي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة اما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان الاول ان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها والثاني انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما والجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من

تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه واحد الثاني ما ذكره ابو مسلم لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتها في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الاكل والشرب والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم اما قوله كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه احدها المراد انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين الله آياته وسائر ادلته على دينه وشرعه وثانيها قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكأنه قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما لزم وثالثها يحتمل ان يكون المراد انه سبحانه وتعالى لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم حال رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان اما قوله لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة والله اعلم الحكم الثامن من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال قوله تعالى **ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل** اعلم انه نظير قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا مما لفظهما لان اكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد في كتاب الاحياء المال انما يحرم اما لمعنى في عينه او لخلل في جهة اكتسابه القسم الاول الحرام لصفة في عينه فاعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوانات اما المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة والعقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل فانما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزائها بل يحرم منها الدم والفرث وكلها مذكورة في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان يكون ماخوذا من غير مالك كاخذ المعادن واما ان يكون ماخوذا من مالك والذي من مالك فاما ان يؤخذ قهرا واما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكاة الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم فالماخوذ تراضيا اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين الثاني الماخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منها الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم ياخذوه من كافر له حرمة وامان وعهد الثالث ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق الرابع ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب المفسدات الخامس ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره السادس ما يحصل بغير اختيار كالميراث وهو حلال اذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها وكل ما كان كذلك كان حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته لاحد الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والى الزنا واللواط والى القمار والى السرف المحرم فكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله سبحانه لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه بالغ في هذا النهي في مواضع النهي من كتابه فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار جعل آكل الربا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره معرضا للنار **المسئلة الثانية** قوله لا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع

الفارق فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل المسألة الثالثة الباطل في اللغة الذاهب الزائل يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل واباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو اما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل المسألة الاولى الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياه في البئر للاستقاء يقول ادليت دلوي ادليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها ادلوها قال الله تعالى فادلى دلوه ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده ادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة ورحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اي لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان احدهما ان الرشوة رشاء الحاجة كما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة والثاني ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة وثانيها ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه وثالثها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه وخامسها هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا حمل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل اما قوله وانتم تعلمون المعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق وروي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى للعالم فقال يا رسول الله والله ان حقي لحق فقال ان شئت عاودته فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده ثالثا ثم قال صلى الله عليه وسلم من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه فقال صلى الله عليه وسلم من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار الحكم التاسع قوله تعالى ويسألونك عن الاهلة وفي الاية مسائل المسألة الاولى نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤالا من امة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا وقول ثمانية منها في سورة البقرة اولها واذا سألك عبادي عني فاني قريب وثانيها هذه الاية ثم الستة الباقية بعد فالمجموع ثمانية في هذه السورة والتاسع في سورة المائدة يسألونك ماذا احل لهم والعاشر يسألونك عن الانفال الحادي عشر في بني اسرائيل يسألونك عن الروح الثاني عشر في الكهف ويسألونك عن ذي القرنين الثالث عشر في طه ويسألونك عن الجبال الرابع عشر في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسولة ترتيب عجيب اثنان منها الاول في شرح المبدأ فالاول قوله تعالى واذا سألك عبادي عني وهذا سؤال عن الذات والثاني ويسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد احدهما ويسألونك عن الجبال والثاني يسألونك عن الساعة ونظيره هذا انه ورد في القرآن سورتان اولهما يا ايها الناس احداهما في النصف الاول وهي السورة الرابعة من سور النصف الاول فان اولها الفاتحة والبقرة وآل عمران والرابعة النساء وثانيهما من النصف الثاني من القرآن وهي ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني اوله مريم وطه والانبياء والرابعة الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول مشتمل على شرح المبدأ قال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده المسألة الثانية روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم كل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزداد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حال واحدة كالشمس فنزلت هذه الاية وروي ان اليهود سألت عن الاهلة واعلم ان قوله تعالى ويسألونك عن الاهلة فليس فيه بيان انهم عن اي شيء سألوا الا ان الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى المسألة الثالثة الاهلة جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال لليلتين من الشهر الاول وليلتين من آخر الشهر هلالا ويسمى فيما بين ذلك قمرا قال الزجاج فعال يجمع في القلة على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي الكثرة على فعل نحو مثل وحمر الا انهم كرهوا تضعيف فعل نحو هلل وحلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد واما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسائل المسألة الاولى المواقيت جمع ميقات والميقات الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقيل الميقات

منتهى الوقت قال تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا ينصرف مواقيت لانها غاية الجموع فكان الجمع تكرر فان قيل فلم صرفت قوارير قلنا لانها فاصلة وقعت في رأس الاية فنون ليجري على طريقة الايات كما نونوا القوافي في مثل قوله اقلي اللوم عاذل والعتابا المسألة الثانية اعلم انه تعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف حركة الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وضعه مع الشمس واشهر اوضاعه مع الشمس هو الهلال العربي معاينة القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى الشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق ونقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها في الزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم ان المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ اليوم بليلته واما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادئ الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليها من الغداة والحجة من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يستحق النهار من اول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاركان وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع في زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين جزءا من يوم وليلة فهذا هو المختص بتعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فيحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال احتد الهواء في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤوس وتوارد الاسخان الى ان تصل الى اول السرطان وتشتد الحرارة ما دامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤوس وتوارد الاسخان ثم تنكر الى ان تصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤوس ولتوارد البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال وما دامت في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان ينتهي الى الحمل حينئذ يطيب الهواء ويعتدل فعادت الشمس الى المبدأ حركتها وانتهى زمان السنة بنهايته وحصلت الفصول الاربعة الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا ان نوره مستفاد من الشمس وابدا لا يكون واحد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء اقل وكلما بعد كان المرئي من نصفه المضيء اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل حتى يعود كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبائع واما الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم بهذه المقدمة فاذا حصول العلو في جرم الشمس والقمر امر خارج ان يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكلما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك الفاعل يكون مقتدرا على ايجاده واعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربه وبعده الى نور الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس مما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي هاهنا ان يقال ان الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول للعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان احدهما ان يقال ان افعاله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه احدها ان من فعل فعلا لغرض كان وجود ذلك اولى له من عدمه وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى لم يكن له غرضا وثانيها انه لو كان فعله لم يكن الا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه لغرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة بل لا يسأل عما يفعل الجواب الثاني انهم سلموا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله تعالى ذكر وجه الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وثانيها الحج قال تعالى الحج اشهر

معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال تعالى فيهن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ورابعها النذور التي يتعلق بالأوقات ويقضاء الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة وأما ما يتصل منها بنا فهو كالمداينات والإجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع ثم إنه تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا كل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاته إلا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر لينظر العاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإبقاء الله تعالى وتغير القمر ليس إلا بتغيير الله تعالى فيصير الكل بهذا الطريق شاهدة على افتقارها إلى المدبر حكيم قادر قاهر كما قال وإن من شيء إلا يسبح بحمده إذا عرفت هذه الجملة فنقول لما ظهر أن اختلاف أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الأوقات من الجهات التي ذكرناها بينه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع فإن تعليق هذه الأمور كلها تؤدي إلى الإطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتا وكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه إضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم أي لأولادكم واعلم أنا بينا أن الأهلة مواقيت لكثير من العبادات وإفراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف إلا بالأهلة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لأن وقت الصوم لا يعرف إلا بالأهلة قال تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وقال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه ما قاله القفال رحمه الله وهو أنه أفرده الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى شهر آخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها أحدها قال الحسن والأصم كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لأنهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى ولم يخش شيئا غيره ولا يتشاءم بما يتطير به بل توكل على الله وأبقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا الآية ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتمام التحقيق في الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح ولا أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو أنه واجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الأخبار بالنهي عن التطير قال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك وكما قيل إنه كان صلى الله عليه وسلم يكره التطير ويحب الفأل وقد عاب الله قوما تطيروا بموسى ومن معه فقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله السبب الثاني في نزول هذه الآية روي أن في أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدن نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما يصعد منه إلى سطح داره ثم ينحدر وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى الوجه الثالث أن أهل الجاهلية كانوا يفعلون ذلك إلا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون من وبر ولا يأكلون السمن والأقط ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلا آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان فاتبعه الرجل الذي كان محرما فقال صلى الله عليه وسلم تنح عني فقال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال إني رضيت بسبيلك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فنزلت وأعلمهم بترك سنة الجاهلية قال وأتوا البيوت من أبوابها هذا ما قيل في نزولها **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه أحدها قول أكثر المفسرين حملوا الآية على هذه الأحوال التي رويناها في سبب النزول إلا أن على التقدير يصعب الكلام في نظم الآية فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فأي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها أن الله تعالى بين الحكمة في اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله فيه وثانيها أنه تعالى إنما وصل قوله ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الأهلة لأنه اتفق وقوع القضيتين في وقت واحد فنزلت فيهما معا في وقت واحد فوصل أحد الأمرين بالآخر وثالثها كأنهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا عنه إلى ما البحث عنه أهم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك القول الثاني في تفسير الآية أن قوله ليس البر إلى آخره مثل ضربه الله لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق إذا عرفت هذا فنقول إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها وتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول وتقطعون أن فيه حكمة بالغة لا تعلمونها فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول إلى الطريق المستقيم وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق الصحيح وهذا طريق مشهور في الكناية وقولوا نذهب إلى الشيء من غير بابه قوله تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا في الكنايات

ذكر

ذكر الله تعالى هنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير الآية قائمة بالوجه الأول لئلا يتطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزه القول الثاني ما ذكره أبو مسلم أن المراد ما كانوا يعملونه من النسيء فإنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه تعالى له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيانهم البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره **المسألة الثالثة** قوله ولكن البر من اتقى وهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره **المسألة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي وعاصم ونافع البيوت بكسر الباء والباقون بالضم ونظيرها البيوت والعيون والجيوب والقراء فيها مذاهب يطول تفصيلها أما قوله تعالى واتقوا الله فقد بينا فيه دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة هذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم لأنه لا تخصيص في الآية الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال قوله تعالى **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم** الآية وفيها مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة في طريق معرفة الله تعالى فقال ليس البر ولكن البر من اتقى وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات والاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف إلا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله قال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثانية** في سبب نزول هذه الآية قولان الأول قال الربيع وابن زيد هذه أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عمن تركه فبقي على هذه الحال حتى نزل اقتلوا المشركين والقول الثاني أنه صلى الله عليه وسلم خرج وأصحابه لإرادة الحج فنزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهرا لا يقدر على ذلك فصالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي بذلك وصالحهم عليه وعاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالعهد ويصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية القتال والمقاتلة إن احتاجوا إليها فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثالثة** وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعة الله وطلب رضوانه سئل صلى الله عليه وسلم عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا لا يقاتل رياء وسمعة **المسألة الرابعة** اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه أحدها وهو قول ابن عباس المراد منه قبل الذين يقاتلونكم على وجه الدفع عن الحج أو على وجه مقاتلته ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزولها وثانيها قاتلوا كل من له أهلية القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية لذلك واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر لأن ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه فإنه لا يوصف بكونه مقاتلا إلا على سبيل المجاز **المسألة الخامسة** من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين بدليل أنه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا فكان معناه ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فبيان أن هذه الآية مانعة عن قتال غير المقاتلين ثم إنه تعالى قال بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الإذن في قتال من لم يقاتل فدل على أن هذه الآية منسوخة وللقائلين أن يقولوا إن هذه الآية دالة على الأمر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم صار منسوخا أما قوله إنها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخرى سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدءوا في الحرم بالقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد أو بالمثلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فإن قيل هب أنه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الأمر أذن لهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لأن في أول الأمر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الإسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من إسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الإطلاق **المسألة السادسة** احتجت المعتزلة بقوله تعالى إن الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بإرادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله تعالى أعلم قوله تعالى **فاقتلوهم حيث ثقفتموهم** فيه مسائل **المسألة الأولى** الثقف وجود على وجه الأخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الأخذ لأقرانه قال فإما تثقفوني فاقتلوني فمن أثقف فليس إلى خلود ثم نقول قوله اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد إلى الذين أمر بقتالهم في الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة فأمر الله بقتلهم حيث كانوا في الحل وفي الحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول أنه تعالى أمر في الآية الأولى بالجهاد بشرط إقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام **المسألة الثانية** نقل عن مقاتل أنه قال إن الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا

في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بهذه الآية ثم هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا ضعيف اما قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله واما قولهم ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا باب التخصيص لا باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية يكون كل واحد منها ناسخا للآخر والله اعلم اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج البحث الثاني ان صيغة حيث تحتمل وجهين احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة والثاني اخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر المؤمنين ان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم من المدينة فقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله و انما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك وكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول هذه الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام والمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقيل لبعض الحكماء ما اشد من الموت قال الذي يتمنى فيه الموت فكان المراد ان الفتنة التي كنتم مواظبين عليها اشد من هذا القتل الذي اوجبته عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز في ذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال الله تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم هذا اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية و الطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا والمعنى اخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تكاسلوا في طاعة ربكم اما قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسألة الثانية** قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم كله بغير الالف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتب ذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صالح وما اشبهه من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان مشهورتان اذا لم يتنافيا في العمل ما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافيا في العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه روى الاعمش قال لحمزة ارأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم واحد قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف اما قوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فهو ظاهر اما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب فيهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك القتال لا يزال وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال الله تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان النوع هذا الشرط في قتالهم في هذه الآية قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال

وثانيها قال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا عن ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الغفران والثواب فليس الا ما ذكرناه **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فان الكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله اعلم قوله تعالى **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** فيه مسائل **المسألة الاولى** قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بنفي حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح ان العام سواء كان مقدما على المخصص او كان متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به **المسألة الثانية** في المراد بالفتنة ههنا وجوه احدها انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام بمكة حتى ذهب بعضهم الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة ههنا الحرب قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع المضار فان قيل كيف قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان لا يكون خبر الله تعالى حقا قلنا الجواب من وجهين الاول ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من يقتل منهم زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على كفره فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك والجواب الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب في المقاتل للكفر ان يكون مراده هذا وكذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين لله واسطة والمراد منه ان يكون الله تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع فصار كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون في ذلك بيان انه تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود اما قوله فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم او قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوانا مع انه في نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم والثاني انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم ظالمين فيسلط عليكم من يعتدي عليكم قوله تعالى **الشهر الحرام** اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك الانكار فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها ما روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو ذي القعدة سنة سبع فدخل مكة واعتمر وانزل الله تعالى هذه الآية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذلك الشهر وثانيها ما روي عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن مقاتلتهم في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم في الاشهر الحرم فذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه فقال الله تعالى قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام اي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوا منه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين هو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في ان يمنع القتال عن شركم وفسادكم اما قوله والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه اما على الوجه الاول فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمات في سنة ست وقد

وقتلكم حتى قصدتموها على زعمكم في سنة سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم ثم ايضا قال
الزجاج اعلم الله بهذه الآية ان ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل هذه
الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واما على القول الثالث فقوله والحرمات يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم
حرمة الشهر عن الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال والله اعلم اما قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه فالمراد منه الامر
بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى
التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان
اذ لو كان جسما لكان في مكان معين واحد فكان اما ان لا يكون مع احد منهم وان كان مع احدهم لم يكن مع الآخر ويكون مع كل
واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه وتعالى الله عنه علوا كبيرا قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله اعلم ان تعلق هذه الآية بما
قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات وادوات يحتاج فيها وربما
كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى الاغنياء بان ينفقوا على
الفقراء الذين يقدرون على القتال والثاني روي انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل
من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان
لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة ولو بمشقص يحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى
الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع ماله انه منفق فاذا قيد الانفاق
بذكر سبيل الله فالمراد به في سبيل الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو
داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس وتجهيزا للغير او كان انفاقا في صلة
الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكوات والكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الآية وقد تقدم
ذكر الجهاد لكنه لم يقل وانفقوا في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل لوجهين الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب
هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله تعالى اهتز ونشط فيسهل عليه
انفاق المال الثاني ان هذه الآيات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك
العمرة لا بد من ان تفضي الى القتال ان منعهم المشركون وكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك
لا جرم قال الله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد وانفقوا في العمرة اما قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ففيه مسائل

المسألة الاولى

قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا
وتهلكة قال الجاوري لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي قد حكى سيبويه التضرة والتسرة
وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر حكى سيبويه التنضبة والتتفلة ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال
اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت الكسرة بالضمة كما جاء الجوار واقول اني لاتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء
النحويين في مثال هذه المواضع انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ
في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واشتقاقها

المسألة الثانية

اتفقوا على ان الباء في قوله بايديكم يقتضي اما زيادة او نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا
ايديكم الى التهلكة وهو كقوله جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان والمراد
بالايدي الانفس كقوله بما قدمت يداك او بما كسبت ايديكم فالتقدير لا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا
حذف المضاف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة

المسألة الثالثة

قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
اختلف المفسرون فيه منهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه وجوها الاول
ان لا ينفقوا في مهمات الجهاد اموالهم فيستولي العدو عليهم ويهلكهم فكأنه قيل ان كنتم من رجال الدين فانفقوا مالكم في
سبيل الله وفي طلب مرضاته وان كنتم من رجال الدنيا فانفقوا مالكم في دفع الهلاك والضرر عن انفسكم والوجه الثاني انه تعالى لما
امر بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى المأكول والمشروب
والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل
يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها احدها ان تخلوا
بالجهاد فتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة وثانيها
المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ان لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم

فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الغالب انه مقتول فليس له
ان يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الآية هو الرجل يقتل بين الصفين ومن الناس
من طعن في هذا التأويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو
فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الآية انما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فنصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل
والمال وترك الجهاد الثاني روى الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارأيت يا رسول
يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى
درعا كانت عليه حين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث روي ان
رجلا من الانصار تخلف عن اصحابه ببني معاوية فرأى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه سأتقدم الى العدو فيقتلوني
ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا الرابع ان قوما حاصروا حصنا
فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب ذلك فقال كذبوا اليس الله تعالى يقول ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله ولمن نصر ذلك التأويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع
نكاية فيهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع الوجه الثالث في تأويل الآية ان يكون
هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا
اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى
التهلكة الوجه الرابع في التأويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا فنهلك ولا يبقى معنا
شيء فنهوا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا والقاه في
الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهو الرجل الذي يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمله
فذاك هو القاء النفس في التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط من رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار
على الذنب الوجه السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان يفعلوا
بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة او بذكر الرياء والسمعة ونظيره قوله ولا تبطلوا اعمالكم اما قوله واحسنوا ففيه
مسائل

المسألة الاولى

اختلفوا في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من الفعل الحسن وانما كثر استعماله
فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا كانا حسنين كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق
من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا وتعلق هذا القائل في اثبات مذهبه بالعرف الثالث
ان المحسن هو الذي يكون فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما حصل من مجموع الامرين

المسألة الثانية

قوله واحسنوا فيه وجوه
احدها قال الاصم واحسنوا في فرائض الله وثانيها واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤونته ونفقته والمقصود ان يكون ذلك الانفاق
مقرونا باطلاقة الوجه والطلاقة في الكلام الثالث احسنوا في الانفاق فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما
قبله ويكون حمل الآية على جميع الوجوه واما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر قد تقدم تفسيره مرارا قوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله في الآية مسائل

المسألة الاولى

الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى
وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال
مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك
شيئا منها يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها فالاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف
بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الرأس وتقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض
فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفات الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة
بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما سائر اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي
وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي والله اعلم

المسألة الثانية

قوله تعالى واتموا الحج امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة
على نعت التمام والكمال والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون
الدخول في الشيء واجبا الا بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة
عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال ان الاتمام قد يراد به فعل
الشيء تاما كاملا فان ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى

واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي ففعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل
وحمل اللفظ على هذا اولى من قول من يقول المراد فاشرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير
الذي ذكرنا لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما
في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه
الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل
الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه هي اول اية نزلت في
الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرا بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كانت قراءة شاذة
جارية مجرى الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب
اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان التاويل الذي نصرناه فيه اولى الخامس القول بايجاب الحج والعمرة
معا اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه والسادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام
جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة السابع روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله
ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية وكان كقوله واقيموا الصلاة واتوا الزكوة فهذا تمام تقرير هذه
الحجة وان قرا علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا
هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا في العربية
لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة
الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة
عبادة الله وجب ان يكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
والله اعلم الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك
الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان يكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج وكقوله ولله على الناس حج البيت الحجة
الثالثة اخبار منها ما اورده الحوفي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل سال الرسول صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمن بن سالم عن
عمرو بن اوس عن ابي رزين انه سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام لا يستطيع الحج والعمرة فقال
عليه الصلاة والسلام حج عن ابيك واعتمر امرهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال ان
الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها ما روت عايشة بنت طلحة عن عايشة ام المؤمنين قالت يا رسول الله هل على النساء
جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي
صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة
وجوه الحجة الاولى قصة الاعرابي الذي سال الرسول صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج فقال
الاعرابي هل علي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه الصلاة والسلام افلح
الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم
شهر رمضان وحج البيت وقال عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم وهذه اخبار
مشهورة كالمتواتر فلا يجوز الزيادة عليها ولا ازديادها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة او
هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع
والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد فلا تعارض القران وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول
عليه السلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الاية انما نزلت في السنة السابعة
من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر
فلا يكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقالوا راويه الحجاج بن ارطاة ضعيف والله اعلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان
الحج ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك
السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ياتي باعمالها ثم يحج في
هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف
الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وهو قول المزني

وابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله عنه في ان الافراد افضل وجوه
الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج
والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه لا يحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وعمرة وذلك
مانع من صحة العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان
عند الخصم وايضا انه تعالى اوجب على الحلق عن الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الخصم الثالث ان هذه الاية تدل على وجوب الاتمام
والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل انه من اوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه
ولولا ان السفر مقصود والا لكان يحج من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر
مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لانه بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد والثاني ان الحج لا معنى له الا
زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر لله والله تعالى مزور ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم
اعظم وعند القران ينقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تتكرر عند الافراد وتصير واحدة
عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى الاتمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان
ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فيكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله
عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل انما قلنا انه كان مفردا
لما علم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وروى
جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول
لبيك بعمرة وحجة معا ثم ان الشافعي رضي الله عنه رجح رواية عايشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها بحال الرواة اما عايشة
رضي الله عنها فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر
فانه كان اقدم صحبة للرسول عليه الصلاة والسلام من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع تفقهه
اقرب الى رسول الله من غيره لان اخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان عدم القران متاكد بالاستصحاب والثالث
ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي صلى الله عليه وسلم اولى واذا ثبت ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا
عني مناسككم اي تعلموا مني الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران تقليلها وكان الاول اولى لان المقصود من
خلق الجن والانس هو العبادة فكلما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل وحجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل
التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول وكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان
الاولى حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة
الثالثة ان في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله تعالى وسارعوا والجواب
عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلاثة اوجه دلالة تجب اللفظ على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر
فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني ان كل ما يفعله القارن فيفعله المفرد ايضا الا ان القران كانه حيلة
في اسقاط الطاعة فمنتهى الافراد فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول الحجة
المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة
المقرونة والله اعلم **المسئلة الرابعة** في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها روي عن علي وابن مسعود رضي الله
عنهما ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم رحمه الله المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا
التاويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في
هذه الاية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التاويل فائدة فقهية وهي ان من يتطوع بالحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام
وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم بين للعباد ان يعملوا الاداب المعتبرة فيهما وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي في
كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدا بالتوبة
ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودايع ويستصحب من المال
الحلال الطيب ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه من التوسع والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه و
يشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها وليظهر للمكاري كل ما يحمل ليحصل رضاه فيه الثاني في الرفيق ينبغي ان يلتمس رفيقا
صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان

والرفقاء المقيمون فيودعهم وليلتمس دعاءهم فان الله تعالى جاعل له في دعائهم خيراً والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك
وخواتيم عملك الثالثة في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية
سورة الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الرابعة اذا حصل في باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة
الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كان اولى الخامسة في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون
السادسة في النزول والسنة ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً السابعة ان يتصدق
غدوة وعشية في ليل او نهار وليقرأ آية الكرسي وشهد الله انه لا اله الا هو والاخلاص والمعوذتين ثم يقول تحصنت بالله العظيم و
استعنت بالحي الذي لا يموت الثامنة مهما علا نشزاً من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثاً التاسعة ان لا يكون هذا السفر مشوباً بشيء
من الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقامات
يجمع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى
فقوله سبحانه واتموا الحج كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذه الوجوه كان تابعاً ملة ابراهيم عليه السلام حيث قال
تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افراد كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من
قال الافراد افضل وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل مروي عن علي رضي الله عنه وقد روي مرفوعاً عن ابي هريرة وكان عمر يترك القران
والمتعة ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة ان يعتمر في غير شهر الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر رضي الله عنه انه
قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم **المسئلة الخامسة** قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن و
هي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم والله
اعلم **قوله تعالى** فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه
عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام : والحصير معروف سمي به لانضمام
بعض اجزائه الى بعض شبيهاً باحتباس الشيء الذي مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو فاذا
حصره اي منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيد وابن السكيت و
الزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام
احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان ذلك بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء
والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا
حصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا القول تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم
اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي لا يثبت
وحجة الشافعي وابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل
بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب يكون هذه الاية نصاً صريحاً في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق
الحبس سواء كان حاصلا بسبب العدو او بسبب المرض وهذا على القول الثاني فحجة ابي حنيفة تكون ظاهرة ايضاً لان الله تعالى علق الحكم بمسمى
فوجب ان يكون الحكم ثابتاً عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل
بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو والجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا
تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فهو انا ندعي ان المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو
فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على هؤلاء
الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن وانا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل الحجة الاولى ان الاحصار افعال من
الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا ويجيء بمعنى صار نحو اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اي
صار ذا ابل جرباء ويجيء بمعنى وجد بصفة كما نحو احمد الرجل اي وجد محموداً والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة
او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض
فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة
عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع عن فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادراً على ذلك الفعل متمكناً منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة
عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم
عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعاً بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه
تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت بما ذكرنا ان لفظ الاحصار حقيقة في العدو ولا يكون

ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع وممنوع ووصف المرض
بكونه حابساً ومانعاً لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلاً وحابساً ومانعاً
اما وصف العدو بانه حابس مانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر يجب
ان يكون خاليا عن الاشتغال فيه بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد الاية فمن كان مريضاً او به اذى من رأسه فعطف
عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض وكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انما خص هذا المريض بالذكر لانه
له حكم خاص وهو حلق الرأس فصار تقدير الاية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا بهذا الغرض
الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو
الكلام عن هذا الاستدراك فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال الله تعالى في آخر الاية فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل
في الخوف من العدو لا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل في المرض فانه يقال امن المريض
من الهلاك وايضا خصوص آخر الاية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص
آخر الاية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن عماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن عن شيء تقدم
ذكره وهو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار فلما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب ان يكون
المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الاية هو منع العدو فقط واما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل
بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس
وان اختلفوا في ان الاية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان
الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الاية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الاية عبارة عن منع العدو
واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند
انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره بالقياس كان ذلك نسخا للنص
بالقياس وهو غير جائز والوجه الثاني ان الاحرام شرع لازما لا يحتمل النسخ قصداً الا ترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه
وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج من احرامه والمريض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله رجوعا امنا من مرضه اما المحصر بالعدو
فانه خائف من القتل ان قام فاذا رجع فقد تخلص من القتل فهذا ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير والله اعلم **اما قوله تعالى** من الهدي
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القفال رحمه الله في الاية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر اي فافطر فعدة فيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام بل لا بد فيه من الاضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محله رفع والتقدير
فوجب عليكم ما استيسر والثاني قال الفراء لو نصب على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع **المسئلة الثانية**
استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب **المسئلة الثالثة** الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة و
ثمر قال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقلون فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي وقال الشاعر **شعر**

حلفت برب مكة والمصلى ○ واعناق الهدي مقلدات

ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره متقربا اليه ثم عن علي وابن عباس والحسن وقتادة رضي الله عنهم
الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس **المسئلة الرابعة** المحصر اذا كان عادما للهدي هل له بدل
ينتقل اليه للشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على
التعيين وما اثبت له بدلا والثاني له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال ام يقيم على احرامه فيه قولان احدهما
انه يقيم على احرامه حتى يجد وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الاية والثاني له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني
ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم ويشترى بالدراهم الطعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدي **المسئلة
الخامسة** المحصر اذا اراد التحلل فذبح الهدي وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح **المسئلة السادسة** اختلفوا
في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار حكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيها لانها غير مؤقتة وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور
عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما **اما قوله تعالى** ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية
حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر ثم فاحلقوا **المسئلة
الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف
البحث عن تفسير هذه الاية قال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الاية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل وابو حنيفة رضي الله عنه اسم للمكان حجة
الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى انه عليه الصلاة والسلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه
انما احصر في طرف الحديبية الذي الى اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية هي على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة

اجاب القفال في تفسيره عن هذا السؤال والدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام و
الهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين الله تعالى ان الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدي محله الذي كان يريده فدل هذا على انهم نحروا
ذلك الهدي في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مامور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقام
الاول ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله تعالى بعد ذلك فما استيسر من الهدي معناه فما
استيسر من الهدي يجب واجب ومعناه فانحروا ما استيسر من الهدي وعلى التقديرين ثبت ان هذه الاية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواء
كان محصرا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا وجب ان يجوز له الذبح في الحل وفي الحرم لان المكلف بالشيء اقل درجاته ان يجوز له
فعل المامور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة ان الله سبحانه انما مكن المحصر
من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم لم يحصل التحلل بدلالة الاية فعلى هذا
التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وفي ذلك مناقضة ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد
نفى الخوف فكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل حجة ابي حنيفة من وجوه الاول ان المحل
بكسر الحاء عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله
في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه الثاني هب ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان
الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال في قوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة فبين ان محل الهدي هو البيت ولا
شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا تراق فيه الدماء والجواب قال الشافعي رض وكل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة
وجزاء فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين
الثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة الثالث
قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى المهدى اليه وهذا المعنى
لا يتصور الا بان يجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة الرابع ان سائر دماء
الحج كلها قربة كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف فانما يحصل اذا قدر عليه حيث
احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق والله اعلم
المسألة الثالثة وهذه الاية دلت على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان
لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية فيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس
نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصئبان
وهي تتناثر على وجهي وانا اطبخ قدرا لي فقال عليه الصلاة والسلام ايؤذيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق راسك
فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود ان المحرم اذا تاذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية المسألة
الثانية قوله ففدية رفع لانه مبتدا خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية المسألة
الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض واذى في راسه ان صبر فاذن الله
تعالى اذن له في ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال اخرون بل الكلام مستانف في كل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج
الى العلاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول
المرض قد يحتاج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد فلا شك انه
يباح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك ايضا ثم يكون به اذى من
راسه فقد يكون ذلك بسبب الصداع وقد يكون من مرض وحدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم في جميع محظورات الحج المسألة
الرابعة اختلفوا في انه هل تقدم الفدية ثم يترخص او تؤخر الفدية عن الترخص الذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان
الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان متقدما عليه وايضا بينا ان تقدير الاية فحلق ففدية من طعام ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد
فاذا يجب تاخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية مسائل
المسألة الاولى اصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص
نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسيكة لانها من اشرف العبادات التي يتقرب
بها الى الله تعالى المسألة الثانية اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك لا يتادى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والشاة
ولما كان اقلها الشاة لا جرم كان اقل الواجب في النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كيفيتهما وكميتهما وانما جاء
بيان فيه من وجوه احدها انه حصل بخبر كعب بن عجرة وهو ما روى ابو داود في سننه انه عليه السلام لما مر بكعب بن عجرة وراى كثرة الهوام في راسه
فقال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصوع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما روي عن ابن عباس والحسن

انهما قالا الصيام كصيام المتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على
المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقهاء المسألة الثالثة الاية دلت على حكم من
اقدم على شيء من محظورات الحج بعذر اما من حلق راسه عامدا بغير عذر فعند الشافعي وابي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك حكمه حكم من فعل
ذلك بعذر والاية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية يدل على ان اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار و
المشروط بالشيء عدم عند عدم المشروط والله اعلم قوله تعالى فاذا امنتم فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة
الى الحج ففيه مسائل المسألة الاولى معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اذا تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم حبل ماتع
اي طويل وكل ما طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم حلالا بمكة حتى ينشئ منها
الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الحج فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح
لا كراهية فيه وههنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو الذي خطب به عمر وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا
انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج
وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ وروي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لنا خاصة وكان السبب فيه انهم
كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي عليه الصلاة والسلام ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في
اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لاستئناسهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان نسخ الحج في اشهر الحج خاصا بهم والله اعلم المسألة الثانية قوله فمن تمتع
بالعمرة اي من تمتع بسبب العمرة فانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة هذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله تعالى
فما استيسر من الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط احدها ان يقدم العمرة على الحج والثاني ان
يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج واتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج وحج في هذه
السنة لم تلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج وان احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر الحج ففيه قولان قال في
الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك لحصول
استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا لم يات باكثره الشرط الثالث
ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم توجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري
المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد من كان اهله على اقل من مسافة القصر فليس من الحاضرين من
المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فاذا عاد الى الميقات فاحرم بالحج
لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد بهذه الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع المسألة الثانية قال
الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك ياكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه
من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه الاول روي ان عمر رض
كان ينهى عن المتعة فقال له علي رضي الله عنه عمدت الى رخصة اثبتها رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريب وقت الحاجة فابطلتها فسمى المتعة
رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والارتفاق ومبنى العبادة
على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان
يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج لانه اعظم فلما
جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية ان الدم ليس
بنسك اصلي من مناسك الحج او العمرة كما لو افردهما وكما في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلاة
والصوم والاعتكاف لا يلزمه فثبت بهذا ان الدم ليس دم نسك فلا بد ان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدي على التمتع
بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان الصوم فيه مدخل ودم النسك لا يبدل بالصوم
اذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف تمام الحج والعمرة في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج التمتع
غير تام فلهذا قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فكانه قال لا يمنعكم توقع نقصان في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم وهذا
معنى حسن مفهوم من سياق الاية ولا يتقرر الا على مذهب الشافعي رض المسألة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة
من الضان او ثنية من المعز ولو شارك سبعة في بدنة او بقرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدي
يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب ان يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل
هذا ان دم التمتع عندنا دم جبر كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر والله اعلم اما قوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام وهل الهدي افضل
من الصيام الظاهر انه يكون البدل الذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو قوله تلك

عشرة كاملة وفي الآية مسائل المسألة الأولى الآية نص فيما إذا لم يجد الهدي ولا ثمنه، وقاسوا عليه ما إذا وجد الهدي ولم يجد ثمنه
أو كان ماله غائبا أو يباع بثمن غال فههنا أيضا يعدل إلى الصوم المسألة الثانية قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج أي فصيام ثلاثة أيام
وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسألة فقهية وهي أن المتمتع إذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد إحرام العمرة قبل إحرام الحج وفي الأخرى
يصح حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الأول أنه صيام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما إذا صام السبعة أيام قبل
الرجوع وإنما قلنا إنه صيام قبل وقته لأن الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام في الحج وأراد به إحرام الحج لأن سائر أفعال الحج لا يصلح
ظرفا للصوم والإحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني أن ما قبل الإحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذي هو أصل فكذا لا يكون وقتا
للصوم الذي هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والأبدال وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كأنه
الأصل فلا يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الأصل لم يجز إذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع في الحج إلى يوم النحر
أنه لا يجوز يوم النحر وأيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا في هذه الأيام والمستحب أن يصوم في أيام الحج بحيث يكون يوم عرفة
مفطرا المسألة الثالثة اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله إذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد هو الرجوع إلى الأهل والوطن
وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج والأخذ في الرجوع ويتفرع عليه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج قبل
الوصول إلى بيته لا يجزيه عند الشافعي ويجزيه عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعي وجوه الأول أن قوله إذا رجعتم معناه إلى الوطن
فالله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد بما قلنا بأنه
لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روى ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا إهلالكم
بالحج عمرة إلا من قلد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال
عليكم الهدي فإن لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم الحجة الثالثة أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في
رمضان فصوم التمتع أخف شأنا منه المسألة الرابعة قرأ ابن أبي عبلة وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة
أيام كقوله أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما أما قوله تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين أحدهما أن من المعلوم
بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحا للواضحات والثاني أن قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة
وذلك محال والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد في هذا الكلام الأول أن الواو في قوله وسبعة إذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل تكون
أو كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قولك جالس الحسن وابن سيرين أي جالس هذا أو هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة لإزالة هذا الوهم
الثاني أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام
المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس إلى ما حصل له من الأجر الكامل عند الله تعالى وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل
به إلى قوله كاملة لأنه لو قال تلك كاملة جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة
ثم اعلم أن قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه أحدها أنها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها أنها كاملة في ثواب صاحبها
مثل ثواب من يأتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها أنها كاملة في أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يأت
بهذا التمتع الوجه الثالث أن الله تعالى إذا قال أوجبت عليكم صيام عشرة أيام لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض الأيام
عن هذا اللفظ فإن تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجعتم فهي احتمال أن يكون ذلك مخصوصا
بحسب بعض الدلائل المخصصة فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على أن هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته
أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد الوجه الرابع أن مراتب الأعداد الآحاد والعشرات والمئات والألوف وما وراء ذلك فإما أن
يكون مركبا أو مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير يحتاج إلى التعريف فصار تقدير الكلام إنما وجب هذا العدد لكونه
عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس أن التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور وقوله ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه أن الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة
أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح عظيمة
لا يجوز الإخلال بها أما إذا عبر عنه بعبارة واحدة فإنه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الإخلال بها وإذا كان التوكيد مشتملا على هذه
الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على أن رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز إهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة
هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي أنه قال في الشهر
إنه هكذا وهكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاث مرات وأمسك إبهامه في الثالثة منبها بالإشارة الأولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة
وعشرين الوجه السابع أن هذا الكلام يزيل الإيهام المتولد من تصحيف الخط في لفظ سبعة وتسعة يتشابهان في الخط جدا فإذا قال
بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن أن قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم يحتمل أن يكون المراد
منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل صيام سبعة أيام على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه

بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام
محتمل لهذين الوجهين فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وتيقن أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
الوجه التاسع أن اللفظ وإن كان خبرا لكن المعنى أمر والتقدير فلتكن تلك الصيامات كاملة لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة
لله وهذه الصيامات جبرانات عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك
الحج الذي يجب أن يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة على ما ذكرناه في بيان كون الحج تاما وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ
الخبر لأن التكليف بالشيء إذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الإخبار عن الشيء إذا كان
الوقوع كناية عن تأكد الأمر به ومبالغة الشرع في إيجابه الوجه العاشر أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع
من الحج فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله تعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على أن هذه الطاعة
في غاية الكمال قيل لأن الصوم مضاف إلى الله بلام الاختصاص على ما قال الصوم لي والحج أيضا مضاف إلى الله بلام الاختصاص على ما
قال وأتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاصهما بين العبادات بالله سبحانه وتعالى فالعقل دل أيضا على ذلك أما في حق
الصوم فلأنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به إلا لمحض مرضاة الله
تعالى والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن والولد ويوجب
التباعد عن أكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به إلا لمحض مرضاة الله تعالى ثم إن صوم هذه الأيام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون
جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ عن الحج وهو انتقال إلى شاق من شاق ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو
الدرجة فلا جرم لما أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة شهد سبحانه على أنها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال الله تعالى تلك عشرة كاملة
فإن التنكير في مثل هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكأنه قال عشرة كاملة وأية كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه
الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد
الحرام وفيه مسائل المسألة الأولى قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله وأبعد منه
ذكر تمتعه فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه إنه راجع إلى الأقرب وهو أن لزوم الهدي وبدله على المتمتع إنما يكون
إذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فأما إذا كان من أهل الحرم فلا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لأن عند الشافعي هذا الهدي إنما لزم
الآفاقي لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج في الميقات فلما أحرم في الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لا عن الميقات فقد حصل
ههنا الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فإقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب
عليه الهدي ولا بدله وقال أبو حنيفة إن قوله ذلك إشارة إلى الأبعد وهو ذكر التمتع وعنده أنه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام
ومن تمتع أو قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه وحجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الأولى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى
الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية قوله ذلك كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب وهو وجوب الهدي وإذا خص إيجاب الهدي
على المتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بأن غير الآفاقي قد يكون أيضا متمتعا الحجة الثالثة أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة
لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمها العمرة في أشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة أن كان من أهل الإفراد كان
من أهل المتعة قياسا على المكي إلا أن المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرنا حجة أبي حنيفة أن قوله ذلك إشارة كناية فوجب عودها إلى كل
ما تقدم لأنه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان ألا ترى أن مذهبه
أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الأخيرة وإنما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا المسألة
الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة
من حيث يجوز لهم ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن أهل الحرم هل يجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل
أهل مكة قيل له فأهل منى قال لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه
هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فإن كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رحمه الله حاضروا المسجد
الحرام أهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ومن أهل ما وراءها إلى مكة
فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون
المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل إلا عليهم إلا أن الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله تعالى المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال الله
تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها إلى
البيت العتيق والمراد الحرم لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد وإذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل
عليه وجهان الأول الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر إنما يثبت في مسافة القصر لم يكن مسافرا
فكان حاضرا الثاني أن العرب تسمي أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل الوبر بادية وبادين ومشهور كلام الناس أهل البدو و

والحصر يراد به أهل الوتر والمدر المسألة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن بمعنى على أي ذلك الفرض الذي هو الدم والصوم لازم على من لم
يكن من أهل مكة كقوله عليه السلام اشترطي لهم الولاء أي عليهم المسألة الرابعة الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور المحرم
لا حضور الأهل لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون المسألة الخامسة المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف
لأن أصل الحرم المنع والمحرم من المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لأنه منع من إتيانه والمسجد الحرام الممنوع أن يفعل فيه ما منع من
فعله وقال الفراء يقال حرام وحرم مثل زمان وزمن أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرضه عليكم واعلموا أن
الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على إساءته وهو مشتق
من العاقبة كأنه يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن غب فعلك قوله تعالى الحج أشهر معلومات فيه مسائل المسألة
الأولى من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه أحدها التقدير أشهر الحج أشهر
معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج حج أشهر معلومات أي لا حج إلا في
هذه الأشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الأشهر الثلاثة فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر
الثالث يمكن تصحيح الآية من غير إضمار وهو أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل نائم ونهار صائم المسألة الثانية
أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير ومالك إنها بكليتها من أشهر الحج وقال أبو
حنيفة العشر الأول من ذي الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن رضي الله عنهم أجمعين وقال الشافعي
رضي الله عنه التسعة الأولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك من وجوه الحجة الأولى أنه تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله
ثلاثة الحجة الثانية أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة إذا حاضت تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء
أيام العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر والجواب عن الأول من وجهين الأول أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد
بدليل قوله فقد صغت قلوبكما والثاني أنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وإنما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني أن
رمي الجمار يفعله الإنسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من إحرامه فكأنه ليس من أعمال الحج والحائض إذا طافت بعد فكأنه في حكم القضاء
لا في حكم الأداء فأما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذي الحجة فقد تمسكوا فيه بوجهين الأول أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم
النحر والثاني أن يوم النحر وقت الركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج على قوله بأن الحج يفوت
بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا إشكالان الأول أنه تعالى قال ويسئلونك
عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الأهلة مواقيت للحج والإشكال الثاني أنه اشتهر عن أكابر الصحابة رضي الله عنهم أنهم
قالوا من تمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعدت داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج وهذا
يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص والجواب عن الأول أن تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة
والخاص مقدم على العام وعن الثاني أن النص لا يعارضه الأثر المروي عن الصحابة والله أعلم المسألة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه
أحدها أن الحج إنما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا وأحالهم في
معرفة تلك الأشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وإنما جاء مقررا له الثاني أنها
معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام الثالث المراد بها أنها موقتة في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها لا كما يفعله
الذين أنزل فيهم إنما النسيء زيادة في الكفر المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه
قال أحمد وإسحق وقال مالك والثوري وأبو حنيفة يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأشهر جمع قلة على
سبيل التنكير فلا يتناول الكل وإنما أكثره إلى عشرة وأدناها ثلاثة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة والمفسرون
اتفقوا على أن تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت ويدل
عليه ثلاثة أوجه الأول أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياسا على الصلاة الثاني أن الخطبة في صلاة الجمعة لا
تجوز قبل الوقت لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلأن لا يصح الإحرام وهو الشروع في العبادة أولى الثالث أن الإحرام يبقى
صحيحا لأداء الحج قبل الوقت أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وحجة أبي حنيفة وجهان الأول قوله تعالى ويسئلونك عن الأهلة قل هي
مواقيت للناس والحج فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج إذا ثبت أنها مواقيت لصحة الإحرام ويجوز أن لا يسمى الإحرام
حجا مجازا كما يسمى الوقت حجا في قوله الحج أشهر معلومات بل ههنا أولى لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت والحجة الثانية أن الإحرام
التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الأول أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها وعن
الثاني أن الفرق بين النذر وبين الإحرام أن الوقت معتبر للأداء ولا اتصال للنذر بالأداء بدليل أن الأداء لا يصح إلا بعقد مبتدأ
وأما الإحرام فإنه مع كونه التزاما فهو أيضا مشروع في الأداء وعقد عليه فلا جرم افتقر إلى الوقت والله أعلم قوله تعالى فمن فرض
فيهن الحج ففيه مسائل المسألة الأولى معنى فرض في اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أي أوجبته وأصل معنى

الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الأعرابي الحز الذي في القدح وفي الزند وغيره وفرض القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الزند الحز
الذي فيه ومنه فرض الصلاة لأنها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى وجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة
أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وهذا أيضا راجع إلى معنى القطع لأن من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره
فرض الله تعالى إذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى وجب وفرض بمعنى أبان وكلاهما يرجع إلى أصل واحد المسألة الثانية اعلم أن في
هذه الآية حذفا والتقدير فمن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما يصير به المحرم محرما إذ لا خلاف أنه لا يصير حاجا ومحرما
إلا بفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد والطيب والنساء واللبس وتغطية الرأس إلى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور
عليه سمي محرما لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البلد حرما لأنها يحرم بالكون فيها ما لولاه كان
لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل
ما هو قال الشافعي رضي الله عنه إنه ينعقد الإحرام بمجرد النية حتى ينضم إليها التلبية أو سوق الهدي قال القفال في تفسيره ويروى عن
جماعة من العلماء أن من أشعر هديه وقلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر أنه قال إذا قلد وأشعر فقد أحرم وعن ابن عباس إذا قلد الهدي وصاحبه
يريد العمرة أو الحج فقد أحرم حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الأول قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدي فإنه لا إشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق
إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة
الثانية ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام لكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ابتداء الحج وهو كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه
بالنية كالصوم حجة أبي حنيفة رحمه الله وجهان الأول ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لا إحرام
إلا من أهل ولبى الثاني أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيها إلا بغير النية كالصلاة والله أعلم أما قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب
والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم أن الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الأولى
أن كل شيء له اسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه
اللفظة أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب
العقلي حتى يكون الأصل بإزاء الأصل والصفة بإزاء الصفة فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر فيقال رجل جبل جمل
وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شيء من أحواله وجب
جعل اللفظ خاليا عن الحركات فإن أريد في بعض الأوقات تحريكه وجب أن يختار النصب لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون
المقدمة الثانية إذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعا أما إذا قلت لا رجل
بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل فثبت أن قولك
لا رجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين إذا عرفنا هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين فنقول
أما الذين قرؤا الثلاثة بالنصب فلا إشكال وأما الذين قرؤا الثلاثة بالنصب فلا إشكال وأما الذين قرؤا الأولين بالرفع مع التنوين
والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بالرفث والفسوق وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة
والجدال مشتمل على ذلك لأن المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله تعالى والمجادل لا ينقاد إلى الحق وكثيرا ما يقدم على
الإيذاء والإيحاش المؤدي إلى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد
الزجر والمبالغة في النفي وأما المفسرون فإنهم قالوا من قرأ الأولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهي كأنه قيل
فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الإخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه إلا أنه ليس فيه بيان أنه لم خص الأولين بالنهي
والثالث بالنفي المسألة الثانية أما الرفث فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث واختلف المفسرون في المراد منه ههنا
فقال ابن عباس المراد منه الجماع واحتج بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث والمراد به الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع
فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة
النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس رضي الله عنهما كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول وهن يمشين بنا هميسا إن يصدق
الطير ننك لميسا فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم فقال إنما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش
واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه السلام إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن أحد شاتمه فليقل إني صائم ومعلوم
أن الرفث ههنا لا يحتمل إلا قول الخنا والفحش وأما اللغة فإنه روي عن أبي عبيدة أنه قال الرفث الإفحاش في المنطق يقال أرفث
الرجل إرفاثا قال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل أن
الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فأكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي

عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله
وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم إلى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها فالأول المراد منه السباب واحتجوا
عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان وأما الخبر فقوله عليه السلام سباب المؤمن
فسوق وقتاله كفر والثاني المراد منه الإيذاء والإفحاش قال الله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم والثالث
قال ابن زيد هو الذبح للأصنام فإنهم كانوا في حجهم يذبحون لأجل الله ولأجل الأصنام قال الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه وإنه لفسق وقوله أو فسقا أهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر إنه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الإحرام منه والخامس
أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو
العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدال فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول وجديل
أي مفتول والجديل اسم للزمام لأنه لا يكون إلا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم فتل صاحبه عن رأيه
ذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال فالأول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف معه الخروج إلى السباب والتكذيب والتجهيل
الثاني قال محمد بن كعب القرظي إن قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن
ذلك الثالث قال مالك في الموطأ الجدال في الحج أن قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون
بعرفات فكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب فقال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك
في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والرابع
قال القاسم بن محمد الجدال في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك بأنهم أمروا بأن يجعلوا حساب الشهور
على رؤية الأهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد والآخر يقول
بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كأنه قيل لهم قد بينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه
من الخامس قال القفال رحمه الله يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فشق
ذلك عليهم فقالوا نروح إلى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه السلام لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها
عمرة وتركوا الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في أن أيهم المصيب بموقف إبراهيم
عليه السلام السابع أنهم كانوا مختلفين في النسيء فقيل لهم لا جدال في الحج فإن الزمان قد عاد إلى ما كان عليه والحج وقت إبراهيم
عليه السلام وهو المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع ألا إن الزمان قد عاد واستدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض فهذا مجموع
ما نقله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل
أن يكون خبرا وأن يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فإذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحجة لا
يثبت مع واحد من هذه الخلال بل يفسد لأنه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى إلا أن يراد بالرفث
الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لأن ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج و
إنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج فإن قيل إن ليس مع هذه الأشياء
يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه إذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج قلنا
المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء بدليل أنه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء آخر سوى
الذي أمر الله بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجود الحج بظاهر الآية لا يبقى معه عمل الحج لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط
بالإسلام فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما إذا حملناه على النهي وهو في
الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال
جميع أنواعه لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية
كالحث على الأخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات والله أعلم المسألة الثالثة الحكمة في أن
الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص وهي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهي أنه قد ثبت في العلوم
العقلية أن للإنسان فيه قوى أربع قوة شهوانية وبهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود
من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله لا رفث إشارة إلى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا
فسوق إشارة إلى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال إشارة إلى قهر القوة الوهمية التي تحمل الإنسان
على الجدال في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه وهي الباعثة للإنسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة
معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الأمور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج أي فمن
قصد معرفة الله تعالى ومحبته والاطلاع على نور جلاله تعالى والانخراط في سلك الخواص من عباده وهذه أسرار نفيسة هي

المقصد الأقصى من هذه الآيات فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الأمور المسألة الرابعة من الناس من
عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه أحدها أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع أنواع الجدال ولو كان الجدل
في الدين طاعة وسبيلا إلى معرفة الله لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدل في الحج ضم طاعة إلى طاعة فكان
أولى بالترغيب فيه وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من أهل الجدل فدل ذلك على أن الجدل
مذموم وثالثها قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا الآية فنهى عن المنازعة وأما جمهور المتكلمين فإنهم قالوا الجدل في الدين طاعة
عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار
أنهم قالوا لنوح عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم أنه ما كان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين إذا ثبت
هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير
الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله تعالى والذب عن دين الله وقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم أنه تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير
وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل
بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد أحدها إذا
علمت منك الخير ذكرته وشهرته وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته ليعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى
وثانيها أن من المفسرين من قال في تفسير قوله إن الساعة آتية أكاد أخفيها معناه أنه لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا
هذه الآية كأنه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته فأما الذي تفعله من الشر فإن أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها أن
السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقي فأنا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال
ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه وتعالى أكرم الأكرمين فلا جرم ذكر ما يدل على الثواب ولم يذكر ما
يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها أن جبريل عليه السلام لما قال ما الإحسان فقال الرسول عليه السلام الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن
لم تكن تراه فإنه يراك فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الإحسان الذي هو أعلى درجات
العبادة فإن الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذا به وأقل نفرة عنه وخامسها
أن الخادم إذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في أداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما لم يكن كذلك
فلهذه الوجوه أتبع الله تعالى الأمر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى وتزودوا فإن
خير الزاد التقوى ففيه قولان أحدهما أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل قوله تعالى بعد ذلك فإن خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام
أن الإنسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمال والمركب وسفر
من الدنيا لا بد فيه أيضا من الزاد وهو معرفة الله ومحبته والإعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الأول بوجوه الأول
أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن وثانيها أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع
وزاد يخلصك من عذاب دائم وثالثها أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات وزاد الآخرة
يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال ورابعها أن زاد الدنيا وهي كل ساعة
في الإدبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة وهي كل ساعة في الإقبال والقرب والوصول وخامسها أن زاد الدنيا
يوصلك إلى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرناه أن خير الزاد التقوى إذا
عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية لأنه تعالى لما قال إن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا أولي الألباب يعني إن كنتم من أرباب
الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور وجب عليكم بحكم عقلكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال
الأعشى في تقرير هذا المعنى شعر
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ... ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله ... وأنك لم ترصد كما كان أرصدا
والقول الثاني أن هذه الآية نزلت في ناس من أهل
اليمن كانوا يحجون بغير زاد فيقولون إنا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله سبحانه أن يتزودوا
فقال وتزودوا ما تتبلغون به فإن خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون
الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه
الآية قال القاضي وهذا بعيد لأن قوله فإن خير الزاد التقوى راجع إلى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى
في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات فإن أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان أحدهما أن القادر على أن
يستصحب الزاد في السفر إذا لم يستصحبه عصى الله تعالى في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية والثاني أن يكون في الكلام حذف ويكون
المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فإن خير الزاد التقوى أما قوله تعالى واتقون يا أولي الألباب ففيه مسألتان المسألة الأولى أن قوله
واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله تعالى وجلاله وهو كقول الشاعر أنا أبو النجم وشعري شعري المسألة الثانية أثبت أبو عمرو الياء

في قوله فاتقون على الأصل وحذفها الآخرون للتخفيف في دلالة الكسر عليها أما قوله تعالى يا أولي الألباب فاعلم أن لب الشيء ولبابه هو الخالص
منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم إنه اسم للعقل لأنه أشرف ما في الإنسان وهو الذي يمتاز به الإنسان عن البهائم ويقرب من درجة الملائكة
ويستعد للتمييز بين خير وشر وقال آخرون إنه في الأصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال الله تعالى إن في
ذلك لذكرى لمن كان له قلب فكذا هاهنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولي الألباب معناه يا أولي العقول وإطلاق اسم المحل على
الحال مجاز مشهور فإنه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليست له حمية فلان لا نفس له فكذا هاهنا فإن قيل فإذا كان لا يصح الخطاب
إلا مع العقلاء فما الفائدة في قوله يا أولي الألباب قلنا معناه أنكم لما كنتم من أولي الألباب تمكنتم من معرفة هذه الأشياء والعمل بها فكان وجوبها
عليكم أثبت وإعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر ولم أر في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام
ولهذا قال تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل يعني الأنعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء فقادرون فكان إعراضهم أفحش فلا جرم كانوا
أضل قوله تعالى ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فيه مسائل المسألة الأولى في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح
في أن تبتغوا الآية المسألة الثانية اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه أحدها أنه تعالى منع عن الجدال
فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الإفضاء إلى الجدال بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وثانيها أن التجارة
كانت محرمة في وقت الحج في دين أهل الجاهلية وظاهر ذلك أنه شيء مستحسن لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل
بالأطماع الدنيوية وثالثها أن المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج مثل اللبس والتطيب والاصطياد والمباشرة
مع الأهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة إليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة إليها كان أولى
ورابعها أن عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الأمر كذلك في الحج فهذه
الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى هاهنا أن التجارة جائزة غير محرمة
إذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله أن تبتغوا فضلا من ربكم قولين الأول أن المراد هو التجارة ونظيره من القرآن قوله
تعالى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله
وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الأول ما روى عطاء عن ابن
مسعود وابن الزبير أنهما قرآ أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المشهورة المذكورة في سبب النزول فالرواية
الأولى قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا
في الاحتراز عن الأعمال إلى أن امتنعوا من إغاثة الملهوف وإغاثة الضعيف وإطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين أنه لا جناح في
التجارة ثم إنه لما كان ما قبل هذه الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات دل ذلك على أن هذا الحكم
واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر أن رجلا قال له إنا قوم نكري وإن قوما يزعمون
أنه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه فقال أنتم
حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر والجمال والرواية الثالثة أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون
في أيام الموسم وكانت معايشهم منها فلما جاء الإسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير إذن فسألوا رسول الله فنزلت هذه الآية والرواية
الرابعة قال مجاهد إنهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية إذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهبين إلى
هذا القول حملوا الآية على التجارة في أيام الحج وأما أبو مسلم فإنه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك
ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واعلم أن هذا القول
ضعيف من وجوه أحدها أن الفاء في قوله فإذا أفضتم من عرفات يدل على أن هذه الإفاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع
التجارة في زمان الحج وثانيها أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمان
الحج فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة وأما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة فجوابه أن الصلاة أعمالها متصلة فلا
يحل في أثنائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل
حكم الحج باق في كل تلك الأوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لأنا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا القول
الثاني أن المراد بقوله تعالى أن تبتغوا فضلا من ربكم هو أن يبتغي الإنسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق
فضل الله ورحمته مثل إعانة الضعيف وإغاثة الملهوف وإطعام الجائع وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام
اعترض القاضي عليه بأن هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه إنما يذكر هذا اللفظ في المباحات والجواب لا نسلم أن
هذا اللفظ لا يذكر إلا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات المسألة
الثالثة وأيضا فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات إلى الحج يوقع خللا في الحج ونقصانا في الطاعة لم تكن

مباحة أما إذا لم يوقع نقصا في النية فيها كانت من المباحات التي الأولى تركها لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و
الإخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى أنا أغنى الأغنياء عن الشرك
من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشريكه والحاصل أن الإذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص والله أعلم قوله تعالى فإذا أفضتم
من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام في الآية مسائل المسألة الأولى الإفاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال أفاض
البعير بجرته إذا وقع بها فألقاها منبثة وكذلك إفاضة القداح في الميسر معناها جمعها ثم إلقاؤها متفرقة وإفاضة الماء من هذا
لأنه إذا صب تفرق والإفاضة في الحديث إنما هو الاندفاع فيه بإكثار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى إذ تفيضون فيه ويقال الناس فوضى
وبينهم فوضى ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق فقوله تعالى أفضتم أي دفعتم بكثرة وأصله
أفضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا في موضع كذا وصبوا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه صب في وادي دفران
وهو يحرش بعيره بالمحجن المسألة الثانية عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب أخلاق وبرمة أعشار وأرض سباسب و
التقدير كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فإن قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث
قلنا هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحد منها مسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع
فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف المسألة الثالثة اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية واليوم التاسع منه
يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص يسمى بعرفات ذكروا في تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان أحدهما من روى يروي
تروية إذا تفكر وأعمل فكره ورويته والثاني من رواه من الماء يرويه إذا أسقاه من عطش أما الأول ففيه ثلاثة أقوال أحدها أن
آدم عليه السلام أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب إن لكل عامل أجرا فما أجري على هذا العمل قال إذا طفت به غفرت لك ذنوبك
بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لأولادك إذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي
أولادك قال حسبي يا رب حسبي وثانيها أن إبراهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح متفكرا هل هذا من
الله أو من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب أنه من عندك وثالثها أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى فيروون
في الأدعية التي يريدون أن يذكروها في غدهم بعرفات فأما القول الثاني وهو اشتقاقه من رواية الماء ففيه ثلاثة أقوال أحدها
أن أهل مكة كانوا يجمعون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء
ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم والثاني أنهم يتزودون الماء إلى عرفة والثالث أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا
بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر وعن ابن عباس أن الشفع يوم التروية وعرفة
والوتر يوم النحر وعن عبادة أنه صلى الله عليه وسلم قال لصيام عشر الأضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة ويوم
عرفة سنتان وروى أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوم التروية أعطاه الله تعالى مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة
أعطاه الله مثل ثواب عيسى بن مريم فأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره أما
الخمسة الأولى أحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال أحدها أنه من المعرفة وفيه ثمانية أقوال الأول قول ابن عباس أن آدم وحواء
عليهما السلام التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمي يوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب
وحواء بجدة وإبليس ببيسان والحية بأصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقي حواء بعرفة فتعارفا وثانيها أن آدم عرفه جبريل عليه السلام
مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمي به وثالثها قول علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعطاء والسدي سمي
الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة ورابعها أن جبريل عليه السلام كان علم إبراهيم عليه السلام
المناسك وأوصله إلى عرفات فقال له أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم وخامسها أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه
إسمعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات وسادسها ما ذكرنا من أمر إبراهيم عليه السلام
في أمر منامه وسابعها أن الحاج يتعارفون فيه إذا وقفوا وثامنها أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في
اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف لأن الحاج إذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية وللاستغناء ولأنفسهم
بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا أنفسنا فقال الله تعالى الآن
عرفتما أنفسكما والقول الثالث أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال الله تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم أي طيبها ومعنى ذلك أن المذنبين
لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا من نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم
أطيب عند الله من ريح المسك اليوم الثاني يوم إياس الكفار من دين الإسلام الثالث يوم إكمال الدين الرابع يوم إتمام النعمة الخامس
يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء الأربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس رضي الله
عنهما نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم جمعة والنبي عليه الصلاة والسلام واقف بعرفة في موقف إبراهيم عليه السلام وذلك
في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم منار الجاهلية فقال النبي عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية

لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما نحن فجعلناه عيدين كان ذلك اليوم يوم عرفة ويوم جمعة واما معنى اياس المشركين فهو انهم ايسوا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى الخلوص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب قال له على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الآن تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهو بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين قالوا هذا اليوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطع القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على ادم فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد الوافدين واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الوفد وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور اكرام زائره واما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة واحدها يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه فاته سائر مناسك الحج اجزى عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر وقال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ولم يحج فيه على الاثر بحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزي في الليل وروي القولان جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن عباس وثانيها الشفع وثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه الايات واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر ايام العشر بفضائل منها انه تعالى اقسم به في قوله تعالى والفجر هو فجر يوم عرفة اقسم به لفضله ومنها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان يقول في ايام العشر كل يوم بالف يوم ويوم عرفة بعشرة الاف يوم بل يستحب في الحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس والله اعلم **المسألة الرابعة** اعلم انه لا بد ان يشير اشارة خفيفة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف طواف القدوم على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعدما صلى الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعدما صلوا الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهر بمنى يصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهوا الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب قبة الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هنالك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يعلمهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هنالك فاذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة فاذا حضر الحاج هنالك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ثم اذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية مزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب الثاني ان الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله تعالى اي يتقربون ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاتي العشاء والمغرب هذا قول قتادة وقيل لان ادم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع بين المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة ثم اذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل انسان سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل قصي المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه ويقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي ثم بعدما رمى جمرة العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وفي السنة لو ترك

لاشي

لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه الهدي ثم بعدما ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعره ثم بعد الحلق ياتي مكة يطوف بالبيت طواف الزيارة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم المبيت بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعناه اشرق يا ثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة صاروا في غور الارض فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين فامره ان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية ليس فيها دلالة على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام **المسألة السادسة** الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك لان الاية دالة على وجوب ذكر الله تعالى عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الاية تدل على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يات به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج من العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفات شرطا اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرناه فانما يعدل عنه لدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه ان فاته ذلك قام الوقوف بجمع مقامه وسائر الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة **المسألة السابعة** قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية وبالسنة والمشعر الحرام فيه امر صريح قال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف بالمشعر الحرام تبع للذكر وليس باصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل لانه قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل عن الذكر بعرفات والله اعلم **المسألة الثامنة** المشعر المعلم واصله من قولهم شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه واحاط به وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج واختلفوا فقال قوم يكون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت بها والدعاء عندها هكذا قال الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو اخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا البيتوتة بالمزدلفة **المسألة التاسعة** اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى اقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون **اما قوله تعالى** واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات السؤال الاول لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرير والجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان اسماء الله توقيفية لا قياسية فقوله اولا اذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر لنا بان نذكره سبحانه بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا بان نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي وافعلوا كما امرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه قيل انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما الذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول فمما هو خلاف النسيان قوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم الاية واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل اذكروا الله واذكروه اي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية فرق يرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام

بوظائف الشريعة ثم قال تعالى واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام اقامة بوظائف الشريعة فاذا فرغت منها فرق
مراتب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته وتذكره لانه هو ولانه فيحق
لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة بكونك ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه
الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام مهيب لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل اليه
فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وثانيها ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني
الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه بالهداية
فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر وثالثها انه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز ان يظن ان الذكر
مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة اعني الحج فازال الله هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان
هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع ورابعها ان قوله
فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح
والسؤال الثاني ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم والجواب منهم من قال انها خاصة والمراد كما هداكم بان ردكم من مناسك حجكم
الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
وشرايعه السؤال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان
هداكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم قبل انزاله ذلك
عليكم من الضالين **اما قوله** وان كنتم من قبله لمن الضالين قال القفال رحمه الله فيه وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا الضالين
والثاني قد كنتم قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين والله اعلم **قوله تعالى** ثم افيضوا
من حيث افاض الناس فيه قولان الاول ان المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان
هذا الامر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها ان الحرم اشرف من غيره فوجب
ان يكون الوقوف به اولى وثانيها انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن اهل الله فلا نحل حرم الله وثالثها انهم كانوا لو سلموا
ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصا في الحرم لكون ذلك النقص كان يعود اليهم فلهذه الامور كان الحمس لا يقفون
الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الاية امرا لهم بان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس وروي ان النبي صلى الله عليه
وسلم لما جعل ابا بكر اميرا في الحج امره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى اين وهذا مقام ابائك
وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث
افاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين بان المراد بهذه الاية الافاضة
من عرفات من يقول قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس ان المراد بالناس ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فانه كانت
سنتهما الافاضة من عرفات وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الواحد
على الجمع جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني ابن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني ابا سفيان و
ايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال وهو ان يكون
قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة فانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما قد فعله
الناس قديما فهذه جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك
ان المراد من هذه الاية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد
ابراهيم واسمعيل واتباعهما في ذلك انه كانت طريقتهما الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
والعرب الذين كانوا وقفوا بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من المزدلفة من الوقت
الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم عليه السلام واسمعيل واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على القول الاول
فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا الاية يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان
ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان
هذا عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الاية فاذا افضتم من عرفات فافيضوا من عرفات وانه غير
جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الاية مقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث
افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا
الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان ممكنا الا ان الاصل عدمه فاذا امكن
حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام لما ذكرتم فاي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا

القول لا يتمشى الا اذا حملنا اللفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب
القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من
الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا وفائدة كلمة ثم ههنا تاخر احد الخبرين عن الاخر لا تاخر
هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه فاجاب القائلون بالقول الثاني بان توقيت الزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في
احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز والله اعلم **اما قوله** من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون
بعرفات واما ابراهيم واسمعيل واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري المراد من الناس في هذه الاية ادم عليه السلام واحتج بقراءة
سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم عليه السلام نسي ما عهد اليه وروي انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء من الياء
بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه **اما قوله** واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب
وهي ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنافع
العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا بالقلب فيستقر على معناهما فاما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر
اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار الجواب انه ان كان مذنبا فالاستغفار
واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا
لتدارك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل
واحد فكيف في اعمال كل العمر الا انه بتقدير امكانه فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا
قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على
قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة **واما قوله** ان الله غفور رحيم فقد علمت ان غفور يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في
الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** هذه الاية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه
انه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر ذنب ذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل كرمه **المسئلة
الثانية** اختلف اهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع وقال اخرون انها عند
الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتاكد القول الثاني
بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس ان الله عز وجل تطاول عليكم في مقامكم
هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس
كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجد لي به سألته التبعات فابى
علي فلما كان اليوم اتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك
يا اكرم الاكرمين **قوله تعالى** فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله فيه مسائل **المسئلة الاولى** روى ابن عباس ان العرب كانوا عند الفراغ
من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد فضائل ابائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون
فيه الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذكر الفعال حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام
امرهم ان يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لابائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر انه طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصواء يوم
الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عبية الجاهلية وتعظمها بابائها انما الناس
رجلان بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن
السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت
هذه الاية **المسئلة الثانية** اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق بفعل الغير فالمراد به الالزام نظيره
الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيتم الصلاة وقال عليه السلام في الصلاة ما فاتكم فاقضوا ويقال في الحاكم عند فصل
الحكومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك اذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل
وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد فاذكروا الله عند المناسك ويكون من هذا الذكر ما امروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف
والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه
وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مناسككم مشعر بالاتمام والفراغ من الكل وهذا مغاير لقول القائل اذا حججت فقف
بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج **المسئلة الثالثة**
المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع
العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك

هو هنا امر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء المسألة الرابعة الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر ما هو فمنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلافهم في وقته اولا واخرا بان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينههم عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ما ذكر الله تعالى دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد به ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا اجرى السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المراد من الاشتغال بهذه المناسك قهر النفس ومحو آثار الطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان زوال النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله تعالى فالتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم آثار البشرية واميطتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله تعالى فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن سر الايثار والثاني استنارة بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه وجوه احدها قول جمهور المفسرين انه ذكر ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال سبحانه اذكروا الله كذكركم آباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم توفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله تعالى وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك من امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله تعالى اولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل الاولوية فلا اقل من التساوي وثانيها قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وامهاتكم فاكتفى بالآباء من الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اي كونوا مواظبين على ذكر الله تعالى كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه وكذلك يجب ان لا يغفل عن ذكر الله رابعها قال ابن الانباري في هذه الآية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالآباء كقولهم وابي وابيكم وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم وخامسها قال بعض المذكرين اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى ابوين لتاذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا وسادسها ان الطفل يرجع الى ابيه في طلب المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله تعالى كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء من عند الله تعالى فعرفهم تعالى ان آباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وامروا ان يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت اذ كان ما سوى الله تعالى فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى لا غيره وثامنها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصي اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسألتان المسألة الاولى محل اشد في الاعراب فيه قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم واذكروه اشد ذكرا من آبائكم المسألة الثانية قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا لان مفاخر آبائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله غير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه والله اعلم قوله تعالى

فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار

في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يتركوا ذكر غيره وان يقتصروا على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال ومن الناس من يقول ربنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابراهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى ان الذين يدعون الله فريقان احدهما ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده قد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به فقال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا كان قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي وقيل انه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى عن الاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن ارادة رحمة الله تعالى في دنياه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم المسألة الثانية اختلفوا في ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين البعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا طلبا للمأكول والمشروب وفي النار طلبا للمأكول والمشروب فلما غلبهم شرههم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لآخرتهم ويكون ذلك من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله ليؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يتوبوا والثاني لا خلاق له معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق له في الآخرة الا ان يعفو الله عنه والثالث لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك المسألة الثالثة قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان للتزين به في الدنيا والترفع به على الاقران كان في الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت لاجل الرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كان من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال الله تعالى في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق اي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية ان الذي طلبه من الدنيا هل اجيب اليه ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل الاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون مكرا واستدراجا واما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما النصر والظفر والشهادة واما الحسنة في الآخرة فهو الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت قال لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون وقد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل الحسنة في الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه وثانيها ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله تعالى وبالانس به وبمحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اعلم ان هذا الرجل سأل الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض اصحابه بلى يا رسول الله انه قال آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا في الدنيا عملا صالحا

وهذا متأكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة هي أن يشاهدوا أولادهم
مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثانيها قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة
في الدنيا الفهم في كتاب الله وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية أنه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان
ذلك متناولاً لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا نكرة في محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة
فلذلك اختلف المفسرون فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة فإن قيل أليس أنه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا
والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولاً لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند الله تعالى
أنا بينا فيما تقدم أنه ليس للداعي أن يقول اللهم أعطني كذا وكذا مصلحة لي وموافقاً لقضائك وقدرك فأعطني ذلك فلو قال اللهم
أعطني الحسنة في الدنيا وفي الآخرة لكان ذلك جزماً وقد بينا أنه غير جائز أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال أعطني في الدنيا حسنة
كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب إلى رعاية الأدب
والمحافظة على أصول الدين **أما قوله تعالى** أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** قوله أولئك فيه قولان
أحدهما أنه إشارة إلى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال وما له في
الآخرة من خلاق القول الثاني أنه راجع إلى الفريقين أي لكل واحد من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماساً
لتراث الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه ويكون المراد من عمل للدنيا أعطي نصيبه في دنياه كما قال تعالى من كان
يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب **أما قوله تعالى** لهم نصيب
مما كسبوا ففيه سؤالات السؤال الأول قوله لهم نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب المراد لهم نصيب من الدنيا ومن
الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل تدل هذه الآية على أن الجزاء
على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله المرء
بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح إنها كسب فلان وأنه كثير
الكسب وقليل الكسب لا يراد بذلك إلا الربح فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الخلق والجبر فهو مذكور في الكتب
القديمة في الكلام **أما قوله تعالى** والله سريع الحساب ففيه مسائل **المسألة الأولى** سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع
يسرع سرعاً وسرعة فهو سريع الحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حساباً وحسبة وحسباً إذا عد ذكره
الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب
في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حساباً لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار
ولا نقصان **المسألة الثانية** اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقه على وجوه أحدها أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم
ما لهم وعليهم بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب
قالوا ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الإنسان بما له وعليه فإطلاق اسم الحساب على هذا الإعلام يكون إطلاقاً لاسم السبب
على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس أنه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم فيها
سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم والقول الثاني
أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال الله تعالى وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً ووجه المجاز
فيه أن الحساب سبب للأخذ والإعطاء وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن إطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث أنه
تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال إن كلامه ليس بحرف ولا صوت قال إنه تعالى يخلق في
أذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال إنه صوت قال إنه تعالى يخلق كلاماً
يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت أن يمنع
الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه والله تعالى أعلم **المسألة الثالثة** ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب
وجوهاً أحدها أن محاسبته ترجع إلى أنه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو إلى أن يوصل إلى كل
مكلف ما هو حقه من الثواب أو إلى أنه يخلق سمعاً في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف
صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة يرجع حاصل كونه تعالى محاسباً إلى أنه تعالى يخلق شيئاً ولما كانت
قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن
لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر وكذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب
الخلق في قدر حلب ناقة وثانيها أن معنى كونه تعالى سريع الحساب أنه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم وذلك لأنه
تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم بلغة مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد منهم مطلوبه

من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العدد واتصل الحساب فأعلم أن الله تعالى سريع الحساب أي هو عالم
بجملة سؤالات السائلين لأنه سبحانه لا يحتاج إلى عد ولا إلى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء اللهم يا من لا يشغله سمع عن سمع وثالثها
الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالماً بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له
العلم بذلك الشيء والحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب ورابعها أن محاسبة الله تعالى سريعة بمعنى أنها آتية لا محالة
كما قال عز وجل إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع وكل ما هو آت فكائنه قد كان قبل أن الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة
والله أعلم **قوله تعالى** واذكروا الله في أيام معدودات اعلم أنه تعالى لما ذكر المشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين أحدهما أن ذلك
كان أمراً مشهوراً فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك إلا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعله إنما لم
يذكر الرمي لأن في الأمر بذكر الله تعالى في هذه الأيام دليلاً عليه إذ كان من سنة التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله
في أيام معدودات وفيه مسائل **المسألة الأولى** أن الله تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات والأيام المعلومات فقال
ههنا فاذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله عنه
أن المعلومات هي العشر الأول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج أن
المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا
إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين من هذه الأيام المعدودات وأجمعت الأمة على أن هذا
الحكم إنما يثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن
بن يعمر الديلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر منادياً فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام
من تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق والله أعلم قال الواحدي
رحمه الله أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر أولها يوم القر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة يقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر
الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر و
أيام رمي الجمار وهذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أدبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه والله أعلم **المسألة
الثانية** المراد من الذكر في هذه الأيام الذكر عند الجمرات فإنه يكبر مع كل حصاة والذكر أدبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك
إلا أنهم اختلفوا في مواضع الموضع الأول أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بأدبار الصلوات مختصة بعيد الأضحى ثم في ابتدائها
وانتهائها خلاف القول الأول أنها يبتدأ بها من الظهر يوم النحر إلى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فيكون التكبيرات على هذا القول
في خمسة عشر صلاة وهذا قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي في أحد قوليه والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في
حق الحاج قال الله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه وهذا
إنما يحصل في حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهر
هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فإنهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن
تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رحمه الله أنه يبتدأ منها من صلاة المغرب ليلة
النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثماني عشر صلاة والقول الثالث للشافعي رحمه الله أنه
يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فيكون التكبيرات بعد ثماني صلوات وهو قول علقمة والأسود
والنخعي وأبي حنيفة رحمهم الله والقول الرابع أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من آخر أيام التشريق
فيكبر ثلاثاً وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف و
محمد وأحمد وإسحق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالاتفاق ويدل عليه وجوه الأول ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى
الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق وإن الذي قاله أبو حنيفة رحمه الله أخذ بالأقل
وهذا القول أخذ بالأكثر والتكبير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً الثالث أن هذا الأحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو
خير من أن ينقص منها والرابع أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فإن قيل هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي
أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا هذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضاً لما كان الأغلب في هذه
المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير إليها والله أعلم الموضع الثاني قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثاً
نسقاً أي متتابعاً وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال
رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثاً ولأنه زيادة في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً ثم قال
الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد ثم قال فإن زاد من ذكر الله فحسن وقال في التلبية وأحب
أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها

ههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك **اما قوله تعالى** فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل الجواب في مجمع الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله السؤال الثاني قوله ومن تأخر فلا اثم عليه فيه اشكال في ايراده لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزم في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في المقصر يقال في حق من اتى بتمام العمل الجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم الا ترى ان ابا حنيفة يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم عليه في الامرين فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعله فكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم عليه فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلث وكان قبل ان ايام منى التي ينبغي المقام بها ثلث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق والطبيب يقول له ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع جميع المضار لا ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على ان الحج سبب قوي في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وخامسها ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور ذلك الحرم سقط وقعه من عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يتعجل وايضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يتردد في الخاطر تردد في ان التعجل افضل ام التأخير فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله انما قال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان بل اذا حمل على موافقة اللفظ لا يصح في المعنى فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى كان اولى لان المتأخر يصح في المعنى نفي الاثم عنه السؤال الثالث هل في الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة الجواب نعم كما كان قوله فاذا افضتم من عرفات دليلا على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما التعجل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليوم الثاني لا في الثالث هذا مذهب الشافعي رحمه الله وقول كثير من الفقهاء التابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد **اما قوله تعالى** لمن اتقى ففيه وجوه احدها ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط ان يتقي الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين الله تعالى ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال الله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر وثالثها ان هذه المغفرة لا تحصل الا لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر من قوله من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتبار التقوى في المستقبل والثاني اشارة الى اعتبارها في الماضي والثالث اشارة الى اعتبارها في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين الاول انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل والثاني ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر ان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه **اما قوله تعالى** واتقوا الله فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات واما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو توكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسائلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعي له الى التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه لا مالك سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع احد دفعا عن نفسه كما قال الله تعالى لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله **قوله تعالى** ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الآية وشرح صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من ذهب الى ان هذه الآية مختصة باقوام

معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر له الاسلام وزعم انه يحبه وحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله تعالى يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك قوله هو الاخنس اشار الى بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي بهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها على حال هؤلاء الشهداء القول الثاني في الآية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة ان قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع اما قوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع عموم اللفظ لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فثبت انه ليس في الآية ما يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الآية على العموم اولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا فهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا اوهم نوعا من المذمة وثانيها قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان اضمر فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الآية ان الذي يظهره للرسول صلى الله عليه وسلم من الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق ورابعها قوله واذا تولى سعى في الارض والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة وهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فاذن ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمس غير منافق فثبت انا متى حملنا الآية على موصوف بهذه الصفات الخمس دخل فيها المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول ان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس الصفة الاولى قوله تعالى يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء المعجب الذي يعظم في النفس واما قوله في الحياة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة فالمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا والثاني ان يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لانه ما دام في الدنيا يكون حسن القول حلو الكلام واما في الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه الصفة الثانية قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يؤكد صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول يشهد الله ان الامر كما قلت فهذا لا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن ويشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن ويشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما اظهر فالقراءة الاولى تدل على كونه مرائيا وعلى انه يشهد الله على نفاقه وريائه واما القراءة الثانية فلا تدل الا على كونه كاذبا واما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فعلى هذه القراءة الاولى ادل على الذم الصفة الثالثة قوله وهو الد الخصام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال لددت بفتح اللام في يفعل منه فهو الد اذا كان خصما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدي العنق وهما صفحتاه وتأويله انه

في اي وجه اخذ خصمه من يمين وشمال في ابواب الخصومة غلب من يخاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى هو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان احدهما انها بمعنى في والتقدير الد في الخصام والثاني انه جعل الخصام الد على سبيل المبالغة والقول الثاني ان الخصام جمع خصم كصعب وصعاب وضخم وضخام والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الاية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ايضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام قال قتادة الد الخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل **المسئلة الثانية** تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الاية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم من قوله ولا جدال في الحج الصفة الرابعة قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام فانه يعقد صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الد الخصام بين بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله واذا تولى فيه قولان احدهما معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات كثيرة منها ما قدمنا ان الاخنس لما اظهر للرسول صلى الله عليه وسلم انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن به فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال الله تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي ليرتدوا فيهلك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وتسفك الدماء قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقطع الارحام في ذلك من حيث قلنا وهو كثير في القران واعلم ان حمل الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة القول الثاني في تفسير قوله واذا تولى اي اذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الاية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد **المسئلة الثانية** قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه يستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة **المسئلة الثالثة** من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الفساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امران اولهما وثانيهما العمل وكذا الدين الباطل اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشهادة وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال الله تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنها قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل ادم عليه السلام واصل الحرث من اثارة وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس بيت على قوم من ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث الرجال والنساء اما النساء فلقوله تعالى نساؤكم حرث لكم والرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد واما النسل فالمراد به الصبيان واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة الجنة وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل فقد دل الاية على انه يهلك الحرث والنسل

ويدل انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك دل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الاية على وقوع ذلك فان تقدير الاية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود والله اعلم **المسئلة الرابعة** قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروي عنه ويهلك على سبيل البناء للمفعول **المسئلة الخامسة** استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله احب لكم ثلثا وكره لكم ثلثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم وكره القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لما كانت الكراهة ضدا للمحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على ضد هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد فهو كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الاية اقوى لانه تعالى ذكرها عقيب من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب اشارة اليه فدل على ان ذلك الفعل لو وقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الاية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني ان سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد ان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يقال انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علمه جهلا وذلك محال والله اعلم الصفة الخامسة **قوله تعالى** واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الاية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسئلة الثانية** انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها اللجاجة في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله واذا قيل له اتق الله ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل له اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فكانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من بعض **المسئلة الثالثة** قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه الاول ان هذا ماخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحكمت عليه فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى الوعظ وعدم الاصغاء اليه وثانيها اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه ذلك فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته **اما قوله تعالى** فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون جهنم اسم عربي سميت نار الاخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة ركية جهنام يريد بعيدة القعر **اما قوله** ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطية والتهيئة واصله من المهد قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال الله تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون والثاني ان يكون قوله ولبئس المهاد اي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد القرار للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا **وقوله تعالى** ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اعلم انه تعالى لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الاية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري الاية ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في سبب النزول روايات احداها روي

عن ابن عباس ان هذه نزلت في صهيب بن سنان مولى ابي بكر وفي خباب بن الارت وفي عباس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما
صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم اني كنت فيكم او من عدوكم فتكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا
اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب المدينة
لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله كذا فيك وقرا عليه هذه
الاية واما خباب بن الارت وابوذر فقد فروا واتيا المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين فقتلت واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض
ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في سبيل الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة
بالنصر والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف
ونهى عن منكر عن علي وعمر وابن عباس والرواية الثالثة عن ابن عباس نزلت في علي بن ابي طالب رضي الله عنه بات على فراش رسول الله صلى الله
عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عند راسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك
يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الاية **المسئلة الثانية** اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال
الله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة اي باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة
الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله
كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين امنوا هل ادلكم
على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها
وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت
له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقبل على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه
من النار والعذاب فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها
نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وكذا المكلف لا ينجو من رق العبودية ما دام يبقى له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى
عليه السلام واوصاني بالصلاة والزكوة ما دمت حيا وقال الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فان
قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وعلى هذا يمتنع كون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة
بين الامرين فهو كمن يشتري ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل واحد منهما مشتر وكذا ههنا وعلى هذا التاويل لا يحتاج الى ترك
الظاهر وحمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه
المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه
المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الحق والدين عند السلطان الجائر وروي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا
فحاصروا قصرا فتقدم رجل فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرا ومن
الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد ان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت
الاية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من جملة القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال
من الجنابة قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين الله ولكنهم اصحاب رسول الله من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون
مع الله الها اخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا وجهادا في سبيله **المسئلة الثالثة** يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اي لابتغاء
مرضات الله ويشري بمعنى يشتري اما **قوله تعالى** والله رؤوف بالعباد فمن رافته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع
ومن رافته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رافته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ان المصر على الكفر مائة سنة
اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم ومن رافته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه
فضلا منه ورحمة واحسانا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى
ليفسد في الارض ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في
السلم كافة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم فاجنح لها وقوله و
الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر عن عاصم السلم بكسر السين في الكل وقرا حمزة بكسر السين في هذه والتي في سورة محمد وفي قوله وتدعوا الى
السلم وفتح في الانفال فان جنحوا للسلم وقرا ابو عمرو وابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين في الانفال وفي سورة
محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين واللام **المسئلة الثانية** اصل هذه
من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه
قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا ايضا راجع الى هذا المعنى **المسئلة الثالثة**
في الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا على الاسلام فيصير تقدير الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام

فيصير التقدير يا ايها الذين اسلموا ادخلوا في الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تاويل
هذه الاية احدها ان المراد بالاية المنافقون والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات
الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب
ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف المنافق بما ذكر دعاه في هذه الاية الى الايمان بالقلب
وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طائفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك لانهم
حين امنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم قاموا بعده على تعظيم شرايع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا
يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التورية ونحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان
يدخلوا في السلم كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام التورية لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا
كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التورية لانه ثبت انها صارت
منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التورية بعد علمهم
انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا
وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقوله يا ايها الذين امنوا اي
بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي اكملوا طاعتكم لله في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع انبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم
بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه في الاسلام على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عندكم الاقتصار على دين التورية والسبت
انه دين اتفق الكل انه حق وببيان انه جاء في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات
الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين امنوا بالالسنة
والقلوب ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما تستانفون من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شيء من شرايعه ولا تتبعوا
خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه متاكد بما
قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبل هذه الاية فهو ما ذكره الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها وانا
ذكرنا هناك ان المراد القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا خطوات تلك الشبهات التي يذكرها
المنافقون واما بعد الاية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على
الكفر فلا تجب علتهم وهم لا يوقفون قبولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل
الموصوف بالشيء قد يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم
في المستقبل ان له خروجا عنها فغير ممتنع ان يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان فيها في الحال لان حال كونه فيها
غير الحالة التي امر ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج منها صح ان يؤمر بدخولها ومعلوم ان المؤمنين قد يخرج عن حد
الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع ان يامرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور
في الاية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم اي كونوا موافقين مجتمعين في نصرة
الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه الصلاة والسلام المؤمن
لا يرضى لاخيه الا ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التاويل ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخر احدها ان قوله
يا ايها الذين امنوا اشارة الى المعرفة والتصديق في القلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي
وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فصح ان يسمى تركها بالسلم او يكون المراد كونوا منقادين فيه في الاتيان بالطاعات وترك
المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد من السلم كون العبد
راضيا في قلبه بقضاء الله سبحانه بحيث لو وصل اليه شيء من المكاره كان راضيا به ولم يضطرب قلبه فيه كما روي في الحديث الرضا بالقضاء
باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض
عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال القفال قوله كافة يصلح ان يرجع الى
المامورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ويرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرايعه قال الواحدي رحمه
الله وهذا ظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة فقال كففت فلانا عن السوء اي
منعته ويقال كففت القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف
اي كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ
فقوله ادخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام الى حيث تنتهي شرايعه فتكفوا من ان تتركوا شيئا من شرايعه ويكون

المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان والمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام ان يقال فيمن اتبع سنة انسان انه قفى اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني المبين من صفات البليغ الذي يعرب عما في ضميره واقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى حم والكتاب المبين ولا معنى لكونه مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بكونه مبينا مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لادم ونسله ثم كذلك ابدا صح ان يوصف بانه عدو مبين وان لم نشاهده ومثاله ان يظهر عداوة رجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو لك وان لم تشاهده في الحال وعندي فيه وجه اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الالام والمكاره الينا في الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لوقعنا في الامراض والالام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما اتى من قبل نفسه كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فاذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو لنا والجواب انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة والله اعلم **قوله تعالى** فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم في الاية مسائل

المسئلة الاولى قرا ابو السماك زللتم بكسر اللام وهما لغتان نحو ضللت وضللت **المسئلة الثانية** يقال زل يزل زلا وزللا ومزلا وزلولا اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل عن حال كان عليها وزلت بالفعل ويسمى الذنب زلة يريدون بالزوال عن الواجب وقوله فان زللتم اي اخطاتم الحق وتعديتموه واما سبب نزول هذه الاية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاولى انه في المنافقين فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا في الثاني وقيل لما قبل عليه روي عن ابن عباس قال فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم في كل افعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله **المسئلة الثالثة** قوله تعالى فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عالما بعواقب الامور واجاب قتادة عنه فقال قد علم الله انه سيكون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه لكي يكون له الحجة على خلقه **المسئلة الرابعة** قوله تعالى فان زللتم معناه فان انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكبير فقد يحصل ايضا بالقليل فوعد تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكي يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه والا لعل كونه من الكبائر فانه لا يامن كونه مستحقا للعقاب حينئذ يجب الاحتراز عنه **المسئلة الخامسة** قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجز والسحر والعلم بدلالة المعجز على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقران والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الاية من حيث ان عذاب المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات والله اعلم **المسئلة السادسة** قال القاضي دلت الاية على ان المواخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها فان لا يجوز ان يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى لان الادلة لا ينتفع بها لولا القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال ايضا دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على ان المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل بذلك قول من زعم انه لا حجة لله الا على من علم وعرف **اما قوله تعالى** فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات نشات لديهم وحرصهم فكيف يليق قوله فان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ان العزيز هو من لا يمتنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الاية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله معذب حكيم لا يمنعه مانع منكم ولا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر الخوف والعقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل فهل الاية مشتملة على الوعد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم

ايصال

ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق بالحكمة واقرب الى الرحمة **المسئلة الثانية** احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الاية قال لانه تعالى انما اثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع **المسئلة الثالثة** قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفه والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه واراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فان قالوا لو لزم ذلك لكان اذا امر بما علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا عندنا جائز والله اعلم **المسئلة الرابعة** يحكى ان قارئا قرا غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه والله اعلم **قوله تعالى** هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور **اعلم** ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الكلام المستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه يجيء بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار **المسئلة الثانية** اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه احدها ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب فهو محدث مخلوق فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وثانيها لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احد جانبيه مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وجوبه على مقدار ازيد منه او انقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك ورابعها انه متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الها قديما ازليا فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول لا عيب في الشمس يمنع من القول بالهيتها سوى انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الاله فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي يوجب عليه الحكم باثبات موجود اخر يزعم انه اله وخامسها ان الله حكى عن الخليل صلى الله عليه وسلم انه طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك وسادسها ان فرعون لعنه الله لما سال موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين فطلب الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والقدر والشكل فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات والارض وما بينهما ربكم ورب ابائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطا وباطلا وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه عن ان يكون شكلا او حجما او يكون في مكان ومنزه عن ان يصح عليه المجيء والذهاب وسابعها انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع ان يكون جسما متحيزا واذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وايضا قال الله تعالى هل تعلم له سميا اي شبيها ولو كان جسما لكان مشابها للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية في ذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات في ذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قال الله تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام وثامنها لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الاسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات لا صفة وان قلنا بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينئذ يكون ذات الله شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته بعد ان كان جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصه فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما يصح عليها

وقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل وذكروا فيه وجوها الوجه الاول وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلائل القطعية ان المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية هو المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء اخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن من الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الاية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه لا يعذر احد بجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من جهة العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله تعالى وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى الم والوجه الثاني وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الاول ان المراد هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله ومعلوم انه بتقدير ان يصح المجيء على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الاية انما هو التهديد وجب ان يضمر في الاية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الاية الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون اولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل اهل القرية وكذا قوله يأتيهم الله والمراد يأتيهم امر الله وقوله وجاء ربك اي جاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان الاول ان قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني انه قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله يأتيهم الله اي يأتيهم امر الله فان قيل امر الله تعالى عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فيكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات المهيبة وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه وأما ان حملنا الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير انه منادي ينادي يوم القيمة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني ان يكون المراد اتيان امر الله تعالى في ظلل حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل ما يليق به من السعادة والشقاوة او يراد المراد انه تعالى خلق نقوشا مكتوبة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب والوجه الثالث في التأويل هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب فحذف ما يأتي تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ في انقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه والمعنى اتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف اذا سمع بولاية جائر قد جاء فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور الوجه الرابع يكون في بمعنى الباء لان بعض حروف الجر تقام مقام بعضها بعض وتقديره هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بظلل من الغمام مع الملائكة الوجه الخامس المقصود من الاية تصوير عظمة يوم القيمة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا القضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة اعظم السلاطين قهرا واكبرهم هيبة فهؤلاء المذنبين لا وقت عليهم اشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه من غير تصور قبضة وطي يمين وانما هو تصوير لعظمة شانه بالتمثيل

الجلي فكذا ههنا والله اعلم الوجه السادس وهو اوضح عندي من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم خطاب معهم وحينئذ يكون قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك وقد اتفق لهم مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الاية على ظاهرها وذلك ان اليهود كانوا على مذهب التشبيه فكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام فطلبوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى تأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل على ان قوما ينتظرون ان يأتيهم الله وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقيفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي من كل ما سبق والله اعلم بحقيقة كلامه الوجه السابع في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابي العالية وهو ان الاتيان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله عز وجل فهو الاتيان فقط وكأن نجعل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد لصحته بقراءة من قرأ هل ينظرون الا ان يأتيهم والملائكة في ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر واما قوله في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظلك والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال الله تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا ان يأتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان تكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى هل ينظرون الا ان يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام وان قيل ولم يأتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اسر في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا كان اشد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيمة قال الله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة ولا محصورة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور **اما قوله تعالى** والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير ويأتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة فوجب حملها عليها فصار المعنى انه يأتي امر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما امروا من اثابة او تعذيب وغيرهما من احكام يوم القيمة **اما قوله** وقضي الامر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى انه فرغ مما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا يقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة **المسئلة الثانية** قوله وقضي الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصا في امور الاخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضي قال سبحانه اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الاخرة فكأن الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه والثاني المبالغة في تأكيد انه لا بد من وقوعه ليجزى كل نفس بما تسعى فصار حصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل **المسئلة الثالثة** الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل احد من المكلفين منزلته من الجنة والنار كما قال الله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم اذا عرفت هذا فنقول وقضي الامر يدل على ان احوال القيمة توجد دفعة من غير توقف فانه سبحانه ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع **المسئلة الرابعة** قرأ معاذ بن جبل وقضي الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة **اما قوله** والى الله ترجع الامور ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ان المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وكذلك تقتضي ان يكون الله في مكان تنتهي اليه يوم القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الاخرة فلا مالك للحكم بين العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرك الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه والثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملك كل احد في دار الاختيار والبلوى امورا امتحانا فاذا انقضى امر هذه الدار ونقلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده فاذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع فيدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى **المسئلة الثانية** قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعت الشيء ارجعه رجعا قال الله تعالى ولئن رجعنا الى ربي وفي موضع اخر ولئن رددت الى ربي وفي اخرى وردوا الى الله موليهم الحق وقال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت اي ردوني وقرأ

ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء اي تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم الى الله مرجعكم قال القفال والمعنى في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيمة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلث معان احدها هذا الذي ذكرنا وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الاية قضي الامر وهو قاضيها والثاني انه على مذاهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين تذهب بي والثالث ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محدثون محاسبون كانوا رادين لامورهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور اي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال سبح لله ما في السموات وما في الارض وان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه ايضا قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها فقيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا والكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله وكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال واما الكفار فبشهادة الحال والله اعلم قوله تعالى سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة في الاية مسائل المسئلة الاولى سل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصرف استغني عن الف الوصل وقال قطرب يقال سال يسال مثل زار الاسد يزار ويسال مثل خاف يخاف والامر منه سل مثل خف وبهذه اللغة قرأ نافع وابن عامر سال سائل وزن قال كان وقوله كم هو اسم مبني على السكون موضوع للعدد وقيل انه من تاليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما واسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة تستعمل في الخبر واخرى في الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر به في الاستفهام وهي هاهنا يحتمل ان تكون استفهامية وان تكون خبرية المسئلة الثانية اعلم انه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان عالما بتلك الحال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه قال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فامر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم كما قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم والله اعلم المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو في رواية سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستيناف فقرأ بالهمز وسل بني اسرائيل بغير همز وسل القرية واسأل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز ووجه الفرق ان التخفيف في الاستيناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتداة وهو مستثقل وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع الاصل في المصحف لان الالف ساقط بها اجمع المسئلة الرابعة قوله من آية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى من السحاب وانزال التورية وتبيين لهم الهدى من الكفر فكل ذلك آيات بينات والقول الثاني ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد صلى الله عليه وسلم يعلم بها صدقه وصحة شريعته اما قوله ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف المسئلة الثانية قال ابو مسلم في الاية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة فكفروا بها لكن يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله المسئلة الثالثة في نعمة الله هاهنا قولان احدهما ان المراد آياته ودلائله وهي اجل اقسام نعم الله لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان فمن ذلك قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها القول الثاني المراد بنعمة الله تعالى ما آتاهم الله من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه بسبب من جهتهم هو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينة اما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته اي من بعد ما تمكن من معرفتها او من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها او لم يعرفها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاشياء يكون الشكر اوجب فكان الكفران اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وقال عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب لهذا او لذاك قال الواجب

رحمه الله والعقاب عذاب لعاقبة الجرم اما قوله زين للذين كفروا الحياة الدنيا اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلائل والانبياء وعدلوا عنها اتبعه تعالى بذكر السبب الذي كانت لاجله هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول المشركين الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انما لم يقل زينت لوجوه احدها وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان كان مؤنثا في اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة وثانيها قول الزجاج ان تانيث الحياة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل رجل وامرأة وناقة وجمل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا البقاء وثالثها وهو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التانيث المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في ابي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والصبر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وقينقاع سخروا بالمهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين واعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها احدها قال الجبائي المزين هم غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الآخرة في اعينهم فاوهموا ان لا صحة لما يقال من امر الآخرة فلا تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي يقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا اخبار وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي يزين الكفر لجميع الكفار لا بد ان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين لا بد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التاويل ضعيف اما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين للشيء من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد منه انه اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية والتاويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب تقول لمن يبعد فهمه اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآي الكثيرة اني يؤفكون اني يصرفون الى غير ذلك واكده بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه فالعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن التاويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التاويل وجهان احدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم ان القائلين بهذا التاويل ذكروا وجوها الاول لا يمتنع ان يكون تعالى هو المزين لهم بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال ايضا المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فهذه الآية متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث

لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الإيمان والطاعة أو ما يرجح فإن لم يرجح البتة بل الإنسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا في حصولها في قلبه فهذا يمنع من كونه مزينا في قلبه والنص دل على أنه حصل هذا التزيين وإن قلنا بأن حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الإيمان والطاعة فقد زال الاختيار لأن حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع وإذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الوجه الثالث في تقرير هذا التأويل أن المراد أن الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا سقط الإشكال وهذا أيضا ضعيف وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا تختص به الكفار فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فإن المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وإن كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص وأكثر غرضه أمر الآخرة وإنما يعد الدنيا كالوسيلة إليها وليس كذلك الكافر فإنه وإن قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده أنها كمال المقصود دون غيرها وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد في الآية تزيين المباحات وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورات وتحملهم المشاق الواجبة فدل على أن ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات فأما أصحابنا فإنهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة تلك الأشياء والقدرة على تلك الأشياء بل خلق تلك الأفعال والأحوال وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية والله أعلم أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية السخرية وجوها من الروايات فلا نعيدها قوله ويسخرون منا نف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك أن الله تعالى أخبر عنهم بزين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل مذموم فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ولا شك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لما ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدي بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يجد في الخلق أحدا أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة هو الحزم على جميع التقديرات فإنه إن بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت إلا لذات حقيرة في أنفاس معدودة وإن صح القول بالآخرة كان الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة أمرا متعينا فثبت أن تلك السخرية باطلة وأن عود السخرية إليهم أولى أما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات السؤال الأول قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للمؤمن المتقي وليكون بعثا للمؤمن على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية الجواب فيه وجوه أحدها أن يكون المراد بالفوقية بالمكان لأن المؤمنين في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الأرض وثانيها يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الكرامة والدرجة فإن قيل إنما يقال فلان فوق فلان في الكرامة إذا كان كل واحد في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا في تلك الكرامة من الآخر والكافر ليس له من الكرامة شيء فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد أنهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الأمر فالله تعالى يعطي المؤمنين من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادة الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها أن يكون المراد أنهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم إنهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشياطين كما قال الله تعالى إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون إلى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ورابعها أن سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقها دائمة باقية السؤال الثالث هل تدل الآية على القطع بدوام تخليد الفساق فإن لقائل أن يقول إنه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية والذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية وإذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أصحاب النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العمومات التي بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون منهم ما يعطي المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطي في الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين فإذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها أحدها أنه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فإن كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب وثانيها أن المنافع الواصلة إليهم في الجنة

بعضها

بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله فضلا بلا حساب وثالثها أنه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج إلى حساب ما يخرج لأن المعطي إنما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه إلى ما يجحف به والله تعالى لا يحتاج إلى الحساب لأنه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها أن المراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لأن الحساب إنما يحتاج إليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فإنه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب وخامسها أراد أن الذي يعطى لا نسبة له إلى ما في الخزانة لأن الذي يعطي في كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذي في خزانة قدرة الله تعالى غير متناه والمتناهي لا نسبة له إلى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب وهو إشارة إلى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب أي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب إذا كان له عليه حق وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه شيء وليس لأحد معه حساب بل كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والإحسان لا لسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب أي زائدا على قدر الكفاية وأما إذا أراد عليه فإنه قال ينفق بغير حساب وثامنها بغير حساب أي يعطي كثيرا لأن ما دخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله تعالى بها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما إذا حملنا الآية على ما يعطي في الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه أحدها وهو الأليق بنظم الآية أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية وهم على أنهم على الحق وبحرمان من فقراء المسلمين عن تلك السعادات على أنهم على الباطل والله تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني أنه يعطي في الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا على كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا بل ذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب م فلا يجوز أيها الكفار أن تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال الله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وثانيها أن المعنى أن الله يرزق من يشاء بغير حساب في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب لا يكون لأحد عليه مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم توسع عليه في الدنيا وأن لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط فالأمر أمره والحكم حكمه لا يسأل عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن يقدره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء بغير حساب من حيث لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدي الصحابة حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فإن قيل فقد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل إليهم عطاء حسابا أوليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله عطاء حسابا بغير حساب على سائر الوجوه فله أن يقول إن ذلك العطاء إذا كان يتشابه في الأوقات ويتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب قوله تعالى كان الناس أمة واحدة اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا في الأزمنة المتقادمة لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال القفال الأمة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام المسألة الثانية دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال الأول أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه أحدها ما ذكره القفال رحمه الله فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الاختلاف ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضا بما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قرأ كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين إلى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وإذا عرفت هذا فنقول فبعث الله النبيين يقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لأنهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلأن يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة

ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلائل الدالة عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال الله تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الاية على ان حصول المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل وثانيها ان ادم عليه السلام لما بعثه الله تعالى رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل والتواتر والاية منطبقة عليه لان الناس هم ادم وحوا واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله تعالى عن ابني ادم اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والاية منطبقة عليه ورابعها لما غرق الارض في زمان الطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا امة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل وخامسها وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب مقدمات ليتوصل منها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات اخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالاخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه ايضا الى ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل فاذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا هذا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القران مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان رحمهم خلقهم وسادسها قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة فانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهو سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتقين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا ان هذا لا يليق الا بضده في ذلك لان عند الاختلاف لما وجب البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كانوا متفقين على الكفر بعد وفاة ادم عليه السلام الى زمن نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سالوا انفسهم سؤالا وقالوا اليس انه كان فيهم مسلم نحو هابيل وشيث وادريس واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ويقال دار الحرب وان كان فيها مسلمون القول الثالث وهو اختيار ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمته والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لابد وان تكون في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان يكون في شريعة مستفادة من العقل في ذلك ما بيناه وايضا فالعقل يحصل بشكر النعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعقل بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سال نفسه فقال اليس اول الناس ادم عليه السلام وانه

كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام مع اولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الاصول القول الرابع ان الاية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل القول الخامس ان المراد من الناس ههنا اهل الكتاب ممن امن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا ان هذه الاية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الاية نازلة في اليهود وقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين امنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم جاؤوا بعد موسى عليه السلام وانزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد صلى الله عليه وسلم لتكون تلك حاكمة عليهم في تلك الاشياء التي اختلفوا وهذا القول مطابق لنظم الاية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس فيها اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انه نعم ان الالف واللام كما يكون للاستغراق فقد يكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الاية **اما قوله تعالى** فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لابد ههنا من اضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني لا جرم وجب تقديمه في الذكر الصفة الثالثة قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم التبشير والانذار على انزال الكتاب اجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه اخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الاية يدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك الكتاب ام لم يدون وكون ذلك الكتاب معجزا او لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك **اما قوله تعالى** ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل لابد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة الكتاب ثم النبيين ثم الله فلا جرم كل واحد منها صحيح فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المرسل عليه السلام او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه اقرب المذكورات واما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد ان يقال على الكتاب ولي اقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله تعالى فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز تحمله لوجهين الاول انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله حكما واذا جاز ان يكون هذا وصفا جاز ان يكون حكما قال الله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين والثاني انه يفيد تفخيم شان القران وتعظيم حاله **واما قوله تعالى** فيما اختلفوا فيه اعلم ان الهاء في قوله فيه يجب ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الاية دلت على انه تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما على ما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه **واما قوله تعالى** وما اختلف فيه الا الذين اوتوه فالهاء الاولى راجع الى الحق والثاني الى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا يذكرهم في القران بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين اوتوا الكتاب قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء ثم المراد باختلافهم يحتمل ان يكون هو تكفير بعضهم بعضا لقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل ان يكون المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين اوتوه اي ما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يدفعوا المنازعة في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتاب وذلك يوجب ان قبل بعثتهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلا بل كان الاتفاق في الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله تعالى كان الناس امة واحدة معناه امة واحدة في دين الحق **اما قوله تعالى** من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي ان يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان قبل مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد

ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا لوقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المقدمة على ايتاء الله الكتاب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم والمعنى ان الدلائل اما سمعية واما عقلية فالسمعية قد حصلت بايتاء الكتاب واما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك فقد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا لسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الاية قوله تعالى فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة اما قوله تعالى فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاعلم انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات اصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف ذلك فان الله تعالى عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء التي اختلف فيها اهل الكتاب وروي انه صلى الله عليه وسلم قال نحن الاخرون السابقون يوم القيامة ونحن اول الناس دخولا الى الجنة يوم القيامة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا وقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الاية مسائل المسألة الاولى من الناس من تمسك بهذه الاية على ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف فانا بينا ان الهداية غير والاهتداء غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان الاول ان الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان والثاني انه تعالى قال في اخر الاية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله الذين اذ لا جائز ان يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الاية على انه تعالى قد خص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هدايته لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها ان المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه اي الى ما اختلفوا فيه لقوله تعالى يعودون لما قالوا اي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا فقدم الاختلاف والجواب من وجهين الاول انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم فسره بمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالامر حصل التمييز فحصلت الهداية بسبب اذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه اما قوله والله يهدي من يشاء فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا عنه من ثلاثة اوجه احدها المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك والثاني المراد بالهداية الطريق الى الجنة والثالث المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح به وهو قول ابي بكر الرازي والله اعلم قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة في النظم وجهان الاول انه تعالى بين في الاية السابقة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة وبين في هذه الاية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يحصل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا الاية والثاني انه في الاية السابقة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الاية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في اقامة الحق وصبروا على البلوى وكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الاية مسائل المسألة الاولى استقصينا الكلام في لفظة ام في تفسير قوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نريد ههنا ان نقول ام استفهامية متوسطة كانه قيل اهل استفهام سابق فيجوز ان تقول هل عندكم رجل ولا يجوز ان تقول ابتداء ام عندكم رجل اما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام اخر او لا يكون مسبوقا باستفهام اخر كقولك انت رجل لا تنصف افعن جهل تفعل هذا ام لك سلطان واما الذي لا يكون مسبوقا باستفهام اخر فكقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير النسق الاول والتقدير افيؤمنون بهذا ام يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الاية فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان

تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله المسألة الثانية قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا اي ولم يأتكم مثل الذين وذكر الكوفيون من اهل النحو لما انما هي لم وما زائدة وقال سيبويه ليست ما زائدة لان لما تقع في مواقع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه اقدم فلان فيقول لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقوله اتاك زيد واذا قال لما يأتني فمعناه انه لم يأتني زيد وانا اتوقعه قال النابغة شعر

ازف الترحل غير ان ركابنا ◎ لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر المسألة الثالثة قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي المشركين واظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والخوف وكان كما قال سبحانه فبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم ان تقدير الاية ام حسبتم ايها المؤمنون ان تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بي وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو كما كان ذلك فيمن قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل مستعار لحالة غريبة وقصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة التي لها شأن عظيم واعلم ان في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم ◎ مستهم الاية بيان للمثل وهو استيناف كأن قائلا قال كيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا اما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة اما الضراء فالاقرب فيه انه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندي ان البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والافة والالم عليه واما قوله وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج اصل الزلزلة في اللغة من زال الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله انك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه لمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف واقل الشيء اي رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا خوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه لان الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ولهذا لا يقال ذلك الا في الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجوز ان يكون زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا اخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضرر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلايا فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الاية هكذا كانت حالهم الى ان اتاهم نصر الله لم يغيرهم طول البلاء عن دينهم فانتم يا معشر المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الاذى والمشاق في طلب الحق فان نصر الله قريب لانه ات وكل ات قريب وهذه الاية مثل قوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الاية ما ذكرنا ان اصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله تعالى في ذلك وبين ان حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في النار ومن امر ايوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على انواع البلاء وما صار ذلك تسلية للمؤمنين روي عن قيس بن حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلا يصرفهم ذلك حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بامشاط الحديد ما دون العظم من عصب ولحم فما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله تعالى والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون المسألة الرابعة قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين احدهما ان تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا فتقول سرت حتى ادخلها اي الى ان ادخلها فالسير والدخول

قد وجدا وعليه النصب فهذا الاية لان التقدير وزلزلوا الى ان يقول والزلزلة والقول قد وجدا والثاني ان يكون بمعنى كي
كقولك اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة فالطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الاية لا يمكن ان يكون على
هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله
هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه الاية لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان
يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه والمعنى شربت الى ان صار البعير هناك يقول يجيء البعير يجر بطنه ثم هذا قد يصح
عند انقضاء السبب وحده دون المسبب لان السبب كقولك سرت حتى ادخلها يحتمل ان السير والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل ان يكون السير
قد وجد والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقدير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة
الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
قراءة النصب اولى والله اعلم المسئلة الخامسة في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله
ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتأذى من كيد
الاعداء قال الله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا
استيئس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى ان ينصره الا
انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال
في الجواب ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل
يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين
امنوا انهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من
هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال الا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا
نظير من القران ومن الشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى
لتبتغوا من فضله بالنهار ولتسكنوا في الليل واما من الشعر فقول امرئ القيس شعر

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ۞ لدى وكرها العناب والحشف البالي

والتشبيه للعناب بالرطب والحشف البالي باليابس فهذا الجواب ذكره قوم وهو متكلف جدا المسئلة السادسة قوله الا ان
نصر الله قريب يحتمل ان يكون من قول الرسل ويحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند
قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله
رجعوا الى انفسهم فعلموا ان الله تعالى لا يعلي عدوهم عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل
قوله ان نصر الله قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من
خواص الانبياء عليهم السلام وايضا ان كان ذلك عاما في حق الكل ان كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص
عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت
قريب قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن
طلب العاجل وان يكون مستعدا لطلب الاجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من
هذه الاية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القران ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا
بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا له فالحكم الاول هو هذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى
روى عطاء عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي دينارا فقال انفقه على نفسك فقال ان لي دينارين
فقال انفقهما على اهلك فقال ان لي ثلاثة فقال انفقها على خادمك فقال ان لي اربعة فقال انفقها على والديك فقال ان لي
خمسة فقال انفقها على قرابتك فقال ان لي ستة فقال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الاية
نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها
فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية للنحويين في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع
نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب تقول عماذا تسأل باثبات الالف في ما فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم
ذا تسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من اخر ما علمت انه مع
ذا بمنزلة اسم واحد بحذف الالف منه لما لم يكن اخر الاسم والحذف يلحقها اذا كانت اخرا الا ان يكون في شعر كقوله شعر

على ما قام يشتمني لئيم ۞ كخنزير تمرغ في رماد

والقول الثاني ان يجعل ذا بمعنى الذي فتقول ماذا تقول فالذي اي ما الذي تقول فعلى هذا يكون تقدير الاية

يسئلونك ما الذي ينفقون المسئلة الثالثة في الاية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة
اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجهين احدها انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة
بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى
جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال واردا
بلفظ ما الا ان المقصود من السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج عن قربة الى الله تعالى
واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شيء هو فاذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب من السؤال
ان مصرفه اي شيء هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر
تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة
هي البهيمة التي شأنها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي
بها يتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا
عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب
المصرف فلهذا احسن هذا الجواب وثالثها انه يحتمل ان يكون المراد انهم لما سألوا هذا السؤال فكأنه قيل لهم هذا السؤال فاسد
انفقوا اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون ما لا حلالا وبشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح
المزاج لا يضره اكل اي طعام كان فقال للطبيب ماذا اكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين فيكون المعنى كل ما شئت
لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى انفق كل شيء اردت بشرط ان يكون المصرف ذلك والله اعلم المسئلة الرابعة اعلم
ان الله تعالى راعى الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم ربياه في
الحال التي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال الله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء اوجب
من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان الى الوجود في الحقيقة فالوالدان هما اللذان
اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا وجب تقديمهما على
غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر الله تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم
بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون
سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على الاخر فاذا كان احدهما غنيا و
الاخر فقيرا كان اطلاع الفقير على غنى الغني اتم واطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق
وثانيها انه تعالى لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وسبة في حقه فالاولى ان يتكفل
بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق
على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم انه تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك
لصغرهم لانهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس احد يكتسب لهم فالطفل الذي قد مات ابوه قد عدم الكسب
والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر الله تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من اليتامى فاقة لان قدرتهم على التحصيل
اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر الله تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو
الترتيب الصحيح الذي رتبه الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بذكر العلم
فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين او مع غيرهم حسبة لله
تعالى وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره المسئلة الخامسة المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك
خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل ام كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير
يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا اولى المسئلة السادسة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية
المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل الاية على وجوه لا يتطرق اليها النسخ احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب
عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا
الاية على هذا الوجه فنقول من قال انها منسوخة باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة و
الميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله

تعالى في باب النفقة فالاولى ان ينفق في هذه الجهات فيقدم الاول فيكون المراد به التطوع وثانيها ان يكون المراد الوجوب
فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة ورابعها يحتمل ان يريد بالانفاق
على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه الى اليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية يحتمل كل
هذه الوجوه من غير نسخ والله اعلم الحكم الثاني قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم
انه عليه السلام كان غير مأذون له في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في
قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول
انه كان يحلف بالله عند البيت ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم ايضا والخطاب بالكاف في
قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص فان قيل ظاهر الآية
هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد
من احادكم كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة
وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال
الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة هاهنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي
قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم
الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه ايضا قوله
تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفاية
الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل المسئلة الثانية قوله وهو كره لكم فيه اشكال
وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم ان هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر
واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله تعالى ولتكليفه وذلك غير
جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا بأمر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به وليعلم انه صلاحه وفي تركه فساده
والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امر الله به صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن
كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحياة
ولذلك اشق الاشياء على النفس القتال الثاني ان المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين
الله تعالى ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهوه بعد ان فرض عليكم المسئلة الثالثة الكره بضم الكاف
هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا الآية ثم فيه وجهان احدهما ان يكون بمعنى المصدر وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول
الخنساء فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا بمعنى المفعول كالخبز بمعنى المخبوز وهو
مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة
كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله حملته امه كرها ووضعته كرها والله اعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم
تكره عليه وما كان بالاكراه فبالفتح اما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم
ففيه مسائل المسئلة الاولى عسى فعل ترك مضارعه وبقي ماضيه فيقال عسيت عسينا عسيتم قال الله فهل عسيتم وترفع الاسم بعده كما
يرفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال الله تعالى قل عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فتقول عسى زيد
ان يقوم فتقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد المسئلة الثانية معنى الآية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو
سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل
الاخطار في الاسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى
وهاهنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من
المضار منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان يأخذكم فيستبيح دماءكم واموالكم واما
ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء
ثم في آخر الامر يصير المريض مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من
الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها
ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه عسى عدوكم
ان يشغلكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ومنها ان عدوكم اذا رأى حرصكم في دينكم انفسكم واموالكم في طلب

مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله
تعالى كان قد تحمل الم القتل بسبب طلب رضوان الله وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله ورحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وان لذات الدنيا امور
باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله تعالى وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا
ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله ففيه خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح فهذا هو المراد من
قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم المسئلة الثالثة الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته
يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله وحتى اشرت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء
الضارة والله اعلم المسئلة الرابعة عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة وهي لا تدل على حصول
الشك للقائل الا انها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل اما ان قلنا بانها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو
الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال تعالى فعسى الله ان يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان
يأتيني بهم جميعا وقد حصل والله اعلم اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان
اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله تعالى به واجب
امتثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى
طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام
قتال فيه في الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا السائل كان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين
فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من
القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان او في غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سألوا
الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا لا يحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال
كان من المسلمين الفريق الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي
وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه
وامره ان يفتحه بعد منزلتين ويقرأه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله ومن اتبعك حتى تنزل بطن
نخلة فترصد بها عير قريش لعلك ان تأتينا منه بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة
فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخلة بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة
معه فلما رأوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله
الحنظلي وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتله واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول
الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا استبعدوا
ذلك فقال عليه السلام ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام فقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا
الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها ان اكثر
الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الآية
فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب مع المسلمين وقوله يسألونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما ما بعد الآية فهو قوله
يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى وثالثها ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يسألونك عن الشهر
الحرام القول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو
اخبرهم انه حلال فتكوا واستحلوا قتاله فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى
يردوكم عن دينكم فبين الله تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعد قوله الشهر الحرام
بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الآية بان القتال
على سبيل الدفع جائز المسئلة الثانية قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال
كقولك اعجبني زيد ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال الله تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود
وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة
ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه

مسائل المسئلة الاولى قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدا والمراد من
قوله كبير مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال الله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى
قتال ومن حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني
غير الاول كما في قوله ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول و
القوم ارادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير
وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال اخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة
الاسلام واذلال الكفر وكيف يكون هذا من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه من هدم الاسلام وتقوية الكفر
فكان اختيار التنكير في اللفظين هو هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون
ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو انه وقع التعبير
عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي
اليه الا ارباب الالباب المسئلة الثانية اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان
ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا
على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب
هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو
مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكر عليهم فكذلك قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله
تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى
قل قتال فيه كبير هذا نكرة في الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية فيها دلالة على عدم
تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقرير النسخ فيه والله اعلم اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به
والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسائل المسئلة الاولى للنحويين في هذه الاية وجوه احدها قول البصريين
وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها
قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف
تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى
الاخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا
انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين
انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على
الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الاية
وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة الصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي
بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول لم لا يجوز الاضمار بحرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار
في كلام الله تعالى ليس بغريب ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة
لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرا ذلك في كتاب الله تعالى كان اولى ان يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول
الثاني فلا شك انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين الاول
ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد
الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية لقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن له كفوا احد الا ان
فرط العناية اوجب تقديمه وكذا ههنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى و
المسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام بعد هذا طريقان احدهما ان قوله
قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير فهو مرتفع
بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما قدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر
به ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الاية يسئلونك
عن قتال في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال
في المسجد وطعنوا في الوجه الثاني بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطا بالاجماع وطعنوا
فيه بانه قال بعد ذلك واخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطا بالاجماع وقول الفراء ان يجيب عن

الاول بانه من الذي اخبركم انه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين
القتال في الشهر الحرام والبلد الحرام وكان احدهما كالاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال وقال عن الوجه
الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في
الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان كل قتال كذلك قوله الوجه الثاني يلزم
ان يكون اخراج اهل المسجد منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم الرسول واصحابه واخراج الرسول من المسجد على سبيل
الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان
الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقدير قول الفراء القول الثالث في
الاية ان قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو قتال فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض
في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما قاموا لهذا القول وزنا والله اعلم المسئلة الثانية واما الصد عن سبيل
الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه الصلاة والسلام وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول صلى الله
عليه وسلم وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الروايات دلت على ان هذه الاية نزلت قبل غزوة
بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت قبل غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان من معلوم الله
تعالى كان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث واما قوله والمسجد الحرام
وان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف
به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد
عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الطائفين والعاكفين والركع السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم
اخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة وانما جعلهم اهله اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال الله تعالى والزمهم
كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان
اولياؤه الا المتقون فاخبر الله تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء
حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من
هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتل والثاني ندعي ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال
الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع هذه الاشياء اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة
قولين احدهما انها هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك
فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان
الفتنة هو ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا
قول محمد بن اسحق قد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش
عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار
ذلك مانعا له عن الانفاق وقال الله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم
بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل
فتنة الناس كعذاب الله والمراد منه المحنة التي تصيبه من جهة الذين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم
لم يتوبوا والمراد انهم اذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال يتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين
والمعنى ان يفتنونا عن ديننا فيتزين في اعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل
المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان
فانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العقاب الدائم
في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي وروي انه
لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم
انتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم
عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل
المسئلة الاولى ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول

ومثله في الافعال كثير كيحيى وعيسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذر وما فتئ من هلم وهات وتعالوا والمعنى لا يزالون اي
يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا دخلت عليه ما كان ذلك نفيا فيكون دليلا على الثبوت الدائم والله اعلم
المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى ليردوكم المسئلة الثالثة قوله ان استطاعوا استبعاد
لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت
وهو كافر وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الجمهور ومن يرتدد باظهار التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو
الاكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت وهو مجزوم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت اعمالهم المسئلة الثانية لما
بين الله تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن
يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واستوجبوا العذاب الدائم في النار المسئلة
الثالثة ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي
فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن
عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان
الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان
وهو محال واما ان يقال ان الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة بين السابق والطارئ فليس كون
الطارئ مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثاني اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة اذا كانت
حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق وزوال الطارئ بوجود السابق لزم الدور وهو محال وثالثها
ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارئ اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان
يحابط كل واحد منهما الاخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان زاد احدهما على
الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطارئ لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاق دون البعض مع
كونهما متساويين في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطارئ
الزائد يكون بجملة اجزائه مؤثرا في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون المؤثر
في ازالة السابق بعض اجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير
مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه ما كان
عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الاية عليه فانها دلت على ان شرط
كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة واما البحث الفروعي فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم
اسلم في الوقت قال الشافعي لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة لزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي قوله
تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص
لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا
يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق
والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عندهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا
جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه
ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول والسؤال الثاني على التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان
الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به فان من جملة احكامه الخلود في النار وذلك لا
يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب
ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه
بكل واحد منهما مانعا من تعلقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للشرط على الردة اثر في
الحبوط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد واما
السؤال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في
النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقرير فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا
والاخرة ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان تاكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها
فتهلك وفي الحديث ان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم فسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه
المسئلة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال

ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المعتزلة الاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط
الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون
للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المسلم اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الآتي
بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يات بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الرديء لا يستفيد منه
نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل مضرة ثم قال المنكرون الاحباط هذا
الذي ذكرتموه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان لا يكون حقيقة فان كان حقيقة فيه وجب
المصير اليه وان كان مجازا وجب ان يصار اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في المسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان
على ان القول بان الفعل الحادث يزيل اثر الفعل السابق محال المسئلة الثالثة اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه
يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان يظفر به ولا يستحق من المؤمن موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه
ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا انما يريد به بعد الردة من الاضرار
بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله الاسلام بانصاره فيكون الاعمال على هذا
التاويل ما يعملونه بعد الردة واما حبوط اعمالهم في الاخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم
للثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا
في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم
في الاية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا
عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه
المقاتلة مجاهدا والثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع
ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد ان يوجد وعيد الا ويعقبه وعد
المسئلة الثانية هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشائرهم واصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح الهجر لانه
مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجر وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب
هجروه بسبب هذا الدين وهو ايضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان
يكون المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد اخيه ليحصل
التاييد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة
ثم قال اولئك يرجون رحمة الله ففيه قولان الاول ان المراد منه الرجاء وهو ظن المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع
انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل
الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في سائر الايات قلنا الجواب من وجوه الاول ان مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل
غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء وثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه يتعلق بان لا يكفر بعد ذلك وهذا
الشرط مشكوك لا مستيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع وثالثها ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد في
سبيل الله والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا
جرم علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الاية ان الله تعالى شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون
الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه
فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني
ان المراد من الرجاء القطع واليقين في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قد ذكرناها في تفسير
قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال والله غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل
الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا ورحمهم والله العليم الحكيم الثالث قوله تعالى يسئلونك
عن الخمر والميسر اعلم ان قوله تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن
حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك
السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قالوا نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة قوله
تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال وان عمر ومعاذا ونفرا من
الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل فيهما قوله تعالى فيهما اثم كبير

ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم في الصلاة فقرأ قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من شربها ثم شربها قوم من الأنصار فيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشد سعد شعراً فيه هجاء الأنصار فضربه الأنصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فنزلت إنما الخمر والميسر إلى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم كانوا قد ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيراً فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال إن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم وقت الصلاة لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي إلا مع السكر فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمناً ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

المسئلة الثانية اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على التحريم فنفتقر ههنا إلى بيان أن الخمر ما هو ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر أما المقام الأول في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رضي الله عنه كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه أحدها ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما أنها تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمراً وثانيها أنه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من الأشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن الخمر يثبت في تحريم هذه الأنواع الخمسة وثالثها أن عمر ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالماً باللغة وروايته أن الخمر اسم لما خامر العقل معتبرة الحجة الثانية روى أبو داود عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من العنب خمراً وإن من العسل خمراً وإن من البر خمراً وإن من الشعير خمراً والاستدلال به من وجهين أحدهما أن هذا تصريح بأن هذه الأشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر والثاني أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتاً في هذه الأشربة قال الخطابي رحمه الله تخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها وإنما جرى ذكرها خصوصاً لكونها معهودة في ذلك الزمان وكل ما كان في معناها من ذرة وسلت وعصارة شجر فحكمها حكم هذه الخمسة كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها الحجة الثالثة روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي قوله كل مسكر خمر يتأول على وجهين أحدهما أن الخمر اسم لكل ما وجد فيه السكر من الأشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على أن هذا هو معناه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسماً شرعياً على سبيل الإحداث كما في الصلاة والصوم تبعية لكونه في نفسه خمراً فإن قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازاً على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء الحجة الرابعة روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأنبذة وإفساد لقول من قال إن القليل من المسكر مباح لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير ومنها لو كان هناك تفصيل في شيء من أقسامه وأنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى أبو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة روى أيضاً عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيلة تسع ستة عشر رطلاً وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب الحجة السابعة روى أيضاً أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الأعضاء وهذا لا شك أنه يتناول جميع أنواع الأشربة فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع الثاني من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خماراً لأنه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة وخمرت رأس الإناء أي غطيته والخامر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الأنباري سميت خمراً لأنها تخامر العقل أي تخالطه وقال خامره الداء إذا خالطه فأنشد لكثير هنيئاً مريئاً غير داء مخامر ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول لأن الشيء إذا خالطه الشيء صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساتراً للعقل كما سميت سكراً لأنها تسكر العقل أي تحجزه وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمراً إذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله إلى أن الخمر هو المسكر لأنه يغطي العقل ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر وكيف وقد انضاف إلى الأحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا إثبات اللغة هل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبي حنيفة يقولون إن مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاق ومسمى الصوم هو الإمساك ويثبتونه بالاشتقاقات النوع الثالث من الدلائل على أن الخمر هو المسكر أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة في الخمر ثلاث آيات اثنان منها وردا بلفظ الخمر أحدهما هذه الآية والثانية آية المائدة والثالثة وردت في المسكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذاً قالا يا رسول الله إن الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهم إنما طلبوا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهباً للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساوياً للخمر في هذا المعنى إما أن يكون مساوياً للخمر في هذا الحكم النوع الخامس من الحجة أن الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الأفعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا تكون هذه الآية نصاً في أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فإنما يجب القطع أن كل مسكر خمر وإن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من أنصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في إثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة وجوه أحدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب أن يكون مباحاً لأن المنة لا تكون إلا بالمباح والحجة الثانية ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها وقال اسقوني فقال العباس ألا نسقيك مما ننبذه في بيوتنا فقال مما تسقي الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس أفسدت يا رسول الله على أهل مكة شرابهم فقال ردوا علي القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم فصب عليه بالماء وقال إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الشديد ولأن المزج بالماء كان ليقطع الشدة للنص ولأن اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره الحجة الثالثة التمسك بآثار الصحابة والجواب عن الأول أن قوله تعالى تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً نكرة في الإثبات فلم قلتم إن ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية نازلة في واقعة قبل هذه الآيات الثلاثة الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة إما ناسخة أو مخصصة لها وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتجذب الملوحة فتغير طعم الماء فيه قليلاً إلى الحموضة وطبعه عليه الصلاة والسلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وأيضاً كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القدر من الحموضة أو الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الإعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر المقام الثاني في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الأول أن هذه الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الإثم والإثم حرام لقوله تعالى إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي فكان مجموع هاتين الآيتين دليلاً على تحريم الخمر الثاني أن الإثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم الثالث أنه تعالى قال وإثمهما أكبر من نفعهما صرح برجحان الإثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فإن قيل الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم بل تدل على أن فيه إثماً فهب أن ذلك الإثم حرام فلم قلتم إن شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الإثم أن يكون حراماً قلنا لأن السؤال كان واقعاً عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه إثماً كان المراد أن ذلك الإثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزماً لهذا الملازم المحرم ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب محرماً ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه أحدها أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة الثاني لو كانت هذه الآية دالة على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة الثالث أنه تعالى أخبر أن فيهما إثماً كبيراً فمقتضاه أن ذلك الإثم يكون حاصلاً ما داما موجودين فلو كان ذلك الإثم الكبير يكون سبباً لحرمتهما لوجب القول بثبوت حرمتهما في سائر الشرائع والجواب عن الأول أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعاً من حرمتهما لأن صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني أنا روينا عن ابن عباس أنها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرتم غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية في التحريم كما التمس إبراهيم عليه السلام مشاهدة إحياء الموتى ليزداد سكوناً وطمأنينة والجواب عن الثالث أن قوله فيهما إثم كبير إخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الآية فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم

المسئلة الثالثة في حقيقة الميسر

فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها
قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا من الجزور او من اليسار
لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقتسام
يقال يسروا الشيء اذا اقتسموه والجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ اجزاء فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور
ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور انهم ياسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزئون لحم الجزور وثالثها قال الواحدي
انه من قولهم يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذا اللفظ
واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام والاقلام والفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء
وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها
ويجزئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح
واساميهن وغد وسفيح ومنيح فللفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة
يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحا منها فمن خرج له قدح
من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون
تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في
ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع انواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى
لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي رضي الله عنه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي اذا خلا الشطرنج عن
الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال واخذ مال وهذا
ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا والله اعلم اما السبق في الخف والحافر والنشاب فليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق
والرمي فيؤخذ من كتب الفقه **المسئلة الخامسة** الاثم الكبير فيه امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل ما كان
عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة
فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح
خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه
كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا
تشرب الخمر فانه يزيد في حرارتك فقال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله في جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم
وثانيها ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها ان هذه المعصية من خواصها
ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف سائر
المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر ونفرته
اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم واذا واظب الانسان عليه صار غارقا في
اللذات البدنية معرضا عن تلذذ الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا
زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضي
الى العداوة وايضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ
ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنها منافع الخمر
انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي كان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة وكان يكثر
ارباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوي الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلي المحزون ويشجع الجبان ويسخي البخيل
ويصفي اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستطالة ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجات لان من
قمر لم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه في الفقراء المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد
مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح **المسئلة السادسة** قرا حمزة
والكسائي كثير بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت والله اعلم **المسئلة** حجة حمزة والكسائي
ان الله تعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر
اعدادا من الذنوب فيهما وايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما وايضا ان الاثم في
هذه الاية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكان المنافع اعدادا كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه

قيل فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما يكون بالكبر لا بالكثرة يدل عليه قوله تعالى كبائر
الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وايضا القراء اتفقوا على ان قوله واثمهما اكبر بالباء المنقوطة من تحت فوجب ان
يرجح ما قلناه والله اعلم الرابع **قوله تعالى** ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب
عنه بذكر المصرف واعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لاخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه فيقول
ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا فاعرف هذا فنقول كان الناس لما راوا الله ورسوله يحضان على
الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سالوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله تعالى ان العفو مقبول وفي
الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله اصل العفو في اللغة الزيادة قال الله تعالى خذ العفو اي الزيادة وقال
ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا
لك اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة
الخيل والرقيق فهاتوا عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلانا بحقه اذا اوصله
اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى و
يقال خذ من الناس ما عفا لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو اي ما سهل لك من اخلاق الناس ويقال للارض السهلة
العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تلزمه
مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة التأويل ان الله تعالى اذن للناس في
الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين
كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا قال عليه السلام خير الصدقة
ما ابقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة
من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض عنه رسول الله ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها
مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو اصابته لاوجعته ثم قال ياتيني احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس
انما الصدقة عن ظهر غنى خذها لا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد
من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة وشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة
وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل **المسئلة
الثانية** قرا ابو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما
الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو **المسئلة الثالثة** اختلفوا
في ان المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان الاول
قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوات فجاء ذكره ههنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في السنة الثاني ان
هذا كان قبل نزول اية الصدقات فالناس كانوا مامورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون الباقي ثم صار
منسوخا باية الزكوة فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة القول الثالث ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى راي المخاطب علمنا انه
ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر اما قوله تعالى كذلك
يبين الله لكم الايات فمعناه اني بينت لكم الامر فيما سالتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا ابين لكم في مستأنف ايامكم
جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك
يبين الله لكم الايات في الدنيا والاخرة لعلكم تتفكرون الثاني يبين لكم الايات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا
ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والاخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث تعرفكم
ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لا بد من
ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين فرفض التقديم والتأخير على ما
قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز **الحكم الخامس** قوله تعالى **ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم**
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة
طمعا في مالها او يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما

ياكلون في بطونهم نارا وانزل في الايات وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في
النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن و
المستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام باموالهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى
فساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتركوا اموالهم واستعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم و
اعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه
الواقعة ويحتمل ان السؤال كان في قلوبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الاية
ويروى انه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل
منه شيء فيتركونه لا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال
عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الاية
المسئلة الثانية قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في مصالح اليتيم بالتقويم
والتاديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه ايضا
اصلاح ماله لئلا ياكله بالنفقة من جهة التجارة ويدخل فيه ايضا معنى قوله تعالى فاتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب
ومعنى قوله يتناول حال المتكفل اي هذا العمل له خير من ان يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير
لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان ظاهر قوله قل اصلاح
لهم لا يتناول الا تدبير انفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى صلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له
فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عائد الى الولي
يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجر خير للولي واعظم اجرا له والثالث ان يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان
مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرق عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه
ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح
النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي ان يكون القيم المتكفل بمصالح
اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والاخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية اما قوله
تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل المسئلة الاولى المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط
ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبها بزوال عقله المسئلة الثانية في تفسير الاية وجوه احدها
ان المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامه عن طعام انفسهم
وشرابه عن شراب انفسهم ومسكنه عن مساكن انفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن
كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جائز
وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك في العمل والقائلون بهذا القول منهم
من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة
على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واما ان كان القيم فقيرا
فقالوا انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله اليتيم وروي عن عمر انه قال انزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي
مال اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف
فلا قضاء عليه القول الثالث ان يكون معنى الاية ان يخلطوا اموال اليتامى باموال انفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات
المصلحة والغبطة للصبي القول الرابع وهو اختيار ابي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الا
تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء
قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها ان الشركة داخلة
في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب وثالثها
ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى
صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع اخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال
بعد هذه الاية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم
اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتاكد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك

المسئلة الثالثة قوله فاخوانكم اي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله تعالى والله
يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح
يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا اخر فالله مطلع
على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه
تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه بذلك وقيل فالله تعالى يعلم المصلح الذي يلي من اليتيم
ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا
من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لمالهم اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى
الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس
عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل العنت من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة كؤودا ومنه
قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون
فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على
انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم المسئلة الثانية احتج الجبائي
بهذه الاية انها تدل على انه لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات ولا
ضيق في التكليف ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه كان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم ان وجه هذا الاستدلال
ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم سالوا انفسهم بان هذه الاية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه بان الاعتبار بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وايضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل الله تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار
خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول الله تعالى منه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلفه ما لا يقدر
عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء الذي يشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن
البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح
ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله اعلم المسئلة الثالثة احتج
الكعبي بهذه الاية على انه قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز ان يقول ولو شاء الله
لاعنتكم وللنظام ان يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله
اعلم الحكم السادس قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن اعلم ان هذه الاية نظير قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضمة
التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة ولا تزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الاية هل هي ابتداء حكم و
شرع او هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى
فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم وبين مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما
كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل
بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية الى ما امر به من النظر في
صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين فحكم الاية لا يختلف ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى روي عن ابن عباس
انه عليه السلام بعث مرثد بن ابي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المشركين بها سرا فعندما قدمها جاءته امراة
يقال لها عناق وخليلة له في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع ثم وعدها ان
يستاذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في امر عناق و
ساله هل يحل له التزويج بها فانزل الله تعالى هذه الاية المسئلة الثانية اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب
الشافعي انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح
على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء وثانيها قوله عم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح
دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون
النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ
انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد ورابعها قول الاعشى ⊛ الشاعر الواحدي في البسيط ⊛ فلا تقربن جارة ان سرها
حرام فانكحوا وتابدا ⊛ وقوله انكحوا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا يقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم
فاعتقد وتزوج والا فتابد اي تحنث قال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه
احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ونفى الحل ممتدا الى غاية النكاح الذي ينتهي به

هذه الحرمة ليس العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطء وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر شعر التاركين على ظهر نساءهم ۞ والناكحين بشاطئ دجلة البقرا ۞ وقال ايضا شعر انكحت صم حصاها خف يعملة ۞ تغشمرت في اليك السهل والجلد ۞ ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة اراد وا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر انها امرأته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الاية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح المسئلة الثالثة اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في اخر الاية سبحانه عما يشركون وهذه الاية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثانيها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الاية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الاية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهم شرك وثالثها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا ان اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الالهة فكانوا مشركين فاذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي انه عليه الصلاة والسلام امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل عنهم وكف سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالشرك فدل على ان الذمي يسمى بالمشرك وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي رحمه الله فقال هذا انما يلزم اذا سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان شركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى والجواب انه لا اعتبار باقرارهم ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر لانا الاعتبار بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن اثبت ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا هاهنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من اباه ان الله تعالى فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان اهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك واحتج من اباه ان الله تعالى فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان اهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين والمجوس والذين اشركوا وقال ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الايات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خصوا بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في الوصف المذكور قلنا فيها هنا ايضا كذلك انما خص عبدة الاوثان في هذه الايات

بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يندرجان تحت اسم المشرك ثم اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه تواتر النقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا وكان شاكا في وجود الصانع الكل شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان فيهم ما كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا يظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة الثالثة الذين قالوا اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهي عن نكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج الكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى قال اولا احل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر لان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج يهودية او نصرانية فكتب اليه عمر خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف انه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا فاحتج القائلون بانه لا يجوز بامور اولها ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص في النسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم كان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة والحجة الثانية قولهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال احلتهما اية وحرمتهما اية فحكمت عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا هاهنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها الحجة الرابعة التمسك بان عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن لقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قولنا ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا الخلاف بين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة

من تلك الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ههنا قوله والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله فقد
حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك
باثر عمر فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله اعلم المسئلة الرابعة اتفق
الكل ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الاية على
ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية للتحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار
فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها انا بينا الدلائل الكثيرة
في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجاب عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع
عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب المسئلة الخامسة نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من
تزويج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل
الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في اصول الفقه ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين
اما ان يجوز نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير
من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو مسلم اللام في قوله ولامة تفيد افادة التوكيد تشبه لام
القسم المسئلة الثانية الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت نافعة في المال والجاه والنسب فالامة المؤمنة
خير منها لان الايمان متعلق بالدين والمال والجاه والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف
الاشياء عند كل احد فوجب التوافق في الدين لتكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال
والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم
ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة اعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني قوله ولو
اعجبتكم يدل على صفة الحرية ولان التقدير ولو اعجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله
ولو اعجبتكم المسئلة الثالثة قال الجبائي ان الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة
على مذهب ابي حنيفة في ذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة لان سبب التفاوت في الكفر والايمان
لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة
وهذا استدلال لطيف في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح
المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظة افعل تقتضي المشاركة في الصفة
ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الاخرة والنفعان يشتركان
في اصل كونهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله اعلم اما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة وقوله ولعبد
مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله فاولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
هذه الاية نظير قوله تعالى ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تاويل هذه الاية وجوه احدها انهم يدعون الى النار
فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى
ما يؤدي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض
وربما يؤدي ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصلة من الجانبين وكما يحتمل ان
يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب
ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة
وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة فالاقدام على هذا العمل دائر بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان
يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق والتاويل
الثاني في الناس من حمل قوله تعالى اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب
استحقاق النار والعقاب وغرض هذا القائل من هذا التاويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية
لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد

من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة حيث امر بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة
قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة والمغفرة ففيه قولان الاول ان المعنى واولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل اعداء الله يدعون
الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة والثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها يدعون
الى المغفرة والجنة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات اللواتي هن عدوات الله وان ينكح المؤمنات فانهن
يدعون الى الجنة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة اما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله تعالى وتوفيقه للعمل الذي يستحق
به الجنة والمغفرة ونظيره قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله ويبين اياته
للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر الحكم السابع قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في
المحيض في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر
الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقعت في احوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان
كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدا وسالوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجيء بحرف الجمع لذلك
كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا المسئلة الثانية روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في
التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون
مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المرأة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فراش ولا يساكنوها في بيت
كفعل اليهود فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله
البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة
والسلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا
الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك
وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فجاءت هدية
من لبن فارسل النبي صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما المسئلة الثالثة اصل الحيض في اللغة
السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء و
الياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء
ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من
ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا وهذا
مميلة ويذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا او كسرتهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب
والمعيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان
اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد ههنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض
لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان المحيض فيكون
ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان كذا فالمنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ
او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النساء
في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن
المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين فكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان
حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى هذا اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع انا نعلم ان
استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال هو اذى
والمحيض اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض
في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض فالجسم لا يكون نفس
العرض فلا بد ان يقولوا المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى فاذا جاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان نقول المراد ان
ذلك الموضع ذو اذى وايضا لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير
يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله قل هو اذى قال عطاء وقتادة والسدي
اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء فذكر
العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل

وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة
لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فلذلك
الدم جار مجرى البول والغائط فكان اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر
من عنق الرحم هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من الطعن والله اعلم
المسئلة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية
فامران احدهما المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال الله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل
في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال
عليه الصلاة والسلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل
القرآن والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها
فاحدها انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابع انه يخرج بدفق ولا يسيل سيلانا والخامس
ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء في ذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادس انه بحراني وهو الشديد الحمرة
وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال ان دم الحيض يتميز
عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم الحيض وما اشتبه الامر
فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون بعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت
واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات
تقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء و
متى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة
عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية في الحيض وهي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن
وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه المسئلة
الخامسة اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله عنه اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهذا
قول علي رضي الله عنه وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة والثوري اقله
ثلاثة ايام ولياليهن وهذا قول علي رضي الله عنه وان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في
احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك
في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فهو كذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول
مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم ان لا يوجد
في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة
بنت ابي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا روي حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى
الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله اعلم
واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انا نميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى
الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان
طريان الحيض مجهولا وبقاء التكاليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الاصلية
فبهذا الطريق نميز الحيض عن الاستحاضة وان لم نجعل للحيض زمانا معينا وحجة مالك من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه
وسلم بين علامة الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل
تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة
الحجة الثانية انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه اذى في معرض بيان العلة لوجوب
الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة التي فيه وللون الفاسد وللحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا
بهذه المعاني وجب الاعتزال عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا اما الشافعي
فاحتج على ابي حنيفة بحجتين الحجة الاولى انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه الصلاة والسلام
وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا
العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين ابي حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه
المدة الحجة الثانية للشافعي في جانب الزيادة ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين فسر ذلك بان قال

تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر خمسة عشر يوما ايضا
فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول
ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض والثاني انه لا توجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ
هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره
اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما تتناول زمانا هي تصلي فيه في ذلك لا وهو
الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ما روي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما روي
عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال
به من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر من الصحابي ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي
عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله عليه الصلاة والسلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله
ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في
الثلاثة الى العشرة فبقي ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه الصلاة والسلام في حق النساء ما رايت من ناقصات عقل
ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي وهذا الخبر يدل على ان مدة
الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في
الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاث الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت
ابي حبيش دعي الصلاة ايام اقرائك لفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المرأة التي سألته انها
تهراق الدم فقال انظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة لذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصل
فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدورا بذلك المقدار قلنا انه عليه الصلاة والسلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا
الحكم مطلقا فدل هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة
ايام حيضها وذلك عام في جميع النساء الحجة الخامسة وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلاة والصيام
لازم بيقين للعمومات الدالة على وجوبها تركنا العمل بها في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة
وفوق العشرة في ذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف العلماء فيه فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه
ايضا اختلاف للعلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة
كلام الفقهاء في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة السادسة اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل
الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان
فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول
ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع اما من يفسر المحيض بالحيض كان
تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم نقول تركنا العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي
على الحرمة وبالله التوفيق اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن
اي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتاكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ويمكن ايضا حملها على فائدة
جديدة وهي ان يكون قوله فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم ويكون قوله ولا تقربوهن نهيا عن
الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو
بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال
الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن
بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر اي المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق المسئلة الثانية
اكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل من الحيض وهذا قول مالك
والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته
لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين الحجة الاولى ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا
حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل
ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة
هذه الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة الثانية ان قوله تعالى

فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز
الاتيان عند عدم الشرط وهو التطهر حجة ابي حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي ان
يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض
اجاب القاضي عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن كان المجموع هو الغاية وذلك
بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين
جميعا واذا ثبت انه لا يعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال
بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان يغسل الموضع ويتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين الاول ان ظاهر قوله فاذا تطهرن
حكم عائد الى ذات المراة فوجب ان يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من ابعاض بدنها والثاني ان حمله على التطهر الذي
يختص الحيض بوجوبه اولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال فاذا امكن بوجود
الماء فان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال الى ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال
بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي ان لا يجوز قربها الا عند الاغتسال بالماء المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المراد بقوله تعالى
فاتوهن من حيث امركم الله فيه وجوه الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فاتوهن في المأتى فانه هو
الذي امر الله به ولا تاتوهن في غير المأتى وقوله من حيث امركم الله اي في حيث امركم الله كقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة
الثاني قال الاصم والزجاج اي فاتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات الثالث
وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره
اما قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول
التواب وهو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث انه يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الاية يدل
على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا تحسن منه التوبة
والجواب من وجهين احدهما ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال
ابو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى في كل الاحوال محمود اعترض القاضي
عليه ان التوبة وان كانت في اصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انه في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك
في الحاضر والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم ان يجيب عنه
فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على
التوبة بحسب اللغة الاصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال اما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها المراد
منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث
لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب كانه نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة
روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر
الذيل والقول الثاني ان المراد ان لا ياتيها في زمان الحيض وان لا ياتيها في غير المأتى على ما قال فاتوهن من حيث
امركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا اولى لانه اليق بما قبل الاية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط اخرجوهم من قريتكم
انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في الادبار والقول الثالث انه تعالى لما امرنا بالتطهر
في قوله فاذا تطهرن لا جرم مدح التطهر بقوله ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال الله تعالى رجال يحبون
ان يتطهروا والله يحب المتطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم الحكم الثامن قوله تعالى نساؤكم
حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم في الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها احدها ان اليهود
قالوا من جامع امراته في قبلها من دبرها كان ولدها احول وزعموا ان ذلك في التورية فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الاية وثانيها روي عن ابن عباس ان عمر جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله هذه الاية وثالثها كانت تنكر ان ياتي الرجل المراة من دبرها في قبلها وكانوا اخذوا
ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار عليهم ذلك فنزلت الاية المسئلة الثانية حرث لكم اي مزرع ومنبت للولد
وهذا على سبيل التشبيه ففرج المراة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان
المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة
كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله اي مأموره وهذا شهوة فلان اي مشتهاه وكذلك حرث الرجل محرثه
المسئلة الثالثة ذهب اكثر العلماء الى ان المراد من الاية ان الرجل مخير بين ان ياتيها من قبلها في قبلها وبين ان ياتيها

من دبرها في قبلها فقوله انى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول المراد من الاية تجويز اتيان
النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا قول مالك والمرتضى من الشيعة والمرتضى رواه عن جعفر
بن محمد الصادق عليهما السلام حجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه الحجة الاولى ان الله تعالى قال في اية المحيض
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتاذى الانسان منه
وههنا يتاذى الانسان من روايح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب
حصول الحرمة الحجة الثانية قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن ان يقال انه يفيد وجوب اتيانهن
لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من اتى المراة وجب ان ياتيها في ذلك الموضع الذي امر الله تعالى به ثم هذا غير محمول
على الدبر لان ذلك بالاجماع غير واجب فتعين ان يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان
رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال
كيف قلت في اي الخربتين او في اي الخرزتين او في اي الخصفتين امن قبلها في قبلها فنعم او من دبرها في دبرها فلا ان الله لا
يستحيي من الحق لا تاتوا النساء في ادبارهن واراد بخربتها مسلكيها واصل الخربة عروة المزادة شبه الثقبة بها والخرزة هي
الثقبة التي يثقبها الخراز كني به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد واخرزته حجة من قال بالجواز وجوه
الحجة الاولى التمسك بهذه الاية من وجهين الاول انه تعالى جعل الحرث اسما للمراة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على
ان الحرث اسم للمراة لا للموضع المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فاتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا
اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني ان كلمة انى معناها اين قال الله تعالى انى لك هذا قالت هو من
عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الاية فاتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت يدل على تعدد
الامكنة وكان هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الاية على الاتيان من قبلها او من دبرها
في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان فاللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف
شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة انى وثبت ان انى مشعرة بالتخيير في الامكنة ثبت انه ليس المراد ما ذكرتم بل
ما ذكرناه الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع
فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان الحجة الثالثة توافقنا على انه لو قال للمراة دبرك علي حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا
يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد
من هذه الاية اتيان النساء في غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المراة بجميع اجزائها ليست موضعا للحراثة
فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المراة ومقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المراة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل
في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المراة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء
باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الاية
لا دلالة فيها الا على اتيان النساء في المأتى الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكروه ما بينا ان قبل
هذه الاية تدل على المنع مما ذكروه من وجهين احدهما ان قوله قل هو اذى والثاني انما قوله فاتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه
على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل انه لا يجوز الوجه الثالث الروايات
المشهورة في ان سبب نزول الاية اختلافهم في انه هل يجوز اتيانهن من دبرها في قبلها وسبب نزول الاية لا يكون خارجا عن
الاية فوجب كون الاية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الاخرى فثبت بهذه
الوجوه ان المراد من الاية ليس ما ذكروه وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا
ان قوله فاتوا حرثكم معناه فاتوا موضع الحرث واما الثاني فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فاتوا حرثكم ذلك الموضع المعين
لم يكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي ان يكون المراد من انى شئتم فيضمر فيه لفظة من لا
لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار اولى من حمل لفظ الحرث على المراة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا
هذا الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله دبرك علي حرام انما صلح ان يكون كناية عن
الطلاق لانه محل لحل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله اعلم المسئلة الرابعة اختلف المفسرون
في تفسير قوله انى شئتم والمشهور ما ذكرنا انه يجوز للزوج ان ياتيها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني ان المعنى
اي وقت شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل
ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة بعد ان يكون في المأتى الواحد والرابع قال ابن عباس ان شاء عزل وان شاء لم يعزل

وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل أو نهار فإن قيل فما المختار من هذه الأقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين سبب نزول هذه الآية وهو أن اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذه لتكذيب قولهم وكان الأولى حمل اللفظ عليه وأما الأوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لأن أنى يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت أنى لأن حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام إلا على ما قلنا أما قوله وقدموا لأنفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ونظيره لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار فإن قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا قال ابن عباس رضي الله عنهما إنه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه أن قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء النسوان حكم الشرع بإباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أي بسبب أنه يتولد منهن الولد ثم قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم لما كان السبب في إباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الإذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الإذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لأنفسكم أي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة لأنه تعالى أكد ذلك بقوله واتقوا ثم أكده ثانيا بقوله واعلموا أنكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دالة على تحريم هذا العمل وما بعدها دال أيضا على التحريم فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين **أما قوله** واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه **فاعلم** أن الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة أولها وقدموا لأنفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوا والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه إشارة إلى أني إنما كلفتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وفي ترك المحظورات لأجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين فالمراد منه رعاية الترتيب المعتبر في القرآن وهو أن يحصل مع كل وعيد وعد والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرها لما أنه كالمعلوم فصار كقوله تعالى وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا

الحكم التاسع قوله تعالى **ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس** المفسرون وإن أكثروا الكلام في هذه الآية فأجود ما ذكروه وجهان الأول وهو ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني وهو الأحسن أن قوله ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم نهي عن الجرأة على الله بكثرة الحلف به وذلك لأن من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للوم قال الشاعر ولا تجعلني عرضة للوائم وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الإنسان بالإقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه   وإن سبقت منه الألية برت

والحكمة في الأمر بتقليل الأيمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن إقدامه على الأيمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الأصلي من اليمين وأيضا كلما كان الإنسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل في العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية وأما قوله بعد ذلك أن تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله أن تبروا أي إرادة أن تبروا والمعنى إنما نهيتكم عن هذا لما في توقي ذلك من البر والتقوى والإصلاح فتكونوا يا معشر المسلمين بررة أتقياء مصلحين في الأرض غير مفسدين فإن قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى بين الناس قلنا لأن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أعظم وأجل من أن يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الخلق فلا شك أن هذا أعظم أنواع البر وأما معنى التقوى فظاهر لأنه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى وأما الإصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فيه كونه معظما لله سبحانه وتعالى إلى هذا الحد محترزا عن الإخلال بواجب حقه اعتقدوا فيه صدق اللهجة وبعده عن الأغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه التأويل الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال أردت أن أفعل كذا فعرض لي أمر كذا واعترض فجاء بي ذلك بمعنى منعني منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر إذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معترضا دون الشيء ومانعا منه فثبت أن العرضة عبارة عن المانع وأما اللام في قوله لأيمانكم فهو للتعليل إذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب أيمانكم من أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة إليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول هذه الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم وإصلاح ذات البين والإحسان إلى أحد وعبادة ثم يقول

أخاف الله أن أحنث في يميني فيترك البر إرادة البر في يمينه فقيل ولا تجعلوا ذكر الله تعالى مانعا بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات أخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها والله أعلم ثم قال في آخر الآية **والله سميع عليم** أي إن حلفتم يسمع وإن تركتم الحلف تعظيما لله تعالى وإجلالا له من أن تستشهدوا باسمه الكريم في الأغراض العاجلة فهو عالم عليم بما في قلوبكم ونياتكم قوله تعالى **لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم** في الآية مسائل **المسألة الأولى** اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره أما ورود هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية أما قوله وإذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل أن يكون المراد وإذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وأن يكون المراد وإذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والإمام يخطب فقد لغا وأما الرواية فيقال لغا الطائر يلغو إذا صوت ولغو الطائر تصويته وأما ورود هذه اللفظة في غير الكلام فهو أن يقال لما لا يعتد به في الدية من أولاد الإبل لغو قال جرير **شعر**

يعد الناسبون بني تميم   بيوت الناس أربعة كبارا
ويخرج منهم المرئي لغوا   كما ألغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج **شعر**

ورب أسراب حجيج كظم   عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر اللغو واللغو مصدر اللغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها الأول قال الشافعي رضي الله عنه إنه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لأنكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة والثاني وهو قول أبي حنيفة أن اللغو أن يحلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه الحجة الأولى ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل في يمينه كلا والله وبلى والله وروي أيضا أنه عليه السلام مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال أصبت والله ثم أخطأ فقال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال عليه السلام كلا أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة أنها قالت أيمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة الحجة الثانية أن قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على أن لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الإنسان على سبيل الجد ويربط قلبه به فإذن هو قول الناس على سبيل العادة في الكلام والله وبلى والله فأما إذا حلف على شيء أنه بحسبانه كان حاصلا ثم ظهر أنه كان لم يكن فقد قصد الإنسان بذكر اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب الحجة الثالثة أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك أنهم يكثرون الحلف واليمين فذكر الله عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد إلى الحلف فبين الله أنه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لأن إيجاب الكفارة والمؤاخذة عليهم يفضي إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فأما الذي قاله أبو حنيفة فإنه لا يناسب ما قبل الآية وكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة من وجوه الحجة الأولى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منها ثم ليكفر يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهزل الحجة الثانية أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ ولا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهما تأثيران توجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله إذا حصل الحنث ثم الذي يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

إذا ما راية رفعت لمجد   تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا إنما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن الفائدة يكون لغوا فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي أما اليمين على المستقبل فإنه قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا القول الثالث في تفسير يمين اللغو هو أنه إذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو لأن اللغو هو المعصية قال الله تعالى وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين أنه تعالى

لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة
وفعل المعصية ثم قالوا وهذا التأويل متأيد بقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي
هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين الاول وهو ان المؤاخذة المذكورة في هذه الاية صارت مفسرة في
اية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة
واجبة علمنا ان المراد من الاية ليس هو هذه الصورة الثاني انه جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما
ذكرتم من الاصرار على اللغو الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك
لا يسمى كسب القلب القول الرابع في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم اذا كفرتم وهذا قول الضحاك القول الخامس وهو اختيار القاضي المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل
عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو المسألة
الثانية احتج الشافعي بهذه الاية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال لانه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وقال في اية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين يحتمل ان يكون المراد منه عقد القلب به ولا يكون المراد به العقد
الذي يضاد الحل ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين
ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها في اية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل
واحدة من هاتين الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل
منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة فيها واجبة ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها والله اعلم اما قوله
والله غفور حليم فقد علمنا ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم في كلام العرب
الاناة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اي على اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون وحلمة الثدي
ومعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار والله اعلم الحكم العاشر قوله تعالى للذين
يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر في الاية مسائل المسألة الاولى آلى يولي ايلاء وتألى يتألى تأليا وائتلى
يأتلي ائتلاء والاسم منه ألية وألوة كلها بالتشديد وحكى ابو عمرو ألوة وإلوة وألوة ثلاث لغات مخففة فالالية والقسم واليمين
والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى آليت اذا فعل خلافا المقدورين ومالك كثير شعر

قليل الالايا حافظ ليمينه ۞ وان بدرت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله لا اجامعك ولا
اباضعك ولا اقربك ومن المفسرين من قال في الاية حذف وتقديره الذين يؤلون ان يقربوا من وطء نسائهم الا انه
حذف لدلالة الباقي عليه وانا اقول هذا الاضمار يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه
على المتعارف الشرعي استغنينا عن هذا الاضمار المسألة الثانية يروى ان الايلاء كان طلاقا في الجاهلية قال
سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها فكان يتركها بذلك لا ايما ولا ذات بعل
والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل الزوج مدة حتى يتروى
ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها المسألة الثالثة قرأ
عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس يقسمون من نسائهم اما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال حلف فلان على كذا
وآلى على كذا فلم ابدلت لفظة على ههنا بلفظة من الجواب من وجهين الاول ان المراد يبعدون من نسائهم بتربص اربعة
اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكأنه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما
قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التثبت والانتظار ويقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا الامر
ربصة اي تلبث واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسير يوم اي مسير في يوم ومثله كثير
اما قوله فان فاءوا فمعناه وان رجعوا والفيء في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من
الظل ثم يعود فيء وفرق اهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشي لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان
بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها شمس قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا ۞ شعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ۞ ولا الفيء من برد العشي تذوق

ويقال فلان سريع الفيئة والفيئة حكاهما الفراء عن العرب اي سريع الرجوع الى الحالة المتقدمة وقيل لما رد الله
على المسلمين من مال المشركين فيء كأنه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاءوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من
ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله وان عزموا

الطلاق

الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك اي اقسمت
والطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى
الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون خلافا الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا
ما يتعلق بتفسير لفظ الاية واما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الاية عليه المسألة الاولى كل زوج يتصور منه
الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك
صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح الايلاء بالله تعالى ويصح
بالطلاق والعتاق اما قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم
الحكم الثاني قال الشافعي مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية وهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين او رقيقين او
احدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك يتنصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة يتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل
كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة
انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض واما مدة الرضاع
ومدة العنة الحكم الثالث يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الاية
الحكم الرابع يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها
انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت هذا انها من نسائه دخل تحت الايلاء لظاهر قوله
للذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه وفيه صور الاول ايلاء الخصي
صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له لانه داخل تحت عموم الاية الثاني المجبوب ان
بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان احدهما لا يصح وهو قول ابي حنيفة والثاني انه يصح لعموم هذه
الاية ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القيد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها
لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي
دين اي لكم لا لغيركم المسألة الثانية المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم
ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول ابي حنيفة انه يجب
عليه كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة
للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة فاي فرق بين ان يقول والله لا اقربها ثم يقربها وبين ان يقول والله لا اكلمك
ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاءوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين احدهما ان الكفارة لو كانت
واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا ماسة الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى لما لم يذكر
وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك
ذكر الكفارة ههنا لانه تعالى بينها في القرآن على البيان على رسوله عليه الصلاة والسلام في سائر المواضع واما قوله غفور
رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع
ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله تعالى كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر وانت طالق
او ضرتك طالق او التزم امرا في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي صوم او صدقة او حج او صوم او صلاة هل يكون
موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء معهود في
الجاهلية ثم ان قد بينا ان معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف
فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة من العلماء يكون
موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك
المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه كفارة اليمين
والثاني عليه الوفاء بما سمى والثالث انه مخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا
انه يكون موليا فعند مضي اربعة يضيق الامر عليه حتى يفي او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق الامر عليه والله اعلم
المسألة الثالثة اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن عباس رضي الله عنهما انه لا يكون
موليا حتى يحلف على انه لا يطأها ابدا والثاني قول الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا حتى يحلف
على ان لا يطأها اربعة اشهر او ما زاد والرابع قول الشافعي واحمد ومالك انه اذا آلى منها اكثر من اربعة اجل اربعة اشهر
وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منها طلقها

الحاكم عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا على انقضاء الاربعة الاشهر فان قيل ما ذكرتم ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما يقول انا اتيكم هذا الشهر فان اكرمتموني بقيت معكم والا ارتحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اشارة الى حكمين احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على الشرع والفاء في قوله فان فاؤا وردت عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكروه فهو قوله انا انزل عندكم فان اكرمتموني بقيت والا ارتحلت لان الفاء صارت مذكورة عقيب شيء واحد وهو النزول فلا جرم لزم كون ما دخل عليه الفاء متاخرا عن ذلك النزول اما هاهنا الفاء صارت مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا بين هذين الامرين وهذا كلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق والايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزموا الذين يؤلون من نسائهم الطلاق فجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم فاذن الطلاق متاخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عنه وهذا يفيد القطع بان الطلاق في هذه الاية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر الحجة الثالثة ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول تقديرا لاية وان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء كلام غيره حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله تعالى فان فاؤا فان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين فذلك يقتضي ان يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع عن الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المراة مدة من الزمان لاسباب غير المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين الله تعالى حدا فاصلا بين الطويل فعند حصول هذه المدة يتبين قصد المضارة فذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند وقوع ظهور قصد المضارة ان يامره اما بترك المضارة او بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى امر معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة ان عبد الله بن مسعود قرا فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرانا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية ليست من القران وايضا فقد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة دلت على ان هذه الفيئة لا تكون في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها **الحكم الحادي عشر** قوله تعالى **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء**

اعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق والحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المراة التي وقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا وقع الطلاق عليها وهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع اما المنكوحة فهي اما ان يكون مدخولا بها او لا يكون فان لم تكن مدخولا بها لم يجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فاما ان كانت مدخولا بها فهي اما ان يكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها تكون بالوضع لا بالقروء قال الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض واما ان كان الحيض في حقها ممكنا فاما ان يكون رقيقة واما ان يكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرئين لا بثلاثة اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله تعالى حكمها في هذه

الاية وفي الاية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب بل يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب فيه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الاية ليست كذلك فانكم اخرجتم عن عمومها خمسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يكون بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والايسة فانهما خارجان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهاتان الصنفان لا تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فتزوجهن كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب كان تحت هذا العموم السؤال الثاني قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر والجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف فلما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه القروء حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر تفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج من صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها السؤال الثالث لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فالحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدا ثم قوله يتربصن اسناد للفعل الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل قد يستعمل في امرين احدهما ان يكون الغرض تخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانفراد به والثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقدم ذكر المحدث عنه بحديث اكد لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل فلا يريد الحصر بل ان يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى والذين تتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

شعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة ❁ شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفته فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة السؤال الرابع هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل يتربصن اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص السؤال الخامس لفظ انفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الاخر لاشتراكهما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء السؤال السادس لم لم يقل ثلث قروء كما يقال ثلث حيض الجواب لانه اتبع التذكير اللفظ ولفظ القرء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الاية وبقي من الكلام في هذه الاية مسالة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع اقراء وقرو ولا خلاف في ان اسم القرء يقع على الطهر والحيض قال ابو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال اخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع ففي وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والقول الثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشدوا للهذلي ❁ اذا هبت لقاريها الرياح ❁ واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء انها تخرج عن عهدة التكليف لان العلماء

اجمعوا على انه لا يكون ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي انها
الاطهار وروي ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد في رواية وقال علي وعمر
وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق وفائدة الخلاف
ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان
حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها
ثم قالوا اذا طهرت لاكثر الحيض ينقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل
او تتيمم عند عدم الماء ويمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه زمان عدتهن
قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة زمان
الطهر اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما تقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث
ان هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه
وكذا هيهنا قوله تعالى فطلقوهن معناه فطلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق
في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب التطليق من العدة وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن
عائشة انها قالت هل تدرون ما الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء الحجة الثالثة
القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم   هجان اللون لم
تقرأ جنينا   وقال الاخفش يقال ما قرأت حيضة اي ما ضمت رحمها في حيضة ويسمى الحيض مقراة لانه يجمع فيها الماء وقرأت
النجوم اذا اجتمعت للغروب ويسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ اي جمع
الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في
البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال بل زمان الحيض اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا ان
الدماء لا تجتمع في الرحم قلنا ان الدماء لا تجتمع في الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن
فكان معنى الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء فيه لما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا
واشتمالا على الدم الطهر فمثل تلك المعايض لما سال الى الخارج من الطهر يأخذ في الاجتماع والازدياد الى اخره
والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا الكلام بين الحجة الرابعة ان الاصل ان لا
يكون لاحد على غيره من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما
يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار ولان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا
الاقل ضرورة العمل بهذه الاية وطرحنا الاكثر بالدليل على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس
والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء
تسمى قروءا ان تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر والحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المرأة عن العهدة بايهما كان
على سبيل التخيير الا انا بينا ان هذه العدة بالاطهار او زمن مدة الحيض للعدة فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين ان
تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان
كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقرء الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بمدة
الحيض واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة من وجوه الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض
الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلاة ايام اقرائك واذا ثبت
هذا كان صرف الاقراء المذكورة الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة
اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة
ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث لان عنده المطلق اذا طلقها في اخر الطهر تعتد بذلك
قرءا فاذا كان في احد القولين يكمل الاقراء الثلاثة دون القول الاخر فكان القول الاول اليق بالظاهر اجاب الشافعي
عن ذلك بان قال قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر جمع فله ثلاثة ثم انا حكمنا الاية على شهرين وبعض شهر
وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فكذا هيهنا جاز ان يحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر اجاب
الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك
الظاهر هيهنا من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك اشهر الحج لان فيها
فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتأخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من

وجهين

وجهين الاول كان ان حمل القرء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في
اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه ان هذه الزيادة لا بد من تحملها لاجل
الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرناه بالطلاق في اخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة فاذا اختص الطلاق بالطهر
صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن ايضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق في
الطهر صار تقدير الاية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهرا
للطلاق ان يكون ذلك ناقصا بالفعل ووقوع الطلاق فيه الوجه الثاني في الجواب انا بينا ان القرء اسم الاجتماع وكمال الاجتماع
انما يحصل في اخر الطهر فكان في الحقيقة القرء الاخير من الطهر وانا على هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القروء
والله اعلم الحجة الثالثة انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض وقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلاثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كانت شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر تمامها فان
الاشهر لا بد من تمامها فوجب ايضا ان يكون الكمال معتبرا في البدل لا بد وان يكون القرء كاملة والقروء الكاملة هي الحيض
اما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض الثالث الحجة الرابعة لهم قوله عليه الصلاة والسلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة اجمعنا على ان الاستبراء
في شراء الجواري يكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة
هو استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة
ان القرء هو الحيض احتياطا وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان
جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم على الغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم
اولى بالرعاية لقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام على الحلال ولان الاصل في الابضاع
الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط فكان اولى لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه
في هذا الباب واعلم ان تعارض هذه الوجوه نضعفنا الترجيحات ويكون حكم الله في حق الكل ما ادى اجتهاده اليه والله
اعلم اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان امر انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء
في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك على الرجال متعذرا جعلت المرأة امينة في
العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قروئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلاثون يوما
وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر
يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها
لحصول ثلاثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها اسقطت كان
القول قولها لانها على اصل امانتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلاثة اقوال الاول انه
الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها اغراض كثيرة في كتمانهما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها بالقرء
اقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول
وربما احبت التزوج بزوج اخر واحبت ان يلتصق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض
فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب
تقصير عدتها لتبطل رجعته فلا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض في الاول لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم اظهرت
عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت فكمثل واذا كتمت ان
حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا في كتمان الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل
النهي على مجموع الامرين القول الثاني ان المراد هو النهي عن كتمان الحبل فقط واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم لا انه مخلوق في الرحم وثالثها ان
حمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية
الخساسة والقذارة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع
لغيرها عليها ومنها تختلف احوال الحرمة والحل في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان المراد هو
النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير ان يرد الى ما تقدم فيجب حمله
على ما يخلق في الرحم والله اعلم اما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط

بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم وتريد ان يكون مؤمنا فلا ينبغي ان يمنعك ايمانك عن
ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا
فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد والله اعلم
قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع
بعل كالفحولة والذكورة والخؤولة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع فيما رواه اهل
اللغة عن العرب لا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما
يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح اللغات فهما بعلان على انهما زوجان واصل البعل المالك فيما قيل يقال
من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون ازواجهن بالسيد القول الثاني
البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامرأة حسنة التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا
احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الآية واهل بعولتهن **قوله تعالى** احق بردهن في ذلك فالمعنى
احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات الاول ما فائدة قوله احق مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك
الجواب من وجهين الاول انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فكان تقدير الكلام
فانهن ان كتمن ذلك لاجل ان يتزوج بهن زوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك لانه ثبت للزوج
الثاني انه احق في الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء عدتها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق
من المتزوج في العدة الثاني اذا كانت معتدة فلها في نقصان العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي
تضمن ابطال حق الزوج جاز ان يقول بعولتهن احق من حيث ان لهن ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة
السؤال الثاني ما معنى الرد الجواب يقال رده اي رجعه قال الله تعالى في موضع ولئن رددت الى ربي وفي موضع
ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت
الجواب ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحري في العدة فهي ما دامت في العدة كانها جارية في ابطال حق
الزوج والرجعة تبطل ذلك فلا جرم سميت الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة
ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل السؤال الرابع
ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب المراد ان حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد
بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فالمراد ان الازواج احق بهذه الرجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا
المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا
ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية انهم في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار
بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة
الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد
ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة
عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استوجب الاثم **اما قوله تعالى**
ولهن مثل الذي عليهن واعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل
واحد من الزوجين حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق
المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج بسبب
كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها روي
عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامرأتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وثالثها ولهن على الزوج من
ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان مما خلق الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الآية **اما قوله تعالى**
وللرجال عليهن درجة ففيه مسألتان **المسألة الاولى** يقال رجل بين الرجلة اي القوة وهو ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس
رجيل قوي على المشي والرجل معروفة لقوتها على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل
النهار قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درجت الشيء ادرجه درجا وادرجته ادراجا اذا طويته ودرج
القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا اعمارهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل
والدرجة المنزلة من منازل الطي ومنه الدرجة التي يرتقى فيها **المسألة الثانية** اعلم ان فضل الرجل على المرأة امر

معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في الفضيلة من النساء في امور احدها في العقل والثاني في الدية و
الثالث في المواريث والرابع صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس له ان يتزوج عليها وان يتسرى عليها و
ليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث اكثر من نصيبها في الميراث والسابع ان الزوج قادر
على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة ام ابت واما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ولا على مراجعته ولا تقدر
ايضا على ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن ان نصيب الرجل في سهم الغنيمة اكثر من سهام المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه
الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام استوصوا بالنساء فانهن عندكم عوان وفي
الخبر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا
مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل
من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد والوجه الثاني ان يكون المراد ان حصول المنافع
واللذة مشتركة من الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب
وحصول اللذة فكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المرأة منها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من
الرحمة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل اكد
وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما
انفقوا من اموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو امرت احدا بالسجود لغير الله تعالى لامرت المرأة ان تسجد لزوجها
ثم قال الله تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في افعاله واحكامه لا يتطرق اليه احتمال العبث والسفه والغلط
والباطل **قوله تعالى** الطلاق مرتان اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذي يثبت فيه
الرجعة وفي الآية مسألتان **المسألة الاولى** كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو
طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها
يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان **المسألة الثانية**
اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ او هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون
تطليقة بعد تطليقة اخرى على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام
وزعم ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول علي وعمر وعثمان وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران
بن حصين وابو موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة والقول الثاني في تفسير الآية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق
بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب
الشافعي حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود افادا الاستغراق
فصار تقدير الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا
بعد تفرق الايقاع فان قيل ان هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندنا الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة
السنة بل كان تفسيرا لاصل الطلاق ثم قال هكذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين
دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر
فثبت ان هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا على قولين فالاول وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت عليهم السلام انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا
القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في
الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا
منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد القول الثاني في تفسير هذه الآية ان نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما
قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة
فكان كالمجمل المفتقر الى المبين وكالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية ان الطلاق الذي يثبت فيه للزوج حق
الرجعة هو ان توجد فيه تطليقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق
للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية
والذي يدل على ان التفسير الاول اولى من وجوه الاول ان قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما لكل الاحوال
فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا
الى البيان واذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصص فكان البيان حاصلا مع المجمل

وذلك اولى من ان يكون كذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الارجح ان لا يتاخر الحجة
الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع
لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان
لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة
رابعة وانه غير جائز الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الآية انها نزلت بسبب ان امرأة شكت الى عائشة ان
زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم
الآية وكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى اولى من تركها على حكم اخر اجنبي عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف
او تسريح باحسان ففيه مسائل المسئلة الاولى الامساك خلاف الاطلاق والمساكة والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة
ومساكة اذا كان بخيلا وقال الفراء انه ليس بمساك غلمانه وفيه مسكة من خير اي بقية واما التسريح فهو الارسال وتسريح
الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها ترعى المسئلة الثانية تقدير الآية ذلك الطلاق
الذي حكمنا فيه بثبوت حق الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعدهما بين المرتين اما امساك بمعروف او
تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع وفي معنى
التسريح وجهان احدهما ان توقع عليه الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له عليه الصلاة والسلام
فاين الثالثة فقال عليه السلام هو قوله او تسريح باحسان والثاني ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة
وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه احدها ان الفاء في قوله فان طلقها تقتضي ايقاع
هذه الطلقة متاخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة
وانه لا يجوز وثانيها انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية
اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله
او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح
بالاحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وانه غير جائز وثالثها ان ظاهر
التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال بعد ذكر التسريح
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه
ظاهرة لولا تثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان المراد من الاحسان
هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها المسئلة الثالثة
الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل يشق عليه مفارقته ام لا فاذا
فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان تظهر
المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة
مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح
له امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا هو التدريج و
الترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا اعلم
ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان
بين في هذه الآية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر والثياب وسائر
ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل
في هذا النهي الا ان ياتين بفاحشة مبينة وقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وقوله ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان ياتين بفاحشة
مبينة فقيل المراد بالفاحشة النشوز على ما بينا وقال ايضا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم
في اخذ شيء من ذلك بعد الاعطاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا فان كان للازواج لم يطابقه
قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان قلنا للائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان
يجوز ان يكون اول الآية خطابا للازواج واخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن ويجوز ان يكون
الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الذين
ياخذون ويؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع الرجل ان ياخذ من امرأته

عند الطلاق

عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع وفي الآية مسائل المسئلة الاولى روي ان هذه الآية نزلت في
جميلة بنت عبد الله بن ابي في زوجها ثابت بن قيس بن شماس كانت تبغضه اشد البغض وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرايته يجيء في اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم
وجها واشدهم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلترد علي الحديقة التي اعطيتها فقال ما تقولين
قالت نعم وازيده فقال عليه الصلاة والسلام لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك
اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المرأة كانت حبيبة بنت سهل الانصارية المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله
تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسئلة فقهية وان اكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود
الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الآية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المرأة
عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله تعالى حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز
الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل فان طبن لكم عن شيء
منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا من غير ان يحصل في نفسها شيئا بازاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير مالكة لنفسها
اولى واما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي لكن ان كان خطأ
فدية مسلمة المسئلة الثالثة الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن
حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول
على العلة مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير
اذنك فيقول له قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وانشد الفراء شعر اذا مت فادفني الى جنب كرمة
تروي عظامي بعد موتي عروقها ⊛ ولا تدفنني في الفلاة فانني ⊛ اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها ⊛ ثم الذي
يؤكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان لا يقيما حدود الله
المسئلة الرابعة اعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة ولا بد ههنا من مزيد بحث
فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط او لا يحصل الخوف من واحد
منهما او يكون حاصلا من قبلهما معا اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة وذلك بان تكون
المرأة ناشزة مبغضة لزوجها فههنا يحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما روينا من حديث جميلة مع ثابت لانها
اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ وان قيل فقد شرط الله تعالى في هذه الآية خوفهما
فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان اوله من جهة المرأة الا انه قد يترتب عليه
الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله تعالى فانها الزوج والزوج يخاف انها اذا لم
تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا وايضا فقد يكون ذلك السبب منها
لا لامر يتعلق بالزوج يجوز ان يكون المرأة صاحبة ذلك الزوج لعقمه او لقبح وجهه او لمرض تنفر منه وعلى هذا التقدير
يكون المرأة خائفة من معصية الله تعالى في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه
تقصير في بعض الواجب القسم الثاني ان يكون الخوف من قبل الرجل فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال
حرام بدليل هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الى قوله وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في
تحريم ذلك المال القسم الثالث ان لا يكون هذا الخوف حاصلا لا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول
اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال الماخوذ حلال وقال قوم انه حرام القسم الرابع ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما
معا فهذا المال حرام ايضا لان الآيات التي ذكرناها تدل على حرمة ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الرجل وليس
فيه تقييد يفيد ان لا يكون من جانب المرأة سبب لذلك ام لا وايضا فلان الله تعالى افرد لهذا القسم آية اخرى وهي قوله
تعالى فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها الآية ولم يذكر الله تعالى فيه حل اخذ المال فهذا شرح
هذه الاقسام الاربعة والله اعلم واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو بين المكلف وبين الله تعالى فاما
في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء المسئلة الخامسة قرا حمزة يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال
صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال ان لا يقيما من الف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة
حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراءة عبد الله الا ان يخافوا وبقوله فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما وجه

القراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا ان المرأة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه يعتدي
والله اعلم المسئلة السادسة اختلفوا في قدر ما يجوز الخلع به فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطا وطاوس لا
يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال سعيد بن المسيب بل دون ما اعطاها حتى يكون
الفضل لها واما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي احتج الاولون بالقراءة والخبر و
القياس اما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت
به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم يدخل فيما اباحه الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر
واما الخبر فما روينا ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم
لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يمنعها منه واما القياس فهو انه
لا يستباح بضعها فلو اخذ منها ازيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا في جانب الرجل والحاقا للضرر بها وانه
غير جائز واما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة
عند النكاح ان لا ترضى الا بالصداق الكثير فكذا الزوج له ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لا سيما وقد
اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته وبينا كذا هذا بما روي ان عمر رفعت اليه امرأة ناشزة امرها
فاخذها عمر فحبسها في بيت الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال
عمر اخلعها ولو من قرطها والمراد اخلعها حتى من قرطها وعن ابن عمر انه جاءته مولاة له وقد اختلعت من زوجها بكل شيء لها
وكل ثوب عليها الا درعها فلم ينكر عليها المسئلة السابعة الخلع تطليقة باينة وهو قول علي رضي الله عنه وعثمان
وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطا وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفيان
وهو احد قولي الشافعي وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة انه فسخ للعقد وهو قول ثان للشافعي وبه قال احمد واسحق
وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما
انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح الزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها
ولم يذكر المهر وجب عليها المهر كالاقالة في البيع فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن كذلك ثبت
ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه الحجة الاولى انه تعالى قال
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وبهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم
السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما الحجة الثانية وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة
امرأته مع ان الطلاق في زمان الحيض وفي الطهر الذي حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على
النبي صلى الله عليه وسلم ان يستكشف عن الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق
الحجة الثالثة روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس بن شماس لما اختلعت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة فقال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى
قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر على قرء واحد اما قوله تعالى تلك
حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة فلا تعتدوها اي فلا تجاوزوا عنها ثم بعد هذا
النهي المؤكد معه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في
سائر الآيات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن وثانيها ان الظالم اسم ذم وتحقير
فوقوع هذا الاسم عليه يكون جاريا مجرى الوعيد وثالثها انه اطلق لفظ الظالم تنبيها على انه ظلم من الانسان على
نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم ايضا الغير بتقدير ان لا تتم المرأة عدتها او كتمت شيئا مما خلق الله في رحمها او الرجل
ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما آتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع
يكون ظالما للغير فلما اطلق لفظ الظلم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه اعظم التهديدات قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل المسئلة الاولى الذين قالوا ان قوله تعالى او تسريح باحسان اشارة الى
الطلقة الثالثة قالوا ان قوله تعالى فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا
يكون المراد من قوله او تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية احوالا ثلاثة
ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثاني ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد

بقوله او تسريح باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلثة والله تعالى ذكر الفاظا
ثلاثة فوجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلثة فالان قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة
لانا قد كنا صرفنا اللفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى اعلم ان وقوع آية الخلع
فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الآية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فان كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين
قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا
الباب المسئلة الثانية مذهب جمهور المجتهدين ان المطلقة الثلث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتعقد
للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد عنه فقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان
شرط الوطي هل علم بالكتاب ام لا فقال الجمهور اشتراط العقد علم بالكتاب واشتراط الوطي علم بالسنة وقال ابو مسلم
الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سالت ابا علي
عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا به عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته
او زوجته ارادوا به المجامعة واقول هذا الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القرائن العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين
مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير
له ولزوجته ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجية ماهية
مركبة من الذات والزوجية والمفرد متقدم على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر
عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم
القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره تقتضي ان يكون ذلك النكاح غير
الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الآية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح يدل على الوطي وقوله
زوجا يدل على العقد واما قول من يقول الآية دالة على غير الوطي وانما ثبت الوطي بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي
نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول
النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء هذه الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها
بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطي وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال
واما الخبر المشهور في المسئلة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن
عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعة فطلقني
فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي
فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد
بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي
مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاتت ابا بكر واستاذنته فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فاستاذنته فقال لئن رجعت
لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما القياس فلان المقصود من
توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يفترش زوجته رجل
آخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم
ان هذا الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا
والله اعلم المسئلة الثالثة قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او اثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصابها ثم
عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال ابو
حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلث حجة الشافعي ان هذه طلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة
الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة
لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا
بنكاح غيره او غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه المسئلة الرابعة مذهب الشافعي انه اذا تزوج
المطلقة ثلاثا للغير على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل

ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الآية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة و حيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها هل يقع به التحليل فيه قولان والاصح انه لا يقع التحليل **اما قوله تعالى** فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكر بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما اي على المرأة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا راجع لمعنى في الآية مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر الآية يقتضي انه عندما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد قال لان الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا تدل على ان حل المراجعة حاصلة عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما قدمنا والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في ان يتراجعا وقال الفراء موضعه نصب بنزع الخافض **اما قوله تعالى** ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما وايقنا انهما يقيما حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه والثالث انه بمنزلة قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله تعالى حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها واضرار منه فالمراجعة تحرم **المسئلة الثانية** كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا نقول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدوده واوامره ثم قال بعد ذلك فتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينا من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وجوابه ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم **المسئلة الثانية** قرأ عاصم في رواية ابان والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على ترجيع الى اسم الله تعالى **المسئلة الثالثة** انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه الاول انهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل والثالث يعني به العرب لعلمهم باللسان الرابع يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما كلفه لانه متى كان كذلك فقد ازيح عذر المكلف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكره من الاحكام بينها الله تعالى لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا عما نهوا عنه **وقوله تعالى** فاذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** ان اول ما يجب تقديره في هذه الآية ان لقائل ان يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة فانه لا يجوز فالجواب اما اصحاب ابي حنيفة وهم الذين حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي وهم الذين حملوا تلك الآية على بيان كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك الاعادة على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق

مرتان

مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد من مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الآية ففيه بيان مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الايذاء ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يبعد ان يعيد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها بان يحترز المكلف عنها **المسئلة الثانية** قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة اختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام وقال ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطء وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي ما روي ان ابن عمر لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امر النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا واقل درجات الامر الجواز فنقول انه كان مأذونا له بالمراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فلزم ان لا تكون الرجعة وطئا وان لا يكون الوطء رجعة وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك فاذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجمعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب ان يكون عرفان الشاهد واجبا واجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول ان الله تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق الرجعة والجواب من وجهين الاول ان المراد ببلوغ الاجل مشارفة البلوغ وهو يقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل اسم للزمان فيحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة الى بيان المجاز **اما قوله تعالى** ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا الا ان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب ان الامر يفيد مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال الله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات **المسئلة الثانية** قال القفال الضرار هو المضارة قال الله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وارتفاع الوحشة وموجبات النفرة ذكر المفسرون في تفسير الضرار وجوها احدها ما روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع المرأة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن معتدين فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا اي فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى ولا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونوا متعدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا اعظم انواع المعاصي **اما قوله تعالى** ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه الاول ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله والثاني انه ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فلانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا يعامله احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله وتكاليفه **اما قوله تعالى** ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من قرأ انه يجب طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتمسك بها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في محو تكاليف الله تعالى ولا تتهاونوا بها كما يتسامح فيما يكون من باب الهزء والعبث والثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد والرابع قال عطاء المعنى ان المستغفر من

الذنب اذا كان مصرا عليه وعلى مثله كان المستهزئ بايات الله تعالى والاقرب هو الوجه الاول لان قوله تعالى ولا تتخذوا ايات الله هزوا تهديد والتهديد انما يذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم انواع نعمه عليهم فبدا اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله تعالى على العبد في الدنيا والدين ثم انه ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ثم قال واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم **قوله تعالى** واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المراة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** في سبب نزول الاية وجهان الاول روي ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها وتركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء فخطبها لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريد مراجعتك وجهي من وجهك حرام ان راجعتيه فانزل الله تعالى هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الاية فقال رغم انفي لامر الله اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها الثاني روي عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية وكان يقول في نزلت هذه الاية **المسالة الثانية** العضل المنع يقال عضل فلان امته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وكسرها وانشد الاخفش **شعر**

وان قصائدي لك فاصطنعني ❁ كرائم قد عضلن عن النكاح

واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال اوس بن حجر ❁ ترى الارض منا بالفضاء مريضة ❁ معضلة منا بجيش عرمرم ❁ واعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ❁ ويقال داء عضال وامر عضال وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منتشرة منها واعضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس **شعر** وليس اخوك الدائم العهد بالذي ❁ يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا ❁ ولكنه النائي اذا كنت امنا ❁ وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا **المسالة الثالثة** اختلف المفسرون في ان قوله ولا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله تعالى فاذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله فاذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن والجزاء فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله اذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتاكد بوجهين اخرين والاول انه من اول اية الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر وكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الاية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الاية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب حسنا لطيفا فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى واعلم ان حجة من قال هذه الاية خطاب للاولياء وجوه الاول وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الاية دالة على ان هذه الاية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين ما ذكرنا من الحجة كانت الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله تعالى اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فلان الروايات متعارضة فيروى عن معقل انه كان يقول في نزلت هذه الاية وجابر كان يقول في نزلت واذا تعارضت الروايتان تساقطتا فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله تعالى سليما عن المعارض الحجة الثانية لهم وهو ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان تكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة او بعد انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الاية الاولى فلو حملنا هذه الاية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وايضا فقد قال الله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المراة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا راى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن ان ينكحها غيره واما بان يجحد الطلاق او يدعي انه كان راجعها في العدة او يدس الى من يخطبها بالتهدد

والوعيد او يسيء القول فيها وذلك بان ينسبها الى امور تنفر الرجال عن الرغبة فيها والله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الاثام والحجة الثالثة لهم قالوا قوله تعالى ان ينكحن ازواجهن معناه ولا تمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما اذا جعلنا الاية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ينكحن ازواجهن اي ينكحن من يريدون ان يتزوجن فيكونوا ازواجا لهن والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب والله اعلم **المسالة الرابعة** تمسك الشافعي بهذه الاية في بيان ان النكاح بغير ولي لا يجوز وتقرير ذلك الاستدلال على ان الخطاب في هذه الاية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء لا الى النساء لانه لو جاز للمراة ان تزوج نفسها او توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان هذا الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ولئن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن ان يخلوها ورايها في ذلك وذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يرجعن الى راي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستبداد الشرعي حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن كتمكنهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الاية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه اذا عضل انعزل واذا انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه و تمسك ابو حنيفة بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متاكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفؤ فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الخطبة وايضا قال الله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل واضح مع انه لم يحضر هناك ولي البتة واجاب اصحابنا ان الفعل كما يضاف الى المباشر فقد يضاف الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح والله اعلم **المسالة الخامسة** قوله تعالى فبلغن اجلهن محمول في هذه الاية على انقضاء العدة وفي الاية السابقة ما كان محمولا على ذلك بل على القرب من انقضاء العدة قال الشافعي سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الاية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة الى تسريحها واما هذه الاية التي فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزويج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين والله اعلم **اما قوله تعالى** اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل **المسالة الاولى** في الاية وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيها ان المراد منه ما يضاد ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الاية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه بحق هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة **المسالة الثانية** قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسالة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة هذه الاية وهي قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا ان بهذا النقصان الحاق الشين بالاولياء لان [illegible] لانهم يعيرون بقلة المهر ويتفاخرون بكثرته ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبر ذلك بهذا المهر القليل فلا جرم للاولياء ان يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكم التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الاية تهديدا من هذا الوجه وفي الاية سؤالات الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة والجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتانيث ايضا جائز والقران نزل بالمعنيين جميعا قال الله تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم يوعظ به من كان وقال الم انهكما عن تلكما الشجرة والسؤال الثاني لم خص هنا

الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم الجواب لوجوه احدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين
وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وكما قال انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال الله
تعالى ليكون للعالمين نذيرا وثانيها احتج بعضهم بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه
ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرايع غير
حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت ان ذلك التكليف عام قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ثالثها ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق كل المكلفين الا ان يكون ذلك البيان وعظا مختصا بالمؤمنين لان هذه
التكاليف انما توجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزوم المفحم اما المؤمن الذي تقرر بحقيقتها فانها انما تذكر
له وتشرح له على سبيل العظة والتحذير ثم قال الله تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا نما فقوله ازكى لكم اشارة
الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال
والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه
الامور غير معلوم له والله اعلم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له
من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه
التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الاية تقرير طريقة الوعد والوعيد **الحكم العاشر** قوله تعالى **والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين** اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع
الوالدات سواء كن مطلقات او مزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول
الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى ذكر هذه الاية
عقيب اية الطلاق فكانت هذه الاية من تتمة تلك الايات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الاية وبين ما قبلها انه اذا
حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين احدهما ان ايذاء الولد يتضمن
ايذاء الزوج المطلق والثاني انها ربما رغبت في التزوج بزوج اخر وذلك يقتضي قدامها على اهمال امر الطفل فلما كان
هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال والوالدات
يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الحجة الثانية لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال
بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل
الرضاع واعلم انه يمكن الجواب عن الحجة الاولى ان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعليقها بما قبلها وعن
الحجة الثانية انه لا يبعد ان يستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا من اخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة
بين الامرين القول الثالث قال الواحدي في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة
لا تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي تستحق النفقة والكسوة بسبب النكاح رضعت الولد او لم ترضع فما وجه
تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالارضاع والحضانة لم يتفرغ لخدمة
الزوج فربما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم بايجاب الرزق و
الكسوة وان اشتغلت بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله اما قوله تعالى يرضعن اولادهن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن اولادهن
في حكم الله تعالى الذي اوجبه الا انه حذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك
المتصرف في الكلام مع زوال الابهام **المسئلة الثانية** هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان
ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة والثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع
له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون
مطلقة ولم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت
ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان
ومن حيث ان شفقة الام عليه اتم من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار اما ان يبلغ حال الاضطرار
بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فواجب عليها عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام
اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اصل الحول من حال الشيء اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت
الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على سبيل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا
وبعض الاخر ويقولون اليوم يومان لم اره وانما يعنون اليوم وبعض اليوم الاخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين معلوم

ان يتعجل

ان يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني **المسئلة الثانية** اعلم انه ليس التحديد بالحولين ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال
ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن
تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو الاصح
ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما
فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فاما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد
قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في المقصود من هذا التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هو
مذهب الشافعي وهو قول علي رضي الله عنه وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري وقال ابو حنيفة مدة الرضاع
ثلاثون شهرا حجة الشافعي الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك
اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين وقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في
ذلك واذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام بهذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير
تصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روي عن علي رضي الله عنه قال لا رضاع
بعد فصال وفصاله في عامين والحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان منه في
الحولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان التي تضع لستة اشهر انما ترضع حولين
كاملين فان وضعت لسبعة اشهر رضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم قال كذلك فالحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة
ابن عباس رضي الله عنهما انه تعالى قال وحمله وفصاله ثلثون شهرا دلت هذه الاية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان
وكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص عن مدة الحالة الاخرى والله اعلم **المسئلة الثالثة** روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه
تزوجت بجارية وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر والولد ولدك وعن عمر رضي الله عنه انه جيء بامرأة وضعت لستة اشهر
فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر فكانما
قال فكانما ايقظهم اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عباس رضي الله عنهما لمن اراد
ان يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء والرضعة ان يتم الرضاعة **المسئلة الثانية** في كيفية اتصال هذه الاية
بما قبلها وجهان الاول ان تقدير هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله تعالى حولين كاملين ثم انزل اليسر والتخفيف
فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الاية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما يقول ارضعت
فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الاباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه
والله اعلم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم
لوجوه الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى
الامهات وانشد للمامون بن الرشيد ◌ وانما امهات الناس اوعية ◌ مستودعات وللاباء ابناء ◌ والثاني ان هذا
تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه الصلاة والسلام الولد للفراش فكانه اذا ولدت المرأة
الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النزول والالحاق مجرد هذا القدر الثالث
انه قيل في تفسير قوله تعالى يا ابن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذلك ذكر الشفقة فكذا ههنا ذكر
الولد بلفظ المولود تنبيها على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نفعه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كله
لك وكله عليك والله اعلم **المسئلة الثانية** انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف و
المعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في
طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل قدرا من كفايتها لحقها ضرر من الجوع والعري وضررها
يتعدى الى الولد **المسئلة الثالثة** انه تعالى وصى الام برعايته اولا ثم وصى الاب برعايتها ثانيا وهذا يدل على ان
احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين الام واسطة اما رعاية الاب
فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستاجر المرأة على ارضاعها وحضانتها بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر
من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال الله تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** التكليف الالزام يقال كلفته الامر فتكلف وكلف وقيل اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد

فمعنى كلفه الامر اجتهد ان يتبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة الملك الى الغرض فلو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة المسئلة الثانية المراد من الاية ان ابا هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما يتسع به قدرته لان الوسع في اللغة ما يتسع به المقدرة ولا يبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين في النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها المسئلة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا على ما يقدرون عليه لانه تعالى اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلف الله تعالى احدا ما لا يتسع قدرته فبان لا يكلف ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع فله وجهان الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا فاما ان نقول يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستيناف في النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا تقتل عمرا واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضار يا رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى وصار لا تضار كما تقول لا ترد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرا الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرا ابان عن عاصم لا تضارر مظهر الراء مكسورة على ان الفعل لها المسئلة الثانية قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة فانما احتمل وجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه يكون المراة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المراة هي المفعول بها الضرار وعلى هذا الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرار الى الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له اي لا تفعل الاب الضرار بان ينزع عنها الولد مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا تفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قيل تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها والثالث ان المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار بالاخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة المسئلة الثالثة قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضار وذلك بان تمنع الوالدة ان ترضعه وهي ارادت وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان يسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي والله اعلم اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوالدات احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا وقال به بعضهم فالقول الاول وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان ابا المولود ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من ارثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الاضرار قال ابو مسلم الاصفهاني في هذا القول ضعف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والوالد ايضا وارثه ادى الى وجوب نفقته على غيره حال ما له مال منفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرار عنه وهذا الانفاق يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول ابي حنيفة واصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فصل بين وارث ووارث

لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة ذي الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها لصح ايضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارثا للصبي لغيرها الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين جاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان وجماعة القول الرابع اراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على رضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالد وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في الفصال قولان الاول انه الفطام كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن الام فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفعول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الاية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما حجة القول الاول ان ما قبل الاية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان ايضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الاية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضره قطعه كما يضره ذلك قبل الحولين فاجاب الاولون بان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود واجب والله اعلم القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد المسئلة الثانية التشاور في اللغة استخراج الراي وكذلك المشاورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل استخرجته وقال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فتشور اي خجلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زينته ويبدو منها والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره المسئلة الثالثة دلت الاية على ان الفطام في اقل من حولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام والاب ايضا قد يمل من اعطاء الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قل ما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان تحصل موافقة الكل على ان يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال فلا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت رحمة الله معه اكثر وعنايته به اشد قوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال ارضعت المراة الصبي واسترضعتها الصبي فتعديه الى مفعولين كما يقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذفت اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه يلتبس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظيره حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اي اذا كالوا لهم او وزنوا لهم المسئلة الثانية اعلم انا قد بينا ان الام احق بالارضاع فاما اذا حصل مانع فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت بزوج اخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج اخر ومنها ان تابى المراة قبول ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدل عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحده اتيتم مقصورة الالف والباقون ما اتيتم ممدودة الالف اما المد فتقديره ما اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما اتيتم به

فحذف المفعول لان في الاول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما اوتيتم اي
ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه المسئلة الثانية ليس التسليم شرطا
للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان تسليم الاجرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية
فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله
بما تعملون بصير الحكم الحادي عشر عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم فيه مسائل المسئلة الاولى يتوفون
معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد
عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى اجله و
استوفى كله وعمره وعليه قراءة علي رضي الله عنه يتوفون بفتح الياء واما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي
ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال
فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره ما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء وتسمي العرب الرجل زوجا
والمرأة زوجا له وربما الحقوا بها الهاء المسئلة الثانية قوله والذين يتوفون مبتدا ولا بد له من خبر واختلفوا في
خبره على اقوال الاول ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم يتربصن والثاني وهو قول الاخفش التقدير
يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله ولمن صبر وغفر ان ذلك من عزم الامور والثالث وهو
قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قال واضمار المبتدا ليس بغريب قال الله تعالى قل
افانبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل اسم اضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا
بل شيئان والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدأ المفرد فقد ورد ايضا اضمار المبتدأ المضاف قال
الله لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل الرابع وهو قول الكسائي والفراء ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ
الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد اليهم بل ببيان حكم عائد الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبر وانكر المبرد
والزجاج ذلك لان مجيء المبتدأ بدون الخبر محال المسئلة الثالثة قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله
بانفسهن وبينا ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر
المسئلة الرابعة قوله وعشرا مذكور بلفظ التانيث مع ان المراد عشرة ايام وذكروا في العذر عنه وجوها الاول تغليب
الليالي على الايام وذلك لان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثاني قال
ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة
ايام الثاني ان هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى الليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة
وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره المبرد وهو انه انما انث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدة كل
مدة منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها اربعة اشهر وعشر ليال حلت للازواج فتناول
العشر الليالي واليه ذهب الاوزاعي وابو بكر الاصم المسئلة الخامسة روي عن ابي العالية ان الله سبحانه انما حد العدة
بهذا القدر لان الولد تنفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول عن الحسن البصري المسئلة السادسة اعلم ان هذه العدة
واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين احداهما ان تكون امة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال
ابو بكر الاصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر الآية وايضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم
وضع الحمل يشترك فيه الحرة والرقيقة فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب ان يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه
المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة الثانية فيكون المراد اذا كانت حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل
فاذا وضعت الحمل حلت وان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي رضي الله عنه انها تتربص ابعد الاجلين والدليل عليه القرآن
والسنة اما القرآن فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله
تعالى والذين يتوفون ازواجا والشافعي لم يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الآيتين اعم من الاخرى من وجه
لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر
كذلك امتنع جعل احدى الآيتين مخصصة للاخرى والثاني ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب
ذكر المطلقات فربما يقول قائل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين الشيئين لم يعول الشافعي في الباب على
القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى ابو داود باسناده الى سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت سعيد بن خولة
فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض
الناس ما انت بناكح حتى يمر عليك اربعة اشهر وعشرا قالت سبيعة فسألنا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتاني

قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزوج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فهنا تفاريع الاول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة
والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل الحكم الثاني عشر اذا تمت
اربعة اشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي مدتها حتى ترى عادتها من الحيض في
تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة يكفيها حيضة واحدة وان كانت عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر
مرة فيكفيها الشهور حجة الشافعي ان هذه الآية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب
ان يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب
ان تحتاط الحكم الثالث عشر اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث
والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت كاملة او ناقصة ثم يكمل الشهر الاول والخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام اعتبر
اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس المسئلة السابعة اجمع الفقهاء ان هذه الآية ناسخة لما بعدها
من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير ابي مسلم فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم
في التلاوة لا يمنع التاخر عن النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب
جبريل بامر الله تعالى المسئلة الثامنة اختلفوا في ان المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها
لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن تربصن بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدن هذا
التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم
بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه
المدة المسئلة التاسعة المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه
والامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك الزينة فهو واجب
لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على
ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا
وجوبه والله اعلم واحتجوا بما روي عن اسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسلي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت المسئلة
العاشرة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب
مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم
بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل كقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا واما قوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون
العقد وقيل خطاب الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر
على المنع وان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها
الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف
اي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية
بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير وفي الآية مسائل المسئلة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله
تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا
مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما المسئلة الثانية تمسك اصحاب ابي
حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قالوا اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم
فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي بها في ان هذا
النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار
الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق الحكم الرابع عشر خطبة النساء قال الله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النساء فيه مسائل المسئلة الاولى التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة
على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه
يحوم حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك
بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر الشيء بذكر
لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك
تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة

يريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سألها امرا وشانا في نفسها والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج الى الخطاب كثيرا **المسألة الثانية** النساء في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام احدها التي يجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الصورة وهذه الحالة وكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا فهنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فهنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد للشافعي ههنا قولان احدهما يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو القديم وهو قول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهة فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة القسم الثاني التي لا يجوز خطبتها صريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على الزوج من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره انه في المتوفى عنها زوجها لان هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية واما انه لا يجوز التصريح فلان الشافعي رضي الله عنه لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رضي الله عنه في الام ولا احب التعريض لخطبتها وقال في القديم والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع هو ان المعتدة عن الوفاة تؤمن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ههنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تنقضي القسم الثالث البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية **المسألة الثالثة** قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فيك ومن يجد مثلك ولست بايم واذا حللت فآذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك صالحة وانك لنافعة وان من عزمي ان اتزوج واني فيك لراغب **اما قوله تعالى** او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته لغتان في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما اكننته فمعناه اضمرته ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الاية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمر الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر بلسانه شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد انه يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالاية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصريح في الحال والاية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط الله تعالى عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال الله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالات السؤال الاول اين المستدرك بقوله تعالى ولا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن السؤال الثاني ما معنى السر الجواب ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ههنا صفة للمواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا

بوصف كونه سرا اما على التقدير الاول وهو اظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات وههنا احتمالات الاول ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الاية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الاية منع عن التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال تعالى لازواج النبي ولا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن ولا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضي في هذا الوجه وقال المواعدة على الزنا محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص الخاطب حال العدة اولى والجواب روي عن الحسن ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعيني اجامعك فاذا اتممت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك الرابع ان يكون ذلك نهيا عن ان يسار الرجل المرأة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها والخامس ان يعاهدها بان لا تتزوج احدا سواه اما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه الاول ان السر الجماع قال امرؤ القيس
وان لا يحسن السر امثالي ⊛ وقال الفرزدق ⊛ موانع للاسرار الا من اهلها ⊛ ويخلفن ما ظن الغيور المشفف ⊛
اي الذي شغفه الحب يعني انهن عفائف يمنعن الجماع من ازواجهن قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد لا يصف لها نفسه فيقول آتيك بالاربعة والخمسة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشيء باسم سببه جائز **اما قوله تعالى** الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه تعالى باي شيء علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى ان يسارها بالقول المعروف وذلك بان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله اعلم **قوله تعالى** ولا تعزموا عقدة النكاح اعلم ان في لفظ العزم وجوها الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال واذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما تعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير الاية ولا تعزموا عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلان يكون النهي مؤكدا عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك ان تفعل كذا اما قوله عقدة النكاح فاعلم ان اصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الحبل اما قوله حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت وآكد وقوله حتى فهو غاية فلا بد من ان يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم **الحكم الخامس عشر** المطلقة قبل الدخول **قوله تعالى** لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء والقسم الثاني من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف القسم الثالث من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله سبحانه وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن الاية القسم الرابع من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون مفروضا لها وحكم هذا القسم هو في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة

بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم ينبه ان المقصود من هذه الاية ويمكن ان يعبر عن هذا التقسيم بعبارة اخرى فيقال ان
ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل
الدخول استقر كله وهذا حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق
وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى فى الاية التى تجئ عقيب هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول
فهو هذه المطلقة التى ذكر الله تعالى حكمها فى هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها وتجب لها المتعة وان حصل الدخول
فحكمها غير مذكور فى هذه الايات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى
التفسير اما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص فى ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون بهذه
الاية فى بيان ان الجمع بين الثلث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات بدليل
انه يصح استثناء الثلث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هناك
يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء ما لولاه لم يدخل فثبت قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات
اعنى حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندى ضعيف فى ذلك لان الاية دالة على الاذن فى تحصيل هذه الماهية
فى الوجود ويكفى العمل به ادخاله فى الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه لو قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا ينافى حالة الجمع واما
الاستثناء الذى ذكره فنقول يشكل هذا الامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا فى الوقت
الفلانى وصم الا فى اليوم الفلانى والله اعلم **اما قوله تعالى** ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا حمزة و
الكسائى تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك فى الاحزاب والباقون تمسوهن بغير الف حجة حمزة والكسائى ان بدن كل واحد
يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا وايضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل ان يتماسا وهو اجماع وحجة الباقين اجماعهم
على قوله ولم يمسسنى بشر ولان اكثر الالفاظ فى هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن ولقوله فانكحوهن
باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس الغشيان وذلك فعل الرجل ويستدل فى الاية الثانية على ان المراد من هذا
المس الغشيان فاما ما جاء فى الظهار من قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التى هى غير الجماع وهى حرام فى الظهار
وبعض من قرا تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير
المسئلة الثالثة لقائل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا
جناح عليه ايضا بعد المسيس وجوابه من وجوه الاول ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق
غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس فى زمان الحيض ولا فى الطهر الذى جامعها فيه فلما كان المذكور
فى الاية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ الوجه الثانى
فى الجواب قال بعضهم ان ما فى قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذى والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتى لا تمسوهن
الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولا يتبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال الثالث
فى الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما اقوله وهو ان المراد من الجناح فى هذه الاية لزوم المهر فتقدير
الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا
جميعا لم يجب المهر وهذا كلام الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل
والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح فى اللغة الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت
لثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال الله تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال
ثقل وكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح ممدودا الى غاية وهى اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب
ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذى يثبت عند احد هذين الامرين وهو لزوم المهر
فوجب القطع بان الجناح المنفى فى اول الاية هو لزوم المهر الثانى ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما الذى
يكون قبل المسيس وقبل تقرير المهر وهو المذكور فى الاية والثانى الذى يكون قبل المسيس وبعد تقرير المهر وهو
المذكور فى الاية التى بعد هذه الاية هى قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه
فى هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفى هناك هو
المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب ان يكون الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله اعلم واعلم
انا قد ذكرنا فى اول تفسير هذه الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام

منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس وعند التقدير عرف منه ان التى لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها والتى تكون
مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فيكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلثة واما
القسم الرابع وهى التى تكون ممسوسة ومدخولا بها فبيان حكمه مذكور فى الايات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الايات
المتقدمة مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلام والله قادر على ذلك **المسئلة الثالثة** قال ابو بكر
الاصم والزجاج هذه الاية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضى انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما بيان
دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم
من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق فى زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان المراد
من المسيس فى هذه الاية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى الله تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تاديبا للعباد فى اختيار احسن الالفاظ
فيما يتخاطبون به والله اعلم اما قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقدر لها مقدارا من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض
فى اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او ههنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون
وانت اذا تاملت فيما لخصناه علمت ان هذا التاويل متكلف بل خطا قطعا والله اعلم **اما قوله تعالى** ومتعوهن اعلم انه تعالى
لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم فى قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفى
الاية مسائل **المسئلة الاولى** المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول ينظر ان
لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الاية التى نحن فيها وان كان قد فرض لها فلا متعة لان الله تعالى اوجب فى حقها نصف المهر
ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التى فرض لها ولم يدخل يجب لها نصف المهر واما
المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال فى القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها
لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال فى الجديد بل لها المتعة وهو قول على رضى الله عنه والحسن بن على رضى
الله عنهما وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال الله تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك فى نساء
دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت الصداق بمقابلة استباحة عوض
فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فيجب لها المتعة للايحاش بالفراق
المسئلة الثانية مذهب الشافعى وابى حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبى والزهرى وروى عن الفقهاء
السبعة من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعوهن وظاهر الامر للايجاب و
قال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او فى معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال فى اخر الاية حقا على المحسنين فجعل
هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فانه وجب عليه اداء دين فاداه لا يقال انه احسن وايضا قال
الله تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب عنه ان الاية التى ذكرتموها تدل على قولنا لانه
تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهى للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب
المسئلة الثالثة اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع
ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه **اما قوله تعالى** على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** الموسع الغنى الذى يكون فى سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اى وسعه عليه
ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اى قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل
الفقير واقتر اذا افتقر **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون
قدره بفتح الدال وهما لغتان فى جميع معانى القدر ويقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحمل على راسك
قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدرا وقدرت الشئ بالشئ اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل
هذا يجوز فيه التسكين والتحريك يقال هم يختصمون فى القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت
اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك انا كل شئ خلقناه بقدر ولو خفف جاز
المسئلة الثالثة ان قوله تعالى على الموسع وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة
التى اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف للمقتر وقال الشافعى على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلثون درهما وعلى الفقير
مقنعة روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واى قدر ادى جاز فى جانبى الكثرة والقلة
وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المراة التى سمى لها المهر احسن من حال التى لم يسم لها ولم يجب
لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل اولى والله اعلم **اما قوله تعالى**
متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر

[illegible] حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر
[illegible] حالهما وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على
[illegible] ان يسوى بين الشريفة والوضيعة المسألة الثانية متاعا تاكيد لمتعوهن متعا بالمعروف
[illegible] واجبا عليهم وحق ذلك حقا على المحسن وقيل نصب على الحال من قدر لانه معرفة والعامل فيه
[illegible] وأما قوله على المحسن ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا
[illegible] عن تجنبها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن
[illegible] العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى الطاعة اقدم
[illegible] طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اعلم انه تعالى ذكر حكم المطلقة
[illegible] المهر وفي الاية مسئلتان الاولى مذهب الشافعي ان الخلوة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة
[illegible] المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق
[illegible] ثالث وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام
[illegible] حجة الشافعي ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق
[illegible] سقوط نصف المهر بيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
[illegible] ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء آخر ليتم
[illegible] ما فرضتم ساقطا ويضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه
[illegible] كلمة ان عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه
[illegible] فرضتم لهن فريضة تقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله
[illegible] الحاجة الى بيان وجوب النصف لان المقتضي لوجوب النصف المحتاج اليه بيان سقوط النصف
[illegible] الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان
[illegible] السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على بيان كل المهر قد تقدمت
[illegible] اما آتيتموهن شيئا فحمل هذه الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها
[illegible] الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب
[illegible] في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا في
[illegible]

بيد الولي هو عقدة النكاح فاذا عقد حكمنا العقدة لان بناء الفعلة [illegible]
واللفظ من العلو ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد [illegible]
معنا ان الذي بيده عقدة نكاح ثابت لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن [illegible]
لا لغيره كانت الجنة ثابتة له ويكون ماويه الرابع ما روي عن جبير [illegible]
الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية [illegible]
وجوه الاول ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر [illegible]
هذا من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها [illegible]
اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وثانيها سماه عفوا على طريق [illegible]
وجد عفوا صفوا وقد بينا وجه القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من [illegible]
على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال [illegible]
[illegible]

اتى بذلك الثواب ما هو دون من العقاب وزاله والثاني ان هذا الصنيع يدعوه الى ترك الظلم الذي فيه هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وبقوله معرض تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال الله تعالى ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها منه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الاخر فندب الزوج الى ان يطيب قلبها بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب المراة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير

الحكم السادس عشر حكم الصلاة قوله تعالى **حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى** اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شرايع شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلاة والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الاية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله تعالى حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلاثة ثم ان قوله والصلاة الوسطى يدل على شيء ازيد من الثلاثة والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزايد يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلا بد ان ينضم الى تلك الثلاثة عدد اخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطا في العدد لا ما يكون وسطا بسبب الفضيلة وسيتبين ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الاية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل الاوقات اربع الاية الاولى قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الاية ابينها في المواقيت فقوله فسبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد صلاة الصبح وعشيا اراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر الاية الثانية قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقران الفجر اراد صلاة الصبح الاية الثالثة قوله فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار ومن الناس من قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين الاية الرابعة قوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله ثلاثة **المسئلة الثانية** اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة امر بالمحافظة على جميع شرائطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلاة قال الله تعالى اقم الصلاة لذكري فمن ادى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والمخاصمة فكيف المعنى ههنا والجواب من وجهين احدهما ان هذه المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كانه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلاة وهذا كقوله فاذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك الثاني ان تكون المحافظة بين المصلي والصلاة فكانه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة اوجه الاول ان الصلاة تحفظه من المعاصي قال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلاة لم تحفظه الصلاة عن الفحشاء الثاني ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكوة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلاة واتيتم الزكوة والثالث ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال الله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقران يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجيء البقرة وال عمران كانهما غمامتان او غيابتان فيشفعان

ويشفعا

ويشفعا وايضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه والله اعلم **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب فالقول الاول ان الله تعالى امر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوات هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية او بطريق اخر قاطع او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الاية وذلك لان عدد الصلوات خمسة وليس في الاية ذكر لاولها واخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحد من تلك الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في اية اخرى او خبر متواتر فذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو الخبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جوز في كل صلاة تؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون ابدا بالتوبة وهذا القول اختاره جمع من العلماء روى محمد بن سيرين رحمه الله ان رجلا سال زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن اخي الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها لكنت محافظا عليها ومضيعا سائرهن قال السائل لا فقال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى القول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقديره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى من الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين القول الثالث انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي رضي الله عنه وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلاة تصلى في الغلس فاولها يقع في الظلام فاشبهت صلاة الليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلاة الثاني ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا يكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء تاما فكانه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما الثالث انه حصل في النهار الشرعي صلاتان الظهر والعصر وفي الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالمتوسطة بين صلاتي الليل وصلاتي النهار فان قيل هذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب قلنا انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى الرابع ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء واما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان للظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما والله اعلم الخامس قوله تعالى وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا فقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة الفجر انما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال بهذه الاية من وجهين احدهما ان الله تعالى افرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التاكيد فيغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها افضل بتلك الاية وجب ان يكون هي المراد بالتاكيد المذكور في هذه الاية والثاني ان الملائكة يتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر فثبت ان صلاة الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة يثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح السابع لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التاكيد ولا شك ان صلاة الصبح احوج الصلوات الى التاكيد اذ ليس في الصلاة اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتاهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المراد بالصلاة الوسطى اذ هي اشد الصلاة حاجة الى التاكيد الثامن ان صلاة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الصلاة الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله والمستغفرين بالاسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب ان يكون اعظم الاستغفار وهو اداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي

ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح وثانيها ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا
وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى
بعد ذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء ورابعها ان الله تعالى سماها باسماء فقال
في سورة بني اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم حين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله و
ادبار النجوم صلاة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان
الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تاكيد وهو قوله اقم الصلاة
طرفي النهار فكان احد الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع والطرف الاخر هو المغرب فقد اجتمع في الفجر القسم به
مع التاكيد بقوله اقم الصلاة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التاكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان
الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التاكيد غير حاصل في سائر الصلوات
وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا وكان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا
في الليل كلهم امواتا فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الامر العظيم من كمال قدرة الله تعالى و
رحمته حيث زال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم وظلمة الغفلة وظلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان وامتلا العالم من النور
والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء
العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح افضل الصلوات فكان حمل الوسطى
عليها اولى التاسع ما روي عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه الصلاة الوسطى العاشر ان سنن صلاة الصبح اكد من سائر السنن ففرضها يجب
ان يكون اقوى من سائر الفروض فصرف التاكيد اليها اولى فهذا جملة ما يستدل به على ان الصلاة الوسطى هي صلاة
الصبح القول الرابع قول من قال انها صلاة الظهر ويروى هذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن
زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة
وشدة الحر وصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل
الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان احرق على
قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الاية والثاني صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس في المكتوبات صلاة
تقع في وسط الليل والنهار غيرها والثالث انها صلاة بين صلاتين بين الفجر والعصر الرابع انها صلاة بين البردين
برد الغداة وبرد العشي الخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سالتهم
عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها السادس روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تقرا حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى صلاة العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال انها عطفت
صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر هي الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند
زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسالوه عن الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة
الثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر فدل على انها اشرف
الصلوات فكان صرف التاكيد اليها اولى التاسع ان صلاة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلاة الظهر فصرف المبالغة
اليها اولى القول الخامس قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروي عن علي رضي الله عنه وابن مسعود وابن عباس
وابي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روي عن علي
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس ملا الله بيوتهم
وقبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وسائر الائمة وهو عليه الوقع في المسالة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة
الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليست هي الصلاة المذكورة في القرآن فههنا
صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والاخر ثبت بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم
المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا الثاني قالوا روي في صلاة العصر من التاكيد ما لم يرو في غيرها قال عليه
الصلاة والسلام من فاته صلاة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله تعالى بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر
فدل على انها احب الساعات الى الله الثالث ان العصر بالتاكيد اولى من حيث ان المحافظة على سائر اوقات الصلاة
اخف واسهل من المحافظة على صلاة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول
صلاة الفجر بطلوع المستطير ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب

الشفق

الشفق اما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت
الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس يكونون عند العصر مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلاة اشق فكان صرف التاكيد الى
هذه الصلاة اولى الحجة الرابعة في ان قوله هي العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة بين صلاة هي شفع
وبين صلاة هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء ايضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها
الصبح وهو شفع وثانيها ان العصر متوسط بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلاة ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين
صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار القول السادس انها صلاة المغرب وهو قول ابي عبيدة السلماني وقبيصة ابن ذويب
والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب يرجح
الا ان المغرب يرجح بوجه اخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشاء وهي وسط
في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى وكذلك ابتدا جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان
الظهر اول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة القول السابع انها صلاة العشاء قالوا لانها متوسطة بين
صلاتين لا تقصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الاخرة في جماعة
كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقوالهم في هذه المسالة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا
عظيما والله اعلم **المسئلة الرابعة** احتج الشافعي بهذه الاية في ان الوتر ليس بواجب فان الوتر لو كان واجبا لكانت الصلاة
ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والاية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد
هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد الوسطى في الفضيلة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقال
تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد حكينا هذا الاشتقاق في تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لا يجوز ان
يكون المراد الوسطى في العدد بل الزمان وهو الظهر ولم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلث ركعات
وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في
وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء والجواب ان الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث
انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتهور
فرجع حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد مجاز في الخلق الحسن والفعل من حيث انه من
شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون
وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسطى في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط
واما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور وعلى المغرب لكون عددها متوسطا
بين الاثنين والاربعة فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في
هذه المسالة بهذه الاية بحسب الامكان والله اعلم **اما قوله تعالى** وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس
ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات امر بها في الصلاة من الفعل
فوجب ان يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الاية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين والثاني ان المفهوم
من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وهو المعني بالقنوت في صلاة الصبح
والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن
عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة الثاني قوله في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن
لله ورسوله وقال في كل النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن كمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في
اركانها وسننها وادابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزي وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلاة العباد
ولو كان كما قال لوجب ان لا يصلي راسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فان ذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول
صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح فاطالوه واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال القول الثالث
قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة يسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم
كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد القنوت
عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلاة هاب
ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف القول الخامس القنوت هو
القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول

عندي ضعيف والأظهر تقدير الآية قوموا لله قانتين اللهم الآن يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسراً بالإدامة لا بالقيام. القول السادس وهو اختيار علي بن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصاً بالمداومة على طاعة الله والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في أوقاته وجوباً واستحباباً والله أعلم. قوله تعالى فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً. واعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها بين أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب إلا مع الأمن دون الخوف فقال فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً وفي الآية مسائل المسألة الأولى يروى فرجالاً بضم الراء ورجالاً بالتشديد ورجلاً. المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله فإن خفتم عدواً فحذف المفعول لإحاطة العلم به. قال صاحب الكشاف فإن كان بكم خوف من عدو أو غيره وهذا القول أصح لأن هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره وفيه قول ثالث وهو أن المعنى فإن خفتم فوات الوقت إن أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم فصلوا رجالاً أو ركباناً وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود. المسألة الثالثة في الرجال قولان أحدهما رجالاً جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب فالراجل هو الكائن على رجله ماشياً كان أو واقفاً ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجالى ورجال والقول الثاني ما ذكره القفال رحمه الله وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع لأن راجلاً يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال إنه إنما يقال راكب لمن كان على جمل فأما من كان على فرس فإنما يقال له فارس والله أعلم. المسألة الرابعة رجالاً نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير صلوا رجالاً أو ركباناً. المسألة الخامسة صلاة الخوف قسمان أحدهما أن يكون في حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وفيها قال الأئمة باختلاف القولين إذا عرفت هذا فنقول إذا التحم القتال أو لم يكن ترك القتال لأحد فمذهب الشافعي أنهم يصلون ركباناً على دوابهم ومشاة على أقدامهم إلى القبلة وإلى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة إليها. وقال أبو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر. واحتج الشافعي بهذه الآية من وجهين الأول قال ابن عمر فرجالاً أو ركباناً يعني مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها قال نافع لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. الوجه الثاني وهو أن الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالاً أو ركباناً يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضاً يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود إلى الإيماء مع الخوف لأنه لا يأمن العدو لا يأمن الراجل على نفسه إن وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فيصح بما ذكرنا أن قوله رجالاً أو ركباناً على جواز ترك السجود والركوع وعلى جواز ترك الاستقبال والاكتفاء بالإيماء في الركوع والسجود. إذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول الأشياء التي تتم الصلاة بمجموعها أمور أحدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لأنه لا يتبدل الخوف بسبب ذلك والثاني عمل اللسان وهو القراءة وهو لا يسقط عند الخوف ولا يجوز له أن يتكلم أيضاً حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة إليها والثالث أعمال الجوارح فنقول أما القيام والقعود فساقط عنه لا محالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع لأن هذا القدر ممكن وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف فإنه يمكنه التطهير بالماء أو التراب إنما الخلاف في أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يمكن منه حال ركوبه والأصح أنه لا يجوز لأنه إذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك. بهذا الفصل قول الشافعي رضي الله عنه وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. واحتج أبو حنيفة بأنه عليه الصلاة والسلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضاً والجواب أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل. المسألة السادسة اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط أن نقول الخوف إما أن يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فإما أن يكون في قتال واجب أو مباح أو محظور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الآية ويلتحق به قتال أهل البغي قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر إن دفع الإنسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما إذا قصده الكافر فإنه يجب الدفع لئلا يكون إخلالاً بحق الإسلام إذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فإنه يجوز فيه صلاة

الخوف أما إذا قصد أخذ ماله أو إتلاف ماله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الأصح أنه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لأن حرمة الروح أعظم. أما القتال المحظور فإنه لا يجوز فيه صلاة الخوف لأن هذا رخصة والرخصة إعانة والعاصي لا يستحق الإعانة أما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين إذا كان معسراً خائفاً من الحبس عاجزاً عن بينة الإعسار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لأن قوله تعالى فإن خفتم مطلق يتناول الكل فإن قيل قوله فرجالاً أو ركباناً يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب أنه كذلك إلا أنه إنما ثبت هناك دفعاً للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعاً والله أعلم. المسألة السابعة روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على أن الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وأن قول ابن عباس متروك. أما قوله تعالى فإذا أمنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الأول اذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه وأركانه لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكراً لقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله. والقول الثاني فاذكروا الله أي فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالأمن طعن القاضي في هذا القول فقال إن هذا الذكر لما كان متعلقاً بشرط مخصوص وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعاً على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الأمن لأن في كلا الحالين نعم الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة. والقول الثالث دخل تحت قوله فاذكروا الله الصلاة والشكر جميعاً لأن الأمن سبب الشكر محل يلزم فعله مع فعل الصلاة في أوقاتها. أما قوله تعالى كما علمكم فبيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف وأن ذلك من نعم الله تعالى ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك ثم إن أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الألطاف وقوله ما لم تكونوا تعلمون إشارة إلى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة. الحكم السابع قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم فيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه قولان الأول أن قوله وصية مبتدأ وقوله لأزواجهم خبره وحسن الابتداء بالنكرة لأنها متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك. والثاني أن يكون قوله وصية لأزواجهم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لأزواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة أيام. والثالث تقدير الآية الأمر وصية أو المفروض والحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ. والرابع تقدير الآية كتب عليكم وصية. والخامس تقديره ليكن منكم وصية. والسادس تقدير الآية وصية الذين يتوفون وصية إلى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة. وأما قراءة النصب ففيها وجوه الأول تقدير الآية فليوصوا وصية والثاني تقديره يوصون وصية كقولك إنما أنت سير البريد أي تسير سير البريد. الثالث تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية. وأما قوله تعالى متاعاً ففيه وجه النصب وجوه الأول أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعاً لأن ما قبل الكلام يدل على هذا. الثالث أنه نصب على الحال. أما قوله غير إخراج ففيه قولان الأول أنه نصب موقع الحال كأنه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض أراد من غير إخراج. المسألة الثانية في هذه الآية ثلاثة أقوال القول الأول وهو اختيار جمهور المفسرين أنها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الإسلام إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في أن تعتد إن شاءت في بيت الزوج وإن شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة ما في هذه الآية لأنا إن قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وإن قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم إن هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين أحدهما المتاع والنفقة إلى الحول والثاني السكنى إلى الحول ثم ذكر الله تعالى أنهن إن خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين أحدهما وجوب النفقة والسكنى في مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر في هذه السنة ثم إن الله نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على أنه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخاً للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين. القول الثاني وهو قول مجاهد أن الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين أحدهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً والأخرى هذه الآية فوجب تنزيل

ما بين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة واما اذا اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين اولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به القول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا جناح فيما فعلن في انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثاني يجب ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول وان هذا متأخر عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متأخرا عنه في التلاوة ايضا لان هذا الترتيب احسن فاما تقديم الناسخ على المنسوخ في التلاوة وان كان جائزا في الجملة الا انه ابعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك الوجه الثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل واما على قول ابي مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الحكم الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من اولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقدير قول ابي مسلم وهو في غاية الصحة

المسألة الثالثة المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حائلا وروي عن علي رضي الله عنه وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان احدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي رضي الله عنه وابن عباس وعائشة ومذهب ابي حنيفة واختيار المزني رحمه الله والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وام سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل زوجها فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي ما تركني في منزل ملكه فقال عليه الصلاة والسلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد او في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فقيل لم يوجب الابتداء ثم اوجب فصار الاول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها آخرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم اجمعوا على ان من وجبت له نفقة وسكنى من ولد ووالد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا اجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة ثلاثا تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا واما السكنى فوجبت لتحصين الماء وهو موجود ههنا فافترقا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بان هذه الآية منسوخة لا بد وان يختلف قولهم بسبب هذه المسألة وذلك لان هذه الآية على قولهم توجب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب السكنى فهل صار منسوخا ام لا والكلام فيه ما ذكرناه

المسألة الرابعة القائلون بان هذه الوصية كانت واجبة وردوا على انفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف يوصي المتوفى واجابوا عنه بان المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع **اما قوله تعالى** فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين ومن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان احدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج

لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها **الحكم الثامن عشر** قوله تعالى **وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين** يروى ان هذه الآية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله ومتعوهن الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان اردت فعلت وان لم ارد لم افعل فقال الله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ههنا فيه قولان احدهما انه هو المتعة وظاهر هذه الآية يقتضي وجوب المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري قال الشافعي رضي الله عنه لكل مطلقة متعة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المتعة لا تجب الا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر ولم يوجد في حقها المسيس وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم اعيد ههنا ذكر المتعة مع ان ذكرها قد تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هناك ذكر حكما خاصا بالمتعة وههنا ذكر عاما والقول الثاني ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا الى الحول واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى وههنا آخر الآيات التي هي على الاحكام والله اعلم **قوله تعالى** الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت اعلم ان عادته تعالى في القرآن ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم الآية **اما قوله** الم تر ففيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة ثم ان اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك وقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء الم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز ان يقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم ان الله تعالى انزل هذه الآية على وفق ذلك العلم وقع الابتداء بالخطاب معه لقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن

اعلم **المسألة الثانية** هنا الكلام ظاهره خطاب بمعنى الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو ومنه الا انه

المسألة الثالثة دخول لفظة الى في قوله تعالى الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل ان حرف الى للانتهاء كقول من فلان الى فلان فمن علم بتعليم معلم فكان ذلك المعلم اوصل ذلك المتعلم الى ذلك المعلوم وانهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل **اما قوله** الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات احداها قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء احزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون ثانيا لنخرجن فوقع الطاعون وهربوا وهم بضعة وثلاثون الفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من اسفل الوادي وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم فاوحى الله اليه اتريد ان اريك كيف احييهم قال نعم فقيل له ناد ايتها العظام ان الله يأمرك ان تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم اوحى الله تعالى اليه ناد ايتها العظام ان الله يأمرك ان تكتسين لحما فصارت لحما ودما ثم ناد ان الله تعالى يأمرك ان تقومين فقامت فلما صاروا احياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حياتهم وكانت امارات انهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم الرواية الثانية قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فاماتهم الله تعالى باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا لكثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فاحياهم الله تعالى بعد الثمانية وبقي فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في الاولاد الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله والرواية الثالثة ان حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله تعالى عليهم الموت فلما كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم آية في انفسهم تدل على نفاذ قدرتك فانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله تعالى عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فاحياهم الله تعالى **اما قوله** وهم الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لان الالوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها الوف والقول الثاني ان الالوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي والوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة تفيد مزيد الاعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة

لا ينفق فوقوعه يفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف ولا يختلف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد كون كل واحد منهم الفا لحياته محبا لهذه الدنيا فرجع حاصله الى ما قال الله تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر بالقتال اما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففي تفسيره قولان الاول انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى اراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذا القول في الاماتة والقول الثاني انه تعالى امر الرسول ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك فالقول الاول اقرب الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل المسألة الاولى الاية دالة على ان الله تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد اولا واعطاء تلك الاجزاء الحياة والا لما وجد اولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق قد اخبر عنه في هذه الاية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به المسألة الثانية قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عندما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل ان يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز اظهار خوارق العادات لاكرام الولي ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركة دعائه وهذا تحقيق ما ذكرناه ان هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وكان حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل لسبعين نبيا فانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فاوحى الله تعالى اليه اتريد احييهم وجعلت ذلك الاحياء اية لك فقال نعم فاحياهم الله بدعائه المسألة الثالثة انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية واما ما شاهدوا شيئا من تلك الاهوال بل الله تعالى اماتهم دفعة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاهوال البتة فان كان الحق هو الاول فعندما احياهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الاخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين فليس في الاية ما يمنع منه ان يقال ان الله تعالى حين اماتهم اراهم شيئا من الايات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين عاينوا الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم المسألة الرابعة قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية اجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان العرب الذين كانوا ينكرون المعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله واحسانا في حق هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عباده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال

تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيشجعه على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو وفي الاجل الفوز بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو سميع لكلامكم في ترغيب الغير في الجهاد او في تنفير الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا قوله عز وجل من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا في الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين الاول ان هذه الاية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد الله تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجوه الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الاية قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه الاية في ابي الدحداح قال يا رسول الله لي حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينية قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح مدلي عذوقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثاني ان المراد من القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في اخر الاية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب القول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال ما روي عن بعض اصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي هذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا اللفظ على الصحة الا ان يقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ يكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة المسألة الثانية اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسيء والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه قال امية بن ابي الصلت شعر

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا ۞ او سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازي عليها والقول الثاني ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله تعالى ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة وروي انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يليق بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه ان يصفه بالفقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولاي فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسألتان المسألة الاولى قال الواحدي القرض في هذه الاية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك اقراضا المسألة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها اراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط وربما قبح الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه وتعالى لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل المسألة الاولى قوله فيضاعفه فيه اربع قراءات احدها قرأ ابو عمرو ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثاني قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب والثالث قرأ ابن كثير فيضعفه

بالتشديد والرفع بلا الف الرابع قرأ ابن عامر فيضعّفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء والجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا المسئلة الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يبلغ مثلين او اكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه ان القدر المذكور في قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الآيتين وردتا في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثاني وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط فان كان تقدير هذا الادبار بانفاق المال في سبيل الله فانه سواء انفق ولم ينفق فليس له الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق ولم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله انقطع نظره عن ملك الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل مرضاة الله وثالثها انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يتبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق ورابعها انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض بعض القلوب حتى لا يقدم على هذه الطاعة ويبسطها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون المراد الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه والله اعلم

القصة الثانية قصة طالوت **قوله عز وجل** الم تر الى الملأ من بني اسرائيل من بعد موسى الملأ الاشراف من الناس وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه املاء قال الشاعر **شعر**

وقال لها الاملاء من كل معشر ⊛ وخير اقاويل الرجال سديدها ⊛

واصلها من الملأ وهم الذين يملؤن العيون هيبة ووقارا وقيل هم الذين يملؤن المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملأ الرؤساء سموا بذلك لانهم ملاء بما يحتاج اليه من قولهم ملؤ الرجل يملؤ ملاءة فهو ملي **قوله تعالى** اذ قالوا لنبي لهم في الآية مسائل **الاولى** تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله **المسئلة الثانية** لا شك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان واي اولئك الملأ من كانوا او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي شمويل من بني هرون واسمه بالعربية اسمعيل وهو قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعت الله تعالى ان يرزقها ولدا فاستجاب الله دعاها فسمته شمعون يعني سمع دعاها فيه والسين يصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي من يعقوب عليهم السلام **المسئلة الثالثة** قال وهب والكلبي ان المعاصي في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلبهم عدو لهم فسبى كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على بني اسرائيل بسبي ذراريهم فسألوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع به امرهم في جهاد عدوهم وكانوا قوام بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم امر دينهم ويأتيهم الخبر من عند ربهم **اما قوله تعالى** نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال او استئناف كأنه قال لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا **اما قوله تعالى** قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسٍ بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسٍ بكذا مثل حرٍ وشجٍ فطعن ابو عبيدة في هذه القراءة وقال لو جاز ذلك لجاز عسي ربكم اجاب اصحاب نافع عنه من وجهين الاول ان الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليس الياء من عسي كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا تحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني هب ان القياس يقتضي جواز عسي ربكم الا انا ذكرنا انهما لغتان فله ان يأخذ باللغتين فيستعمل احديهما في موضع والاخرى في موضع اخر **المسئلة الثانية** خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما

والمعنى

والمعنى هل قاربتم ان لا تقاتلوا بمعنى اتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وتثبيت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه لقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على اضمارهم قوي خصوصا واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قوله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك ان تفعل كذا قال الله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول وهو قول المبرد ان ما في هذه الآية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال الوجه الثاني ان نسلم ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الاول قال الاخفش ان ما ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله تعالى خلاف الاصل الثاني قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك ما لك لا تقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهبنا الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال الله تعالى ما منعك ان تسجد وقال ما لك ان لا تكون من الساجدين الثالث قال الكسائي ان على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر والتقدير وما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان من اضمار الجر على القولين ثم على قول الكسائي المعنى وما لنا ان لا نقاتل فلا اي لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول الكسائي بقي اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى فكان قول الكسائي لا محالة اولى واقوى **اما قوله تعالى** فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث الله لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا **اما قوله** الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من تقدم على مثله فهو ظالم والله اعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله اعلم **قوله تعالى** وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى انه اجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا فبين ان اول ما تولوا انكارهم امر طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود انما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطة وعلى هذا التقدير احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعة الله والاعراض عن حكمة الله وقالوا انى يكون له الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون في سبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبطين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة وهو سبط يهوذا ومنه داود وسليمن وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي مكاريا وقال اخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن احق وفي ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم بوجوه الاول **قوله** ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** معنى الآية ان الله تعالى خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي فكان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فحينئذ يرتفع الوثوق عن قولهم في ذلك يقدح في ثبوت قولهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة **المسئلة الثانية** قوله اصطفاه اي اخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه مأخوذ من الصفوة والاصل فيه اصتفى بالتاء فابدل التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة على هذا الوجه ووصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى **المسئلة الثالثة** هذه الآية تدل على بطلان قول من قال ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى ان هذا ساقط والمستحق للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء الوجه الثاني في الجواب عن هذه الشبهة **قوله تعالى** وزاده بسطة في العلم والجسم

وتقدير هذا الجواب أنهم طعنوا في استحقاقه للملك بأمرين أحدهما أنه ليس من أهل بيت الملك والثاني أنه فقير والله تعالى بين
أنه من أهل الملك وقدرة ذلك بأنه حصل له وصفان أحدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق
الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه أحدها أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك و
الثاني أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الإنسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الإنسان والثالث أن العلم والقدرة من
الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الإنسان والمال والجاه منفصلان عن ذات الإنسان الرابع أن العالم بأمر الحروب والقوي
الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد في دفع شر الأعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني إذا لم يكن
له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الأعداء فثبت بما ذكرنا أن إسناد الملك إلى العالم القادر أولى من إسناده إلى النسيب
الغني ثم ههنا مسائل المسئلة الأولى احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا يدل على أن العلوم
الحاصلة للخلق إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده وقالت المعتزلة هذه الإضافة إنما كانت لأنه تعالى هو الذي أعطى العقل
ونصب الدلائل وأجاب الأصحاب بأن الأصل في الإضافة المباشرة دون التسبب المسئلة الثانية قال بعضهم المراد من البسطة
في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبيه وإنما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل
بني إسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال المسئلة
الثالثة أنه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف
وأكمل من الفضائل الجسمانية الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء وتقديره أن الملك
لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله لأن المالك إذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض
عليه لأحد الوجه الرابع في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال أحدها أنه تعالى واسع الفضل والرزق ذو
الرحمة وسعت كل شيء والتقدير أنهم طعنوا في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فإذا فوض الملك
إليه فإن علم أن الملك لا يتمشى إلا بالمال والله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني أنه واسع بمعنى
موسع أي يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه والثالث أنه واسع بمعنى أنه ذو سعة ويجيء فاعل ومعناه
ذو كذا كقوله عيشة راضية أي ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير عالم
بمقادير ما يحتاج إليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار بعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة
في قيامه بأمر الملك قوله تعالى وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة تدل على أن
أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لأن قوله تعالى حكاية عنهم إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا فالظاهر
أنهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند الله ثم إن ذلك النبي لما قال إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا
كان هذا دليلا قطعيا في كون طالوت ملكا ثم إنه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك
النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل أيضا على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولهذا كثرت
معجزات موسى عليه السلام وعيسى ومحمد عليهما السلام فلهذا قال الله تعالى وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت وفيه
مسائل المسئلة الأولى أن مجيء ذلك التابوت لا بد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله دالة
على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الأخبار إن الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده فتوارثه
أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب عليه السلام ثم بقي في أيدي بني إسرائيل وكانوا إذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا
القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فإذا سمعوا من
التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما
سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي إن آية ملكه أنكم تجدون التابوت في داره ثم إن الكفار الذين
سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك
الكفار البلاء حتى إن كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت
فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا طالوت
ثم إن قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك قوله تعالى إن آية ملكه أن
يأتيكم التابوت والإتيان على هذا مجاز لأنه أتي به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة
والرواية الثانية أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم إن
الله تعالى رفعه بعدما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني إسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم إن آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من
السماء ثم إن التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء إلى الأرض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرونه

إليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الإتيان حقيقة في التابوت وأضيف الحمل إلى الملائكة في
القولين جميعا لأن من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وإن لم يحمله كما يقول القائل حملت الأمتعة
إذا حفظتها في الطريق وإن كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزا ثم إن فيه احتمالان أحدهما أن يكون مجيء التابوت
فذلك هو الذي قررناه والثاني أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا ثم إن ذلك
النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقوا البيت ثم إن النبي يدعو أن الله تعالى يخلق فيه ما يدل على واقعتنا فإذا فتحوا باب البيت
ونظروا في التابوت رأوا فيه كتابا يدل على أن ملكهم هو طالوت وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا
قاطعا دالا على أنه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لأن قوله يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل أن يكون المراد أنهم
يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل المسئلة الثانية قال صاحب
الكشاف وزن التابوت إما أن يكون فعلوتا أو فاعولا والثاني مرجوح لأنه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من
جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما يقل وإذا فسد هذا القسم تعين الأول وهو أنه فعلوت من التوب
وهو الرجوع لأنه ظرف توضع فيه الأشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع إليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاج إليه
من مودعاته المسئلة الثالثة قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الأنصار المسئلة
الرابعة من الناس من قال إن طالوت كان نبيا لأن الله تعالى أظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال إن هذا
من باب كرامات الأولياء لأن الفرق بين الكرامة والمعجز أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات
والجواب لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فإنه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه
سكينة من ربكم ففيه مسائل المسئلة الأولى السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهو مصدر وقع موقع الاسم نحو
القضية والبقية والعزيمة المسئلة الثانية اختلفوا في السكينة وضبط الأقوال فيها أن يقال المراد بالسكينة إما أن يقال
إنه كان شيئا حاصلا في التابوت وما كان كذلك والقسم الثاني هو قول أبي بكر الأصم فإنه قال آية ملكه أن يأتيهم التابوت سكينة
أي يسكنون عند مجيئه ويقرون له بالملك ويزول نفرتكم عنه لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد
أن تسكن قلوبهم إليه وتزول نفرتهم بالكلية فأما القسم الأول وهو أن المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت
وعلى هذا ففيه أقوال الأول وهو قول أبي مسلم أنه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما
من الأنبياء عليهم السلام بأن الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزول خوف العدو عنهم الثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان
لها وجه كوجه الإنسان وكان لها ريح هفافة والثالث وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو ياقوت لها
رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فإذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فإذا وقف
وقفوا ونزل النصر والقول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد أن السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم أن السكينة
عبارة عن الثبات والأمن وهو كقوله في قصة الغار فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وكذا قوله تعالى سكينة من ربكم
معناه الأمن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء بوجهين الأول أن قوله فيه سكينة تدل على
كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني وهو أنه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما أن التابوت ظرف للبقية
وجب أن يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الأول أن كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام
في النفس المؤمنة مائة من الإبل وقال في خمس من الإبل شاة أي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة أي بسببه يحصل سكينة و
الجواب عن الثاني لا يبعد أن يكون المراد ببقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى أن بسبب هذا التابوت
ينتظم أمر ما بقي من دينهما وشريعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية
هي رضاض الألواح وعصى موسى وثيابه وشيء من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى ففيه قولان
الأول قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون أنفسهما والدليل عليه قوله
عليه السلام لأبي موسى الأشعري لقد أوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود وأراد به داود نفسه لأنه لم يكن لأحد من آل
داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام القول الثاني قال القفال رحمه الله إنما أضيف ذلك إلى آل موسى
وآل هرون لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت وكان في التابوت أشياء توارثها العلماء من
أتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الأتباع قال الله تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأما قوله تحمله الملائكة فقد
تقدم القول فيه وأما قوله إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين فالمعنى أن هذه الآية معجزة باهرة إن كنتم ممن
يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود ففيه مسائل المسئلة الأولى اعلم أن وجه
اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له

واجابوا الى السير تحت رايته فلما فصل بهم اي فارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع
بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلاً وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالاً ويقال للفطام فصال لانه قطع عن
الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل عن موضع
كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كانفصل والجنود جمع جند
وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجرادة الكبيرة انها جند من جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود
مجندة المسئلة الثانية روي ان طالوت قال لقومه لا ينبغي ان يخرج معي رجل بنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل
بالتجارة ولا رجل تزوج بامرأة لم يبن بها ولا ابتغي الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه مما اختاره ثمانون الفاً اما قوله تعالى
قال ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا القائل من كان فالاكثرون انه طالوت
وهذا هو الاظهر لان قوله لا بد وان يكون مستنداً الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل
ان يكون القول من طالوت لكنه تحمله عن نبي الوقت وهذا التقدير لا يلزم ان يكون طالوت نبياً ويحتمل ان يكون من
قبل نفسه ولا بد من وحي اتاه من ربه في ذلك يقتضي انه مع الملك كان نبياً والقول الثاني ان قائل هذا القول هو النبي المذكور
في اول الآية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت اشمويل عليه السلام
المسئلة الثانية في حكمة هذا الابتلاء وجهان قال القاضي كان مشهوراً من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك
مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع
قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثير الرجوع حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال الله تعالى
ان الله مبتليكم بنهر الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد المسئلة الثالثة في النهر اقوال احدها هو قول
قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي
والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد يضاف الى احد البلدين القول الثالث وهو الذي رواه صاحب الكشاف
ان الوقت كان قيظاً فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري الله لهم نهراً فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر المسئلة
الرابعة قوله مبتليكم اي ممتحنكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان الابتلاء
بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت ان الله لا يثيب ولا يعاقب على عمل انما يفعل ذلك بظهوره لا فعال من الناس وذلك
لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلي وقال الشاعر شعر

ولقد بلوتك وابتليت خليقتي ⊛ ولقد كفاك مودتي تأديب ⊛ فجاء باللغتين

المسئلة الخامسة نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على
هذين الوجهين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا بحر وبحر وقال شعر

كانما خلقت كفاه من حجر ⊛ فليس بين يديه والندى عمل ⊛ يرى التيمم في بر وبحر ⊛ مخافة ان يرى في كفه بلل

اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله فليس مني كالزجر
يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف
وايضاً نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا والله اعلم
المسئلة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة
وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش جداً ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء
بالطيب واللذة قال ان هذا كأنه الجلاب وكأنه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ
العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني
ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال
ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصوراً على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلاً في الشرب وفي المضمضة
ومعلوم ان هذا التكليف اشق وان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة المسئلة الثالثة انه
تعالى قال في اول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر
الآية مطابقاً لاولها الا انه ترك هذا اللفظ واختار هذا لفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب
من هذا النهر كيف يحنث قال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه
لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربه متصلاً بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال

الباقون اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان ذلك وان كان مجازاً الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا
فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصوراً على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلاً
تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائماً في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه
مني فاضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله تعالى الا من اغترف غرفة بيده ففيه
مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة
والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف
مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عنده الا اكلة بالضم اي شيئاً قليلاً
كاللقمة ونقول الجزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وجززت اللحم جزة اي قطعته مرة واحدة ونحوها الخطوة والخطوة
بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان يخطو مرة واحدة قال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده و
كثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف او ما اغترف به المسئلة الثانية قوله الا من اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه
فليس مني وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر للعناية المسئلة الثالثة قال ابن عباس رضي
الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها واقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان مأذوناً
ان يأخذ من الماء كم شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان
يحمله مع نفسه الثاني كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى كان يجعل البركة فيه يكفي لكل هؤلاء وقد كان معجزة لنبي ذلك
الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فشربوا منه الا
قليلاً منهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا من ميلهم الى
المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كأنه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم
المسئلة الثانية ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله
تعالى ان الذين يكونون اهلاً لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذوناً
في هذا القتال وكان في قلوبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق
عن العدو وروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم
قليل منهم امر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف فاما الذين شربوا وخالفوا امر الله فاسودت وجوههم وغلبهم العطش ولم
يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله تعالى فقوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا
النهر سالمين المسئلة الثالثة القليل الذين لم يشربوا قيل انه اربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل
بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم على عدة اصحاب
طالوت حين عبروا النهر وما جاوز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكانوا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً اما قوله
تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسائل المسئلة الاولى لا خلاف بين
المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من اطاع الله في
باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان الاول انه ما عبر معه الا
المطيع واحتج هذا القائل بامور الاول ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه فالمراد بقوله والذين آمنوا
معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر
احد الا المطيعون الحجة الثانية الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس من اصحابي
في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا به الى الرجوع
في ذلك لفساد بينهم وتسكينهم الحجة الثالثة ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم
عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر
انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا
النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول بقوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده
ومعلوم ان هذا لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها
من وجوه احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا
التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف اقصى ما في الباب ان يقال اللفظ
في قوله فلما جاوزه يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال

ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألوهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان
النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة على هذا التقدير والاشكال
ايضا زائل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم من يحب الحياة ويكره الموت وكان
الخوف والجزع غالب على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين
قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والجواب الثالث
يحتمل ان يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد ان نوطن
انفسنا على القتل لانه لا سبيل الى الفرار من امر الله والقسم الثاني قالوا لا نوطن انفسنا على القتل بل نرجو من الله الفتح والظفر
فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا
التقدير لا يكون في واحد من هذين القولين طعن البتة المسألة الثانية الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال اطقت
الشيء اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم
الاجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء اجابة اي جوابا اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه
تعالى جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من اللقاء الموت
قال عليه الصلاة والسلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا
انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله والثاني
الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد
ان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبر الله تعالى بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن والوجه الثالث
ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل
الذي عمله طاعة لانه ربما اتى فيه بشيء من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما
الممكن ان يظن انه اتى به على نعت الطاعة والاخلاص الوجه الرابع انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى ان يأتيكم التابوت فيه سكينة
من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب
الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان
النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقو
عدو الله [illegible] بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعيا الا ان حصوله في المرة
الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن الوجه الخامس قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم يعلمون ويوقنون الا
انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد اما قوله كم من فئة
قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل المسألة الاولى المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا
اليوم بجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد وانما العبرة بالتأييد الالهي والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة
فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة المسألة الثانية الفئة الجماعة لان
بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيته اذا قطعته
فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم المسألة الثالثة قال الفراء لو القيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب
والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه واما الرفع
فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة واما قوله تعالى والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة
ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول اظهر قوله تعالى
ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فيه مسائل المسألة
الاولى المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل احد لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب
فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد
منهما بحيث يرى صاحبه المسألة الثانية ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع الضعفاء انه كم من فئة
قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصر لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر
جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ
علينا صبرا ونظيره ما حكى الله تعالى عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير
الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين

وهكذا

وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه الصلاة والسلام لم يزل يصلي ويستنجز
من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعل كيدهم في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول
وبك اجول المسألة الثالثة الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه
خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة
في طلب الصبر من وجهين احدهما انه اذا صب الشيء في الشيء فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد والثاني
ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه المسألة
الرابعة اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة فاولها ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور
الهائلة وهذا هو الركن الاعلى للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا وثانيها ان يكون قد وجد من الالات
والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار وثالثها ان يزداد قوة على قوة عدوه حتى
يمكنه ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله و
ثبت اقدامنا والثالثة هي المراد بقوله وانصرنا على القوم الكافرين المسألة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى بقوله افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون ولا معنى للثبات الا السكون
والاستقرار وهذه الآية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون
الحاصل عند ذلك القصد ايضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد بخلق الله تعالى
اجاب القاضي عنه بان المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها
ان يجعل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن بينهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم
فيصير داعيا لهم الى الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يلطف لبعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع
بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم وثالثها ان يحدث الله تعالى فيهم وفي ديارهم واهاليهم
من البلاء مثل الموت والوباء ما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين
عليهم ورابعها ان يقتلهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او بموت رئيسهم ومن يدبر امرهم فيعرف المؤمنون ذلك
فيصير سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا ان الصبر
عبارة عن القصد على السكون فدلت هذه الآية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل عليكم قولكم وانتم تصرفون
الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب النصر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب
ان هذه الاسباب التي سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان لم
يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب الراجحة من الله تعالى يحصل
الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب
قوله تعالى فهزموهم باذن الله المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين
جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله و
اصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم والقصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل
او في الصخر قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه
صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزمه ما تكسر منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة
كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته بتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت
قال ابن عباس رضي الله عنهما ان داود كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل اليهم ابنه
داود ليأتيه بخبرهم فأتاهم وهم في المصاف وبرز جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني
اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية اخرى
من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال
طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه وكان عادته ان يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في
المرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا منيته
جالوت ثم لما خرج رماه فاصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت فحسده طالوت و
اخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على صنيعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع
في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت

يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وأن قتل جالوت ما كان إلا من داود ولا دلالة في اللفظ على أن
انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أم بعده لأن الواو لا تفيد الترتيب أما قوله وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل المسألة
الأولى قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع أن الله تعالى كان
عالماً بأنه صالح لأمر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم
من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالته فظاهر هذه الآية يدل أيضاً على ذلك لأنه تعالى لما حكى
عن داود أنه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان إذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة
شاقة يغلب على الظن أن ذلك الإنعام على بعض عبيده لأجل تلك الخدمة وقال الأكثرون أن النبوة لا يجوز جعلها
جزاء على الأعمال بل ذلك محض التفضل والإنعام قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس المسألة الثانية
قال بعضهم ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لأنه تعالى ذكر إيتاء الملك والنبوة
عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان
المناسبة أنه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزاً لا سيما وقد تكلمت الأحجار معه
وقالت خذنا فإنك تقتل جالوت بنا، وظهور المعجز يدل على النبوة وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو
العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تميل إليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهراً وقال الأكثرون
إن حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لأنه
تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في أحوال بني إسرائيل أن الله تعالى كان يبعث فيهم
نبياً وكان يملك عليهم ملكاً فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان
طالوت فلما توفي اشمويل أعطى الله النبوة لداود عليه السلام ولما مات طالوت أعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة
فيه المسألة الثالثة الحكمة هي وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة فلا يبعد
أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال الله تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم
الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً وقال فيما نعت به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فإن قيل فإذا كان المراد
من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع أن الملك أدون حالاً من النبوة قلنا لأنه تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقي
داود عليه السلام إلى المراتب العالية وإذا كان المتكلم في كيفية الترقي فكلما كان أكثر تأخراً في الذكر كان أعلى حالاً و
أعظم رتبة أما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه أحدها أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم
لتحصنكم من بأسكم وقال فألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها أن المراد كلام الطير والنمل قال الله
حكاية عنه علمنا منطق الطير وثالثها أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدين وضبط الملك فإنه ما ورث الملك من آبائه لأنهم
ما كانوا ملوكاً بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال الله تعالى وآتينا داود زبوراً وذلك لأنه كان حاكماً بين الناس فلا بد
وأن يعلمه كيفية الحكم والقضاء وخامسها الألحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فإن قيل إنه تعالى لما ذكر أنه
آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه
على أن العبد قط لا ينتهي إلى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبياً أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل
رب زدني علماً ثم قال الله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اعلم أنه تعالى لما بين أن الواقع لجالوت
وجنوده زال ما كان من طالوت وجنوده وعلى كان من داود من قتل جالوت بين عقب ذلك جملة تشتمل على كل تفصيل في
هذا الباب وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الأرض وههنا مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا
دفع الله وقرأ جميعاً إن الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر في البقرة على
دفع الله بغير ألف إلا أنهم قرؤوا إن الله يدافع عن الذين آمنوا بالألف وقرأ نافع دفاع الله الناس وإن الله يدافع بالألف
إذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من قرأ ولولا دفاع الله وإن الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه الإشكال فيه أن
المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد منهما أي المتدافعين دافعاً ومانعاً له عن فعله وذلك من العبد في
حق الله تعالى محال وجوابه أن لأهل اللغة في لفظ دفاع قولان أحدهما أنه مصدر لدفع تقول دفعته دفعاً ودفاعاً
كما تقول كتبته كتباً وكتاباً وقالوا وفعال كثيراً يجيء مصدراً للثلاثي نحو فعل وفعل تقول جمح جماحاً وتقول لقيته لقاء
وقمت قياماً وعلى هذا التأويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل دفاع من دافع
فالمعنى أنه سبحانه وتعالى إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على يد أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين

اولئك

أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله
ويشاقون الله وكما قال قاتلهم الله ونظائره كثيرة والله أعلم المسألة الثانية اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع به أما
المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة إلى المدفوع وقوله ببعض إشارة إلى المدفوع به فأما المدفوع عنه
فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون
مجموعهما أما القسم الأول وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور إما أن يكون المرجع بها إلى الكفر أو إلى الفسوق أو إليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات الاحتمال الأول أن يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون
هم الأنبياء عليهم السلام وأئمة الهدى فإنهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر بإظهار الدلائل والبراهين والبينات قال الله
تعالى كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور والاحتمال الثاني أن يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي و
المنكر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم العالمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال الله تعالى كنتم خير أمة
أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذه الآية الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة
الحدود وإظهار شعائر الإسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ادفع بالتي هي أحسن وفي موضع آخر ويدرؤون
بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين
على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام ثم الأئمة والملوك والذابون عن شرائعهم وتقريره أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن
يعيش وحده لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الإنسان فالظاهر
أن مصلحة الإنسان الواحد لا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الإنسان مدني بالطبع ثم إن الاجتماع سبب المنازعة
المفضية إلى المخاصمة أولاً والمقاتلة ثانياً فلا بد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة
للخصومات والمنازعات فالأنبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم
الآفات عن الخلق فإن الخلق ما داموا متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والأئمة متى كانوا متمسكين بهذه
الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح حاصلة فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء
عليهم السلام واعلم أنه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال
عليه الصلاة والسلام الإسلام والسلطان أخوان توأمان وقال أيضاً الإسلام أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس
له فهو ضائع ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا
القول قال في تفسير قوله لفسدت الأرض أي لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصي وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى ويهلك الحرث
والنسل والله لا يحب الفساد وقال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين
وقال إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد وقال أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض وقال ظهر الفساد
في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له قوله تعالى في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت
صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع ولولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفار والفجار لفسدت الأرض و
لهلكت بمن فيها وتصديق هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله ليدفع بمن يصلي من أمتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي
وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين
ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لغلامين
إلى قوله وكان أبوهما صالحاً وقال الله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات إلى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم
عذاباً أليماً وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الأرض أي لأهلك الله أكثر أهلها لكثرة
الكفار والعصاة الاحتمال الخامس أن يكون اللفظ محمولاً على الكل لأن بين هذه الأقسام قدراً مشتركاً وهو دفع المفسدة فإذا
حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه المسألة الثالثة قال القاضي هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لأنه
إن كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول الله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ويجب أن لا يكون على
قولهم ولولا دفاع الله الناس بعضهم تأثير في زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد إنما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى
ولا يخلقه لا لأمر يرجع إلى الناس والجواب أن الله تعالى لما كان تعالى عالماً بوقوع الفساد فإذا صح مع ذلك العلم أن لا
يفعل الفساد كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم أن يكون على الجمع بين النفي
والإثبات وهو محال أما قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم
واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقاً لله تعالى لم يكن دفع المحقين للمبطلين
فضلاً من الله على أهل الدنيا لأن المتولي لذلك الدفع إذا كان العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع

الراضية البتة لم يكن الله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله
ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع الذي هو فعلهم الذي هو من خلق
الله ومن تقديره فان قالوا نحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم من حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفاع
فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفاع فذلك يوجب صدق قولنا والله اعلم قوله تعالى تلك آيات
الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التي ذكرناها من حديث الالوف واماتتهم
واحيائهم وتمليك طالوت واظهار الآية التي هي نزول التابوت من السماء وغلبة الجبابرة على يد داود وهو صبي فقير ولا
شك ان هذه الاحوال آيات قاهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك
يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد بينا في تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه ان تلك وذلك يرجع الى معنى
هذه وهذا وايضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا
التأويل قال تلك اما قوله تعالى نتلوها اي نتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله بالحق ففيه وجوه
احدها ان المراد من ذكر هذه القصص ان يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم ويعتبر بها امته في احتمال الشدائد في الجهاد
كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة وثانيها بالحق اي باليقين الذي لا يشك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك
من غير تفاوت اصلا وثالثها انا انزلنا هذه الآيات على وجه يكون دلالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة
ورابعها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اي يجب عليك ان تعلم ان نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب
القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه احدها
انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه السلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي
من الله تعالى وثانيها انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد
لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتأدية الرسالة
ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا وجدا لا اكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع
عليهم فيكون تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين
كالتنبيه على ذلك قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في الآية مسائل المسئلة الاولى تلك ابتداء
وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل لانها صفة لتلك وخبر الابتداء
فضلنا بعضهم على بعض المسئلة الثانية في قوله تلك الرسل اقوال احدها ان المراد منهم من تقدم ذكرهم من الانبياء
عليهم السلام في القرآن كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم والثاني المراد منه
من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم
تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الارض المسئلة الثالثة وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبأ محمدا صلى الله عليه وسلم
من اخبار الانبياء المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى ارنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وكقوم
عيسى بعد ان شاهدوا منه احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على
الكفر به وهم اليهود وفريق زعموا انهم اولياؤه وادعت اليهود من قتله وصلبه فاكذبهما الله تعالى فيه وكملاء
من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسئلة وكذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما رأى
من قومه من التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل الذين كلم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح
القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لك بعد مشاهدة المعجزات وانت رسول مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك
فلو شاء الله لم يختلفوا امم اولئك ولكن ما قضى الله فهو كائن وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية
الرسول صلى الله عليه وسلم عن ايذاء قومه المسئلة الرابعة اجتمعت الامة على ان بعض الانبياء افضل من بعض و
على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان
رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه
قرن ذكر محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبياء كذلك الحجة الثالثة انه
تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما
يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته

باجابته فقال يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول الحجة الرابعة انه تعالى امر محمدا بان يتحدى بكل سورة من القرآن
فقال فأتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث آيات وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن
ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية وكذا آية لزم ان يكون معجز القرآن واحدا بل يكون الفي معجز وازيد فاذا ثبت هذا فنقول
ان الله سبحانه ذكر تشريف موسى عليه السلام بتسع آيات بينات فلان يحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم بهذه الآيات الكثيرة اولى
الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا افضل من معجزات سائر الانبياء فوجب ان يكون رسولنا افضل من سائر الانبياء بيان الاول
قوله عليه الصلاة والسلام القرآن في الكلام كآدم في الموجودات بيان الثاني ان الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها
اكرم عند الملك الحجة السادسة ان معجزته عليه السلام هي القرآن وهي من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية وسائر
معجزات الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر ومعجزات سائر
الانبياء فانية منقضية الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبياء عليهم السلام قال اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده فامر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله فاما ان يقال انه كان مأمورا بالاقتداء بهم في اصول
الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا ان يكون المراد محاسن الاخلاق فكانه سبحانه قال انا
اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي انه اجتمع فيه من
الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم الحجة الثامنة انه عليه السلام بعث الى كل الخلق
وذلك يقتضي ان يكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فاما ان يكون ذلك يقتضي ان يكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال
لجميع العالمين يا ايها الكافرون صار الكل اعداء له وحينئذ يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة ولذلك فان
موسى عليه السلام لما بعث الى بني اسرائيل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما محمد صلى الله عليه وسلم فالكل
كانوا اعداء له بين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح
فاذهب اليه اليوم وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه فانه تسمح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب
الى بادية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان
فالنبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بان يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل المعنا
منهم انهم يعادونه ويؤذونه ويستخفون به ثم انه عليه الصلاة والسلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتكاسل بل يسارع اليهم
سامعا مطيعا فهذا يقتضي انه تحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال الله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل ومعلوم ان نزول البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدائد فما ظنك
بالرسول اذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اكثر من فضل غيره لقوله عليه الصلاة والسلام
افضل العبادات احمزها الحجة التاسعة ان دين محمد صلى الله عليه وسلم افضل الاديان فيلزم ان يكون افضل الانبياء
بيان الاول انه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي
سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل من سائر الانبياء الحجة العاشرة امة محمد صلى الله عليه وسلم افضل الامم فوجب
ان يكون محمد افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما
نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة
التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان ثواب محمد عليه الصلاة والسلام اكثر لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب ان
يكون ثوابه اكثر لان لكثرة المستجيب اثرا في علو شان المتبوع الحجة الحادية عشر انه عليه الصلاة والسلام خاتم الرسل
فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول الحجة الثانية عشر ان تفضيل بعض الانبياء على بعض
يكون لامور منها كثرة المعجزات التي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه الصلاة والسلام
ما يفضل على ثلاثة الاف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواءهم
من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل
نحو كونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة كما روي انه بعد محاربة علي رضي الله عنه لعمرو بن ود كيف
وجدت نفسك يا علي قال وجدتها لو كان اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تأهب فانه يخرج
من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها حلمه ووقاره وفصاحته وسخاوته وكتب الحديث ناطقة
بتفصيل هذه الابواب الحجة الثالثة عشر قوله عليه الصلاة والسلام آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وذلك
يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه الصلاة

كافة للناس

والسلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخل امتي وروى انس قال صلى الله عليه وسلم انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدي وانا اكرم ولد ادم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس رضي الله عنه قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال اخر ماذا باعجب من كلام موسى كلمه تكليما وقال اخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال اخر ادم اصطفاه الله تعالى فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله فهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فادخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر الحجة الرابعة عشرة روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب رضي الله عنه من بعيد فقال عليه الصلاة والسلام هذا سيد العرب فقالت عائشة الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء عليهم السلام الحجة الخامسة عشرة روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فادخرتها لامتي وهي نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا ووجه الاستدلال انه صرح في ان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره الحجة السادسة عشرة قال محمد بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه يكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك المشرق والمغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل المشرق والمغرب انسهم وجنهم لا بد ان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بسعيه امور اهل المشرق والمغرب واذا كان كذلك كانت نسبة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر قال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت امته خير الامم الحجة السابعة عشرة روى محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا ثم قال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي الحجة الثامنة عشرة في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فاحسنها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال محمد صلى الله عليه وسلم انا كنت تلك اللبنة الحجة التاسعة عشرة ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القران ناداه باسمه يا ادم اسكن وناديناه ان يا ابراهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي صلى الله عليه وسلم فانه ناداه يا ايها النبي يا ايها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات سائر الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان ادم عليه السلام جعل مسجودا للملائكة وما كان محمد عليه الصلاة والسلام كذلك وان ابراهيم عليه السلام القي في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلام اوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد ما كان له مثلها وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى انطقه الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم الحجة الثانية انه تعالى سمى ابراهيم عليه السلام في كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابراهيم خليلا وقال في موسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليما وقال في عيسى عليه السلام ونفخنا فيه من روحنا وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله عليه الصلاة والسلام لا تفضلوني على يونس بن متى وقال صلى الله عليه وسلم لا تخيروني بين الانبياء الحجة الرابعة روي عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابراهيم بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب ان كون ادم عليه السلام مسجودا للملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وقال كنت نبيا وادم بين الماء والطين ونقل ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود وايضا نقل انه تعالى صلى بنفسه على محمد وامر الملائكة والمؤمنين بالصلاة

عليه وذلك افضل من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم تادبا وامرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقربا والثاني ان الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم دائمة الى يوم القيمة واما سجود الملائكة لادم عليه السلام ما كان الا مرة واحدة والثالث ان السجود لادم انما تولاه الملائكة واما الصلاة على محمد فانما تولاها رب العالمين ثم انه امر بها الملائكة والمؤمنين الرابع ان الملائكة امروا بالسجود لادم لاجل ان نور محمد صلى الله عليه وسلم في جبهة ادم لاجل ان نور محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل انه تعالى خص ادم بالعلم فقال وعلم ادم الاسماء كلها واما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم ادم هو الله تعالى قال وعلم ادم الاسماء كلها ومعلم محمد صلى الله عليه وسلم جبريل لقوله علمه شديد القوى الجواب انه تعالى قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال عليه الصلاة والسلام ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال الله تعالى الرحمن علم القران وكان عليه الصلاة والسلام يقول ارنا الاشياء كما هي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم قل رب زدني علما واما الجمع بينه وبين قوله تعالى علمه شديد القوى فذاك بحسب التلقين واما التعليم فمن الله تعالى كما انه قال يتوفاكم ملك الموت ثم قال الله يتوفى الانفس فان قيل قال نوح عليه السلام وما انا بطارد المؤمنين وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تطرد الذين يدعون ربهم الاية وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد عليه الصلاة والسلام فقيل فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله رؤف رحيم فكان عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد صلى الله عليه وسلم الشفاعة عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكرنا في كتبه دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة افضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل اكثر مما ذكرناه والله اعلم اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منهم من كلم الله تعالى والهاء محذوف كقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين المسئلة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه الصلاة والسلام المصلي مناج ربه انما الشرف في كلمة الله تعالى وقرا اليماني كالم الله تعالى من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسئلة الثالثة اختلفوا فان المراد من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ام غيره وقال الاشعري واتباعه هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال وانما المسموع هو الحرف والصوت المسئلة الرابعة اتفقوا على ان موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى منهم من كلم الله وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين اراد الله تعالى بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اختلفوا فيه فمنهم من قال نعم بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلم الله تعالى ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القران مكالمة بين الله تعالى وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى اخر هذه الايات وظاهر هذه الايات يدل على مكالمة كثيرة بين الله تعالى وبين ابليس فان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ولم يؤت احدا مثل هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل لغيره وسخر لسليمان الجن والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلام ومحمد عليه الصلاة والسلام مخصوص بانه مبعوث الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرائع ولم يحصل هذا لغيره وهذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناها على المعجزات ففيه ايضا وجه لان كل احد من الانبياء اوتي نوعا اخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى عليه السلام وهي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهو ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد صلى الله عليه وسلم القران كانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطابة والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة واذا تاملنا الوجوه الثلثة علمنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فمنصبه اعلى ومعجزته ابقى واقوى وقومه اكثر ودولته اعظم واوفى القول الثاني ان المراد بهذه

محمد عليه الصلاة والسلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم فوق بعض درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن
فعل فعلة عظيمة فيقال له من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح به وسئل
الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث اراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت
نفسي لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض فما الفائدة في التكرير وايضا قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك منهم من كلم
الله شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلام الكلي بعد الشروع في
تفصيل جزئياته يكون مستدركا والجواب ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض
على البعض فاما انه يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة او بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان
قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا واما قوله تعالى وآتينا عيسى بن مريم البينات ففيه سؤالات
السؤال الاول انه تعالى قال في اول الاية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبة فقال
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل من المغايبة الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى بن مريم البينات فما
الفائدة في العدول عن المخاطبة الى المغايبة ثم عدل عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلم
الله اهيب واكثر وقعا من ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظة الغيبة
واما قوله وآتينا عيسى بن مريم البينات فانما اختار لفظة المخاطبة لان الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم
احياء الموتى يدل على عظمة الانبياء السؤال الثاني لم خص موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على
انهما افضل من غيرهما فالجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فانهما موجودون وحاضرون
في هذا الزمان وامم سائر الانبياء ليسوا موجودين فخصصهما بالذكر تنبيه على الطعن في امتهما بل فازعوا خالفوا
عن الواجب عليهم في طاعاتهما ومع ذلك خالفوا واعرضوا السؤال الثالث تخصيص عيسى بن مريم بايتاء البينات يدل او يوهم
ان ايتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلتم انما خصه بالذكر لان تلك البينات اقوى فنقول
ان بينات موسى عليه السلام كانت اقوى من بينات عيسى عليه السلام فان لم يكن اقوى فلا اقل من المساواة الجواب المقصود
منه التنبيه على قبح افعال اليهود حيث انكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة السؤال الرابع البينات
جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة والله اعلم اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى القدس يثقله اهل الحجاز ويخففه تميم المسئلة الثانية في تفسير القدس اقوال الاول قال
الحسن هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى اعانه جبريل في اول امره وفي وسطه وفي اخره
اما في اول الامر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا واما في وسطه فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما في
اخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل ورفعه الى السماء والذي يدل على ان روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى
قل نزله روح القدس والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام
الموتى والقول الثالث وهو قول ابي مسلم ان روح القدس الذي ايد به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى
فيه فابانه بها من غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والانثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من
بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل المسئلة الاولى تعلق هذه الاية بما قبلها ان الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت
لهم الدلائل اختلفت اقوامهم فمنهم من امن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله ان لا يقتتلوا
المسئلة الثانية احتج القائلون ان كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الاية تقدير الاية ولو شاء الله ان يقتتلوا
لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال
علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية
فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين
بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الاية بيان ان الكفار اذا اقتتلوا
وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وابادهم ويقال لو شاء لسلب
القوى والقدر منهم او يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه
الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم يشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة
التي ذكرناها وكذا ههنا ثم اكد القاضي هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في
الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان انواع المشيئة

وان اختلفت وتباينت الا انها مشتركة في عموم مشيئة والمذكور في الاية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة
خاصة فوجب ان لا يكون هذا المسمى حاصلا وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة وهي اما مشيئة الهلاك او مشيئة سلب القوى
والقدر او مشيئة القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على
خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع القتال والعلم بوقوع القتال حال عدم وقوع القتال يجمع
بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال لكان قد اراد الجمع
بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الاية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم وبالله التوفيق
ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في اول الاية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم
يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر فاذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الاية دالة على ان
الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم
الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا
الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء
الله وقدره لان الدواعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله تعالى في العبد دفعا للتسلسل فكانت الاية دالة ايضا من هذا
الوجه على صحة مذهبنا ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا فان قيل فما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي رحمه الله انما
كرره تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال ولكن
الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الاية على انه تعالى هو الخالق
لايمان المؤمنين قالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الاية على انه يفعل كل ما يريد فوجب ان
يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى وايضا لما دل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان
ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الاية دالة على مسئلة خلق الاعمال
وعلى مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل كل ما يريد من افعال نفسه وهذا ضعيف
لوجوه احدها انه تقييد للمطلق والثاني على هذا التقدير تصير الاية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الاية انه يفعل ما
يفعله الثالث ان كل واحد كذلك فلا يكون في وصف الله بذلك دليل على كمال قدرته وعلو مرتبته والله اعلم قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون اعلم
ان اصعب الامور على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الانفاق فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر
بالانفاق وايضا فيه وجه اخر وهو انه تعالى امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه الانفاق في الجهاد ثم انه مرة ثانية اكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ثم
ثم اعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين امنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الاية مسائل
المسئلة الاولى المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله مما رزقناكم فنقول الله تعالى امر بالانفاق من كل
ما كان رزقا بالاجماع اما ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بان الرزق لا يكون حراما قال الاصحاب ظاهر
هذه الاية وان كان يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا الا انا نخصص هذا الامر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا لا
المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة او هو عام في كل الانفاقات سواء
كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
كالوعيد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس في الاية وعيد
فكانه قيل حصلوا منافع الاخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في
الاخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه
الانفاق في الجهاد وهذا قول الاصم المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو لا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة
ابراهيم عليه السلام لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تاثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع
قد ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال المسئلة الرابعة المقصود من الاية ان الانسان
يجيء وحده ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم
وراء ظهوركم وقال ونرثه ما يقول وياتينا فردا اما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية
كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكانه قال من قبل ان
ياتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدي به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو في

ملكم قبل ان يأتى اليوم الذى لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب بسببه شيء من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة
ونظيره من الايات قوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب وقال ويوم القيمة
يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال في الحكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين
من انصار واما قوله ولا شفاعة يقتضى نفى كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر
الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بينا في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيمة امور احدها ان
كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال الله تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه والثانى ان الخوف الشديد غالب على
كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى والثالث انه
اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما اما قوله تعالى
والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذى قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون
هم الكافرون ثم ذكروا في تأويل هذه الاية وجوها احدها انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفى الخلة والشفاعة
مطلقا فذكر الله تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفى مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الاية
دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضى هذا التأويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام
مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافر قد
يكون ظالما اما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله التأويل الثانى ان الكافر اذا دخلوا
النار وعجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حين اختاروا
الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والتأويل
الثالث ان الكافرين الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم
في هذا الاختيار الردى ولكن قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيمة فدية لانفسكم من عذاب الله التأويل الرابع الكافرون
هم الواضعون لانفسهم الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله فانهم يقولون في الاوثان هؤلاء
شفعاؤنا عند الله وقالوا ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع ان يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم
نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه والتأويل الخامس المراد من الظلم ترك الانفاق قال الله آتت اكلها ولم
تظلم منه شيئا اى اعطت ولم تمنع فيكون معنى الاية والكافرون هم التاركون للانفاق في سبيل الله واما المسلم فلا بد وان
ينفق شيئا قل او كثر التأويل السادس والكافرون هم الظالمون اى الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه
كما يقال العلماء هم المتكلمون اى هم الكاملون في العلم فكذا ههنا واكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله
اعلم قوله تعالى الله لا اله الا هو الحى القيوم اعلم ان من عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع
الثلثة بعضها بالبعض اعنى علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص اما ذكر الدلائل واما المبالغة
في الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لان بقاء الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال
فاما اذا انتقل من نوع من العلوم الى نوع آخر فكأنه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب فكأنه سافر من بلد الى بلد آخر وانتقل
من بستان الى بستان آخر وانتقل من طعام لذيذ الى ان يتناول نوعا آخر ولا شك انه يكون الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم
من علم الاحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم وفي الاية
مسائل المسألة الاولى في فضل هذه الاية روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما قرئت هذه الاية في دار
الا هجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة وعن على رضى الله عنه سمعت نبيكم
على اعواد المنبر وهو يقول من قرأ آية الكرسى في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب
عليها الا صديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات التى حوله و
تذاكر الصحابة افضل ما في القرآن فقال لهم على رضى الله عنه اين انتم عن آية الكرسى ثم قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا على سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسى وعن
على رضى الله عنه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ماذا يصنع قال فجئت فاذا هو ساجد
يقول يا حى يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع وانظر اليه
وكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم اشرف
كان الذكر والعلم اشرف واشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك

ينبغى نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان
ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات
اعلم ان تفسير لفظ الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا هو قد تقدم في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم بقى ههنا ان نتكلم في تفسير قوله الحى القيوم وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يقول اعظم اسماء الله الحى القيوم
وما روينا انه صلوات الله عليه كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية
دالة على صحة تقريره ومن الله التوفيق انه لا شك في وجود الموجودات وهي اما ان تكون باسرها ممكنة واما ان تكون باسرها
واجبة واما ان يكون بعضها واجبا لا جائز ان تكون باسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل
واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فهذا المجموع ممكن بذاته وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده
على عدمه الا بمرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل
موجود ممكن واما القسم الثانى وهو ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا باطل لانه لو حصل موجودان كل
واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة فيكون
كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ومن التعين الذى به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه
وجزؤه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لما كان
شيء منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود
لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاب ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته موجود لذاته وبذاته
ومستغن في وجوده عن كل ما سواه فان كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته
قائم بذاته وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو
المتقوم بذاته المقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى
الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان يكون مؤثرا على سبيل الفعل
والاختيار لا جرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحى فان الحى هو الدراك الفعال فقوله الحى دل على كونه
عالما قادرا وقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة
في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فانه مفتقر
في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب متقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته فلا يكون قيوما وقد بينا
بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فلهذا الاصل لوازم احدها ان واجب الوجود واحد بمعنى انه
ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجود ولتباينا في التعين وما به المشاركة
غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا عن جزئين وقد بان انه محال اللازم الثانى انه لما امتنع في
حقيقته بان يكون مركبة من جزئين امتنع متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع فاذا
ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه
ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثالثها انه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه
قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول ان لا يكون عرضا في موضع ولا صورة في مادة ولا حالا في محل اصلا لان الحال مفتقر
الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته واللازم الثانى قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا الحضور حقيقة
المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته واذا كان لا معنى
للعلم الا هذا الحضور وجب ان يكون حقيقته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره ولانا بينا انه قيوم
بمعنى كونه مقوما لغيره فذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله وان كان
بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائم النفس
بذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلوم فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع
المعلومات وثالثها انه لما كان قيوما لما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال
بقاء ذلك الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اذن اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل
محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان
القول بالقضاء والقدر حقا وهذا مما قد فصلناه واوضحناه في هذا الكتاب في تفسير آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق
وتأملت في هذه المعاقد التى ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى الا

بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الايات الالهية كقوله واِلٰهكم
اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند واما قوله قل هو الله احد
ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض
ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة اما قوله **الحى القيوم** فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضى ان يكون
قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة فى حقيقته وذلك يقتضى الوحدة بمعنى
نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل
ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضى اسناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب المنتشرة اليه وذلك يوجب
القول بالقضاء والقدر وظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهى فلا جرم بلغت هذه الاية فى الشرف الى
المقصد الاقصى فوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حى قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة
ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه قيوم جميع المحدثات
وقيوم كل الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تاخذه سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كقولك
لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو
قوله له ما فى السموات وما فى الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه
لزم ان يكون كل ما سواه ملكا له وهو المراد من قوله له ما فى السموات وما فى الارض ثم لما ثبت انه هو المالك والمالك لكل ما
سواه ثبت ان حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شىء من الاشياء حكم الا باذنه وامره وهو المراد بقوله من ذا الذى يشفع عنده
الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه بين ايضا انه
يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله
يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشىء من علمه الاية وهو اشارة الى
كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السموات والارضين بين ان ملكه فيما وراء السموات والارض
اعظم واجل وان ذلك مما لا تصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دونها ارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين
فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين بقاء ملكه وحكمه فى الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما
ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وذاته
منزها عن الاحتياج الى غيره فى امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى وقت
فقال وهو العلى العظيم فالمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره فى امر من الامور ولا يشابه غيره فى صفة من الصفات
ولا فى نعت من النعوت فقوله وهو العلى العظيم فالمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره فى امر من الامور ولا يشابه
غيره فى صفة من الصفات ولا فى نعت من النعوت فقوله وهو العلى العظيم اشارة الى ما بدأ به فى الاية من كونه قيوما بمعنى
كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرنا علم انه ليس عند العقول البشرية من الاحوال الالهية كلام اكمل ولا
برهان اوضح مما اشتملت عليه هذه الاية واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير اما قوله **الله لا اله الا هو** ففيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** الله رفع بالابتداء وما بعده خبره **المسئلة الثانية** قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين
الاول انه تعالى كان الها فى الازل وما كان معبودا والثانى انه تعالى اثبت معبودا سواه فى القران بقوله انكم وما تعبدون
من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما قوله **الحى** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الحى اصله
حيى كقولهم حذر وطمع فادغمت الياء فى الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانبارى اصله الحيوة فلما اجتمعت الياء والواو
ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة **المسئلة الثانية** قال المتكلمون الحى كل ذات يصح ان تعلم وتقدر واختلفوا
فى ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشىء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع
لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمى اذ لو كان
وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحياة
عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب **المسئلة
الثالثة** لقائل ان يقول لما كان معنى الحى هو انه الذى يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات
فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذى عندى فى هذا الباب ان الحى فى اصل
اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة بل كل شىء كان كاملا فى جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض
الخربة تسمى احياء الموات وقال الله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت

فاحييناه والصفة المسماة فى عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت
تلك الصفة حياة وكمال حال الاشجار ان تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلى من لفظ الحى
كونه واقعا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحى هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بانه
كامل فى هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحى يفيد كونه كاملا على الاطلاق والكامل على الاطلاق هو ان لا
يكون قابلا للعدم لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه
سببا لتقوم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا
القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره وكان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحى مع زيادة فهذا ما عندى فى هذا
الباب اما قوله **القيوم** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القيوم فى اللغة مبالغة فى القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق
ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذلك لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقيم وروى عن عمر انه
قرأ الحى القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا
فى اللغة مثله وما فى الدار ديار وديور ودور من الدوران ما بها خلق يدور ويذهب ويجىء وقول امية زالى الصلت قدرها
المهيمن القيوم **المسئلة الثانية** اختلفت عبارات المفسرين فى هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شىء وتاويله
انه قائم بتدبير امر الخلق فى ايجادهم وارزاقهم ونظيره من الايات قوله تعالى افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقوله شهد الله انه
لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده
اقول وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذى يمتنع عليه التغير واقول هذا
القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه فى ذاته وفى وجوده وقال بعضهم القيوم الذى لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه
يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله تعالى **لا تاخذه سنة ولا نوم** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** السنة ما يتقدم
النوم الذى يسمى النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تاخذه سنة فقد دل ذلك على انه لا تاخذه
نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقرير الاية لا تاخذه سنة فضلا عن ان ياخذه نوم **المسئلة الثانية** الدليل
العقلى دل على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او عن اضداد العلم
وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما ويصح
ان لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كما فى الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهى
الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان ذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا **المسئلة الثالثة**
يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى انه وقع فى نفسه هل ينام الله تعالى فارسل الله تعالى اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم
اعطاه قارورتين فى كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام فى اخر الامر فاصطفقت يداه فانكسرت
القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له فى بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن
نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله تعالى او كان شاكا فى جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى
موسى عليه السلام بل ان صحت هذه الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى **له ما فى السموات وما فى الارض**
فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود
لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ما له مؤثر فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان
قيل لم قال له ما فى السموات ولم يقل له من فى السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه
ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهى من حيث
انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنها بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب
قد احتجوا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما فى السموات يتناول كل ما فى السموات والارض
وافعال العباد من جملة ما فى السموات والارض فوجب ان تكون منتسبة الى الله تعالى انتسابا للملك والخلق وكان اللفظ يدل على هذا
المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا بتاثير واجب الوجود لذاته والا لزم
ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله **من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله من ذا
الذى استفهام معناه الانكار والنفى اى لا يشفع عنده الا بامره وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم
وقد اخبر الله تعالى عنهم بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون
هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم فاخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من
استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا

المسألة الثانية قال القفال رحمه الله انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية
بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم
ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في
العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع فاذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة
خطأ على قولهم بل على مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال
الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد
فلا يكون لله تعالى ان يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز التسوية
بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق و
والحياة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول
بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له فزع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما
يدخل النار ويبقى مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم ان القفال رحمه الله
كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تأويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع انه كان
قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسائل المسألة
الاولى الضمير لما في السموات والارض لان فيهم العقلاء او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء
المسألة الثانية في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين ايديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم
ما يكون بعدهم من امر الاخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني الاخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم يعني
الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد
ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم اي ما كان من قبل ان يخلقهم والخامس ما فعلوا
من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق
باستحقاق العقاب والثواب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة
ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ولا يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وبتقدير
ان لا يأذن لهم في تلك الشفاعة وانهم يستحقون المقت والزجر عن ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة
الا باذن الله تعالى المسألة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة وسائر من يشفع يوم القيمة
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اما قوله ولا يحيطون بشيء من علمه ففيه مسائل المسألة الاولى المراد بالعلم
ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر لنا علمك فينا اي معلومك فينا واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره
والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله المسألة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الاية في اثبات صفة العلم لله تعالى
وهو ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض
في صفة الله تعالى وهو محال الثاني ان قوله بما شاء لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع ههنا
في المعلومات والمراد انه تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسألة
الثالثة قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم اول الشيء وآخره بتمامه صار
العلم كالمحيط به اما قوله بما شاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا ما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم
انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم
الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان
الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرس
ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس
الشيء اذا تراكب ومنه الكراسة لتركب بعض ورقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق
بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه
فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه
وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو
منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الاية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق

السابعة

السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول به واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الكرسي موضع
القدمين فمن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله عز وجل وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة
على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي الروح
الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى القول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال
الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يقال سمي الملك لان الملك يجلس
على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك القول الثالث ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء
باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم
الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض والقول الرابع ما اختاره القفال رحمه الله وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير
عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة
بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في
ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيمة من حضور الملائكة والنبيين
والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان
عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال
الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من
الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا
على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين
الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله اعلم اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال آده يؤده
اودا اذا اثقله واجهده وادت العود اودا اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى املته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ
السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم واعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة
ونزيد ههنا وجهين آخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناه في
تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الحيز المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما
عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا
فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له وفرضنا في ذلك البعد نقطا غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط واحدة لا تفرض
فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد
فرضناه غير متناه وهذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقط المفترضة في ذلك
البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك
ينفي حصول صفة العلو له الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض
يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني فينقلب غاية السفل والحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوتيا لاحد الامرين بذاته
وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو
المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان
فكان علو المكان اتم واكمل من علو الله فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون
بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان
والمكانيات باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها
ملك الله تعالى وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهي بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان
يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة
اثبات ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون
مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا قوله تعالى لا اكراه في الدين فيه مسألتان المسألة الاولى اللام في الدين فيه قولان احدهما
انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اي مأواه والمراد في دين الله المسألة الثانية في تأويل
الاية وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار
واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق

بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل القول الثاني في التأويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان آمنت والا قتلتك فقال الله تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط القتل اذا قبل الجزية على مذهب هؤلاء فقوله لا اكراه في الدين عام في كل الكفار اما من يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك غير طريق الرشد المسئلة الثانية تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وانجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقال النحويون وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة وهي مشتقة من طغا وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا كذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضا وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما في الواحد فكما في قوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فاما في قوله والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث ارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال الاول قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثاني قال سعيد بن جبير هو الكاهن الثالث قال ابو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا عن الكفر ثم يؤمن بعد ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء تعلق بعروته فكذا ههنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما قوله لا انفصام لها ففيه مسائل المسئلة الاولى الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع افصمه يقال فصمته فانفصم والمقصود من هذه اللفظة المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فان لا يكون لها انقطاع اولى المسئلة الثانية قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها منها قال سلامة بن جندل شعر

والعاديات اسامي والدماء بها ... كان اعناقها انصاب ترجيب

يريد العاديات التي قال الله تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من

اليهود

اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك قوله تعالى الله ولي الذين امنوا فيه مسئلتان المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي

وتعدو عواد دون وليك تشعب

ومنه يقال دار ولية اي قريبة ومنه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر فان قالوا الآية دلت على انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو المتولي لما يكون سببا لصلاح ذلك الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله قال الله تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى بعض فان المؤمن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع والكافر يكون حاله مفارقا لحال من قسي قلبه بالكفر والمعاصي فذلك يدل على انه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره وكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك الوجه الثاني انه تعالى يتولاهم في الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم وكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على التسوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الآية كما في قوله هدى للمتقين الوجه الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى انه يحبهم فالمراد انه يجب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت وجب عندكم ولا يكون لله تعالى في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المؤمن فعل ما لاجله استوجب ذلك المزيد من اللطف فيكون ولي المؤمن والمؤمن نفسه الذي فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف واما السؤال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الآخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولي المؤمن الذي جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله هو وليا له واما السؤال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المؤمن فنقول هذا الامر الذي به امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غيره واما السؤال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب فذلك هو السؤال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الآية صريحة في ان الله هو الذي اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون ذلك بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان فذلك يناقض صريح الآية اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه قال القاضي قد نسب الله الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب توجه ما لضلالهم فان اضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن كان اولى والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي هذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع في الآخرة من ذلك يكون من فعله تعالى وكانه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في العقل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول قال الواحدي كل ما في القرآن من الظلمات الى النور فانه اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام في قوله وجعل الظلمات والنور فانه يعني به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمؤمنين من النار الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه المسئلة الثانية قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان الاول ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات احدها قال مجاهد هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا

صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام وثانيها ان الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كانوا بايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفر لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثها ان الآية نزلت في كل كافر آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وسواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك وتقديره انه لا يبعد ان يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف اما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال تعالى فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي لم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلام اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنهم من يرد الى ارذل العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي انه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان لا اله الا الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروي ايضا انه صلى الله عليه وسلم اقبل على اصحابه فقال تتهافتون في النار تهافت الجراد وها انا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له اخرجتني من مالك اي لم تجعل لي منه شيئا لا انه كان فيه فاخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه من الله تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع وبين الرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والانقاذ في معنى الرفع والدفع والله اعلم اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله بعده يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وايضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه اجاب اصحابنا عنه بان اسناد هذا الى الطاغوت مجاز بالاتفاق لان المراد من الطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن ان تكون حجة لكم ثم قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلا المذكورين وجب رجوعه اليهما معا والله تعالى اعلم بالصواب قوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثة الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث فالقصة الاولى مناظرة ابراهيم مع ملك زمانه وهي هذه الآية التي نحن فيها فنقول اما قوله الم فهي كلمة يوقف بها المخاطب على امر يتعجب منه ولفظه لفظ الاستفهام وهو كما يقال اما ترى الى فلان كيف يصنع معناه هل رأيت فلانا في صنعه كذا اما قوله الى الذي حاج ابراهيم في ربه فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل عند كسر الاصنام وقيل بعد الالقاء في النار عن مقاتل وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته اي غالبته فغلبته والضمير في قوله ربه يحتمل ان يرجع الى ابراهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاغي الا ان الاول هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى وحاجه قومه في ربه اما قوله تعالى ان آتاه الله الملك فاعلم ان في الآية قولين الاول ان الهاء في آتاه عائد الى ابراهيم يعني ان الله تعالى آتى ابراهيم عليه السلام الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما اي سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله والثاني انه تعالى لا يجوز ان يؤتي الملك الكافر ويدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب وابراهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون هذا الضمير عائدا اليه القول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذي حاج ابراهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا والحس يدل على انه تعالى قد اعطى الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابراهيم وان كان اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي حاج ابراهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه اولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان قوله تعالى ان آتاه الله الملك يحتمل تأويلات ثلاثة وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا الضمير عائد الى الملك لا الى ابراهيم فاحد تلك التأويلات ان يكون حاج ابراهيم ربه لاجل ان آتاه الله الملك على ان معناه ان ابطره الملك واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان ذلك انما يليق بالملك العاتي والتأويل الثاني ان يكون المعنى انه جعل محاجته في ربه شكرا على ان آتاه الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت اليه يريد انه عكس ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وهذا التأويل ايضا لا يليق الا

بالكافر والتأويل الثالث ان حاج وقت ان آتاه الله الملك وهذا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار المحاجة قبل حصول الملك فاما الملك الكافر فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل له الملك العظيم فثبت انه لا يستقيم لقوله ان آتاه الله الملك معنى تأويل الا اذا حملناه على الملك العاتي الحجة الثانية ان المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم عليه السلام في اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابراهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم اما اذا كان ابراهيم ملكا وما كان الكافر ملكا لم يوجب المصير الى ما ذكرناه الحجة الثالثة ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابراهيم عليه السلام لو كان هو الملك لما قدر الكافر ان يقتل احد الرجلين ويستبقي الآخر بل كان ابراهيم عليه السلام يمنعه منه اشد المنع بل كان يجب ان يكون كالملجأ الى ان لا يفعل ذلك قال القاضي وهذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابراهيم عليه السلام كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكن من اظهار المعجزات فاما الكافر فكان ملكا مسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا فيجوز ان يقال انه قتل احد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقى الآخر اما لانه لا قود له او بدل الدية واستبقاه وايضا فقوله انا احيي واميت خبر ووعد ولا دليل في القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسألة والله اعلم اما قوله تعالى اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت ففيه مسائل المسألة الاولى ان الظاهر ان هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء عليهم بعثوا للدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها الا ترى ان موسى عليه السلام لما قال انا رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه السلام باثبات الالهية بقوله تعالى رب السموات والارض وكذا ههنا الظاهر ان ابراهيم عليه السلام ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها المسألة الثانية دليل ابراهيم كان في غاية الصحة وذلك انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد من القادرين والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم به بعد الاختبار ضروري ولا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالاماتة وان لا يتبدل الاماتة بالاحياء والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء تختلف في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء والاماتة من وجود آخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احياء هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك هو الله تعالى وهو دليل متين قوي ذكره الله تعالى في مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى آخره وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحياة المسألة الثالثة لقائل ان يقول الله تعالى قدم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم عليه السلام قال في ثنائه على الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين فلم قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب ان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحياة اكثر واطلاع الانسان عليها اتم فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا في الذكر اما قوله تعالى قال انا احيي واميت ففيه مسائل المسألة الاولى يروى ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الكافر بشخصين وقتل احدهما واستبقى الآخر وقال انا ايضا احيي واميت هذا المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابراهيم عليه السلام انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع ان يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه ويبعد في الجمع العظيم ان يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق بل المراد من الآية والله اعلم شيء آخر وهو ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة ثم قال المنكر تدعي الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او تدعي صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قد يفضي الى الولد الحي بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه اجاب ابراهيم عليه السلام بان قال هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق اذا عرفت هذا فقوله تعالى ان الله يأتي بالشمس من المشرق ليس دليلا آخر بل اتماما للدليل ومعناه انه وان كان الاحياء والاماتة من الله بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله فكان الاحياء والاماتة ايضا من الله واما البشر فانه وان حصل منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء

والاماتة الصادرين عن قدر وان كانا بواسطة فهما يدلان على الهيئة وثبات الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليس على ذلك
الوجه وانه لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة الا ما روي عن نافع من ابانة عند استقبال
الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو انا وهو الهمزة والنون فاما الالف فانما نلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في سكونه الوقف
وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل لان ما يحصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء
سقطت ولم تثبت لان ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا يثبت الهمزة فكذا الالف في انا والهاء التي في الوقف يجب
سقوطهما عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل اما قوله تعالى قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
فاعلم ان الناس في هذا المقام طريقان الاول وهو طريقة اكثر المفسرين وهي ان ابراهيم عليه السلام لما راى من نمرود انه القى تلك
الشبهة عدل عن ذلك الى دليل اخر اوضح منه فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل
الى دليل اخر اوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نمرود فليات بها ربك من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة
كانت مع ابراهيم بعد القائه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابراهيم في تلك النار العظيمة من الاحراق يقدر
على ان ياتي بالشمس من المغرب والثاني ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق الثاني وهو الذي
قال به المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر
الخلق على احداثها فلا بد من قادر اخر يتولى احداثها وهو الله تعالى ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها له امثلة
منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له ان ينتقل من
دليل الى دليل اخر ولكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال اخر فكان ما فعله ابراهيم من باب ما
يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل
اخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والتفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف ويتوجه عليه اشكالات
الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر على الجواب ان يذكر الجواب في
الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول او في المثال الاول بتلك الشبهة كان
الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب والاشكال الثاني انه لما اورد المبطل
ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام اخر اوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه
وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول المعصوم وحقارة شانه وانه غير جائز والاشكال
الثالث وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل ومن مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب و
ههنا ليس الامر كذلك لان جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود
ملك عظيم الجثة اعظم من السموات محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى
من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي
الذي لا يكون في نفس الامر قويا الاشكال الرابع ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه
وذلك لانا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات وهي التبدل اقوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر اما
الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها تبدلا ولا في حركاتها البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى فكان
العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز الاشكال الخامس ان نمرود لما لم يستحي من معارضة
الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس من المشرق ان
يقول الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى تطلع من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو
ورد هذا السؤال لكان الواجب ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والاماتة اسهل
بكثير من التزام طلوع الشمس من المغرب ثم انه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا
على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الاول ضائعا وايضا فما الدليل الذي حمل ابراهيم عليه السلام على
ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم بالانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام
اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه
المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير الذي اجمع المفسرون عليه
ضعيف لما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابراهيم بالاحياء والاماتة اورد
الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك اذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت
حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابراهيم بان الاحياء والاماتة وان حصلا بواسطة

لا ما هو المشهور عند الكل والله اعلم ١٣ اعلم انه ثبت اجمع القراء على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القرآن

حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والاماتة من الله بخلاف الخلق فانه لا قدرة
لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من
المحذورات لازما عليه والله اعلم اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى بقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسالة جوابا وهو
كقوله بل تاتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال
عروة العذري ⊙ فما هو الا ان اراها فجاءة ⊙ فابهت حتى ما اكاد اجيب ⊙ اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم
الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج كما يهدي المؤمن
فانه لا بد في الكافر من ان يعجز وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج
على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديهم اليه قال القاضي ومنها انه يريد انه لا يهديهم بزيادات الهدى والالطاف
من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في
حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال
القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة
ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل الاقرب الاولى بسياق الاية ان يقال لما بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار
المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو اننا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا الاية القصة الثانية والمقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الاية فيها مسائل المسالة الاولى اختلف النحويون في ادخال الكاف في
قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم بمعنى ارايت الذي حاج ابراهيم ويكون
هذه الاية معطوفة عليه وتقديره ارايت كالذي حاج ابراهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي
والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال قل من
رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون الله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال الشاعر ⊙

معاوي اننا بشر فاسجح ⊙ فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ والثاني ان الكاف زائدة قاله الاخفش وتقديره الم تر الى الذي حاج او الذي مر على قرية المسالة
الاولى اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث قاله مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة والسدي
وقيل كان مسلما وهو عزير وهو قول الاكثر وعن ابن عباس هو ارميا وقالوا هو الخضر وهو من سبط هارون بن عمران قاله محمد بن اسحاق وقال
وهب بن منبه ارميا هو النبي الذي بعثه عند ما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التوراة حجة من قال هذا المار كان كافرا
وجوه الاول انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل جوزوا ان
ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز ان يعجب الله رسوله منه لان الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال
ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب
قلما يصيره الله معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى الجبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا او ياقوتا لان مراده منه ليس الشك في قدرة الله بل
على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني انه تعالى قال في حقه فلما تبين له و
هذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا له
فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل له في ذلك الوقت فكان خاليا قبل ذلك الوقت
وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدات لا شك انها افادت نوع تاكيد وطمانينة ووثوق في ذلك القدر من التاكيد انما حصل
في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع لمن قال ان هذا المار كان كافرا انتظامه
مع نمرود في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لان قبله وان كان قصة نمرود لكن بعده قصة سؤال ابراهيم فوجب ان يكون نبيا من
جنس ابراهيم حجة من قال انه كان نبيا وكان مؤمنا وجوه الاول ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله
وعلى انه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح ان لو حصل الاعتراف بالقدرة على
الاحياء في الجملة فاما من يعتقد ان القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لا بد
له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم فقال الله
بل لبثت مائة عام ومما يؤكد ان قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك اية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله اية
للناس هو الله تعالى فثبت ان هذه الاية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان
قيل لعله تعالى بعث اليه رسولا او ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على ان قائل هذا الاقوال

معه هو أنه تعالى صرفه عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز الحجة الثالثة أن إعادته حياً وإبقاء الطعام والشراب على حالهما وإعادة الحمار حياً بعد ما صار رميماً مع كونه مشاهداً لإعادة الحمار إلى التركيب وإلى الحياة إكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فإن قيل لم لا يجوز أن يقال كل هذه الأشياء إنما أدخلها الله في الوجود إكراماً لإنسان آخر كان نبياً في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية ذكر النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلاً فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء إكرام هذا النبي وتأييد رسالته بالمعجز لكان ترك ذكر الرسول إهمالاً لما هو الغرض الأصلي من الكلام وإنه لا يجوز فإن قيل لو كان ذلك الشخص نبياً لكان إما أن يقال إنه ادعى النبوة من قبل الإماتة والإحياء أو بعدهما والأول باطل لأن إرسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة وذلك لا يتم إلا بعد الإجابة بالمعجز وقد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا إظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولاً جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال الحجة الرابعة أنه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ إنما يستعمل في حق الأنبياء والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين فكان هذا وعداً من الله تعالى أن يجعله نبياً وأيضاً فهذا الكلام وإن لم يدل على النبوة بصريحه فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم ولا يليق ذلك بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس إذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا وهرموا أو سمعوا بالخبر أنه مات قبل زمان وقد عاد شاباً صح أن يقال لأجل ذلك إنه آية للناس لأنهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الأول أن قوله ولنجعلك آية إخبار عن أنه تعالى يجعله آية وهذا الإخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه والمحققون لا يجعل ثانياً فوجب حمل قوله ولنجعلك آية للناس على أمر جائز من هذا الإحياء وأنتم تجعلونه نفس هذا الإحياء فكان باطلاً والثاني أن وجه التمسك أن قوله ولنجعلك آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس في سبب نزول الآية قال إن بخت نصر غزا بني إسرائيل فسبا منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم فجاء بهم إلى بابل فدخل عزير يوماً تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار وطاف في القرية فلم ير فيها أحداً فتعجب وقال أنى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الأشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فأماته الله في منامه مائة عام وهو شاب ثم أعمى عنه في موته أبصار الإنس والجن والسباع والطير ثم أحياه بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت قال يوماً فأبصر من الشمس بقية فقال أو بعض يوم فقال تعالى بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك من التين والعنب وإلى شرابك من العصير لم يتغير طعمهما فنظر فإذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر إلى حمارك فنظر فإذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتاً أيتها العظام البالية إني جاعل فيك روحاً فانضم أجزاء العظام بعضها إلى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع إلى الضلع والذراع إلى الذراع ثم جاء الرأس إلى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فإذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجداً وقال أعلم أن الله على كل شيء قدير ثم إنه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرخيا مات ببابل وكان قد قتل بخت نصر ببيت المقدس أربعين ألفاً من قراء التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفاً وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورضت بما أملاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبياً المسألة الثالثة اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع إيليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد القرية التي خرج منها الألوف حذر الموت قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الأصمعي خوى البيت فهو يخوي خواء ممدوداً إذا ما خلا من أهله والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا سجد خوى أي خلى ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت إذا انهدم خوى لأنه بتهدمه يخلو من أهله كذلك وخوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت من المطر والعرش سقف البيت والعروش الأبنية والسقوف من الخشب فخاوية أرضها ساقطة خراب فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر أما قوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرناه بتفاصيله وقوله أنى أي من أين كقوله أنى لك هذا والمراد إحياء القرية عمارتها فإن قيل ما الفائدة في أن الله أماته مائة عام مع أن الاستدلال بالإحياء بعد يوم أو بعض يوم حاصل قلنا لأن الإحياء بعد تراخي المدة أبعد في العقول من الإحياء بعد قرب المدة وأيضاً فلأن بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره أما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم أحياه ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم وأصله من بعث الناقة إذا أقمتها من مكانها وإنما قال ثم بعثه ولم يقل ثم أحياه لأن قوله ثم بعثه يدل على أنه عاد كما كان أولاً حياً

عاقلاً

عاقلاً فاهماً مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية ولو قال ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد أما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي بالإدغام والباقون بالإظهار فمن أدغم فلقرب المخرجين ومن أظهر فلتباين المخرجين وإن كانا قريبين المسألة الثانية أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى وذلك لأن الخطاب كان مقروناً بالمعجز ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلاء في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى المسألة الثالثة في الآية إشكال وهو أنه تعالى كان عالماً بأنه كان ميتاً وكان عالماً بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة فمع ذلك لأي حكمة سأله عن مقدار المدة والجواب المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق أما قوله تعالى لبثت يوماً أو بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الأول لم ذكر هذا الترديد الجواب أن الميت طالت مدته أم قصرت فالحال واحد بالنسبة إليه فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتاً لأنه اليقين وفي التفسير أنه أماته ضحى في أول النهار فقال يوماً ثم لما نظر الشمس باقية على رؤوس الجدران فقال أو بعض يوم السؤال الثاني أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوماً أو بعض يوم أليس أن هذا يكون كذباً الجواب أنه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذاً بهذا الكذب ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وأيضاً قال إخوة يوسف عليه السلام يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا فإنما قالوا ذلك بناء على الأمارة من إخراج الصواع من رحله السؤال الثالث هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت الجواب أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لأن الغرض الأصلي في إماتته ثم إحيائه بعد مائة سنة أن يشاهد الإحياء بعد الإماتة وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت وأيضاً فهو قد شاهد إما في نفسه أو في حماره أحوال الأدلة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام أصله من العوم الذي هو السباحة لأن فيه سبحاً طويلاً لا يمكن من التصرف فيه أما قوله تعالى فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل المسألة الأولى اختلف القراء في إثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه وأقتده وماليه وسلطانيه وما هيه بعد أن اتفقوا على إثباتها في الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها بإثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه وأقتده وحذفها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه أنها بالهاء في الوصل والوقف إذا عرفت هذا فنقول أما الحذف ففيه وجوه أحدها أن قوله لم يتسنه من السنة وهم كثير من الناس أن أصل السنة سنوة لقولوا والدليل عليه في الاشتقاق منها أسنت القوم إذا أصابتهم السنة قال الشاعر

شعر

ورجال مكة مسنتون عجاف

ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة إذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية إذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للأصل وثانيها نقل الواحدي عن الفراء أنه قال يجوز أن يكون سنة سنية لأنهم قالوا في تصغيرها سنينة وإن كان ذلك قليلاً فعلى هذا يجوز أن يكون لم يتسنن ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف عليه كما أن أصل لم يتقضض البازي ثم أسقطت الضاد الأخيرة ثم أدخل عليه هاء السكت وعند الوقف فقال لم يتقضه وثالثها أن يكون لم يتسنه مأخوذ من قوله من حمإ مسنون والمسنون في اللغة هو المتغير هكذا قال أبو علي الفارسي فقوله لم يتسنه أي الشراب بقي بحاله لم يتغير قد أتى عليه مائة عام ثم أنه حذف النون الأخيرة وأبدلت بها السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف وأما بيان الإثبات فهو أن لم يتسنه مأخوذ من السنة فأصلها سنهة بدليل أنه قال في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وأجرت مسانهة إذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم تحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف المسألة الثانية قوله لم يتسنه أي لم يتغير وأصل معنى لم يتسنه أي لم يأت عليه السنون لأن مر السنين إذا لم يغيره فكأنها لم تأت عليه ونقلنا عن أبي علي الفارسي لم يتسنه لم يتغير الشراب بقي في الآية سؤالات السؤال الأول أنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه أن يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على أنه لبث مائة عام بل يدل ظاهره على ما قاله أنه لبث يوماً أو بعض يوم والجواب أنه كلما كانت الشبهة أقوى في علم الإنسان في الجملة بأنها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد وموقعه في العقل أكمل فكأنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه فإن هنا مما يؤكد قولك لبثت يوماً أو بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر إلى حمارك فرأى الحمار صار رميماً وعظاماً نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فإن الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهراً طويلاً وزماناً عظيماً فرأى ما لا يبقى باقياً وهو الطعام والشراب وما يبقى غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله وتمكن وقوع هذه الحجة في قلبه السؤال الثاني أنه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع إلى الشراب لا إلى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بأنه لا يتغير كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير لا سيما إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع الفساد إليه والمروي

ان طعامه كان التين والعنب وشرابه عصير العنب واللبن وقرا ابن مسعود فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنه اما قوله
وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا لا يدل في الحقيقة بنفسه لانه
لما شاهد العظام النخرة في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار ويجعل عظامه نخرة في الحال وحينئذ
لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة
عام قال الضحاك معنى قوله اية انه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا
اسود الراس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس اما قوله ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد منه التشريف العظيم والوعد
بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في
قوله تعالى ولنجعلك اية قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر
الى الحمار شرطا وجعله اية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى ولنجعلك اية فعلنا ما
فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا
الايات وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وتريه الملكوت اما قوله تعالى وانظر الى العظام
فاكثر المفسرين على ان العظام عظام حماره وان اللام فيه يدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا
ان الله تعالى احيي راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فيراها تجتمع وتنضم العظام
بعضها الى بعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه
انظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهذا عندي ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما
يليق بمن لا يرى في نفسه اثر التغير فظن انه كان نائما في بعض يوم فاما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا
يليق به ذلك القول والثاني انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله فاذا كانت الاماتة
راجعة الى كله فالمجيب ايضا الذي بعثه الله ويجب ان يكون جملة الشخص هو المجيب لانها ان قوله فاماته الله ثم بعثه يدل على ان
تلك الجملة احياها وبعثها اما قوله كيف ننشرها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت فنشر قال تعالى ثم اذا شاء انشره وقد وصف
الله العظام بالاحياء في قوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين فكانه ذهب الى
النشر بعد الطي وذلك ان بالحياة يكون الانبساط في التصرف فهو كانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا فكانه نشر بعد
الطي وقرا حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشيء رفعه يقال
انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشزت المراة اذا ارتفعت عن حد رضى الزوج والمعنى
على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان
يقرا ننشرها بفتح النون وضم الشين والراء ووجهه ما قال الاخفش انه يقال نشره وانشره اذا احياه والمعنى من جميع
القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب و
اللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض فيكون كل القراءات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا
راجع الى ما تقدم ذكره من قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه قال صاحب
الكشاف فاعل تبين له مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل شيء قدير قال اعلم ان الله على كل شيء قدير فحذف الاول
لدلالة الثاني عليه وهذا عندي فيه تعسف بل الصحيح انه لما تبين له من الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم
ان الله على كل شيء قدير وذلك انه قد علمت مشاهدة ما كنت علمته قبل ذلك بالاستدلال وقرا حمزة والكسائي قال اعلم على
لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبيين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب مرتحل والثاني
ان ابراهيم قال اعلم ان الله على كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شيء قدير
ويؤكد هذا قوله في قصة ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم قال في اخرها ان الله عزيز حكيم قال القاضي القراءة الاولى
اولى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وههنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل
العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا القصة الثالثة وهي ايضا دالة على صحة البعث قوله تعالى
واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى في الاية مسائل المسالة الاولى في العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير
اذكر اذ قال ابراهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابراهيم في ربه
الم تر اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى المسالة الثانية انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال او كالذي مر على قرية وهي
خاوية وسمى ههنا ابراهيم مع ان المقصود من البحث في كلتي القصتين شيء واحد والسبب انه عزيرا لم يحفظ الادب بل قال
انى يحيي هذه الله بعد موتها وابراهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابراهيم

لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة في الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة في نفسه المسالة الثالثة ذكروا
في سبب سؤال ابراهيم وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وابن جريج انه راى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد
البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع فاكلت واذا ذهبت جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابراهيم رب ارني
كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وكان المطلوب
بالسؤال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال قوم سبب السؤال انه في مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي
يحيي ويميت قال الملعون انا احيي واميت واطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابراهيم ليس هذا باحياء ولا اماتة وعند
ذلك قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى لتنكشف هذه المسالة عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك
حتى يحيي والا قتلتك فسال الله ذلك وقوله ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي
منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس ان الله تعالى اوحى
اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابراهيم وقال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الموتى بدعائه فلما عظم
مقام ابراهيم في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي اكون ذلك الخليل فسال احياء الميت فقال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني خليل لك الوجه الرابع انه عليه السلام انما سال ذلك لقومه وذلك لان اتباع
الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال
ابراهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالي قلت لا شك ان الامة
لا يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره
اياه بان الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم
وكذا ان سمع الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال
انه لما جاء الملك الى ابراهيم واخبره ان الله بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف
ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار
الالهية فقوله رب ارني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى ايمانا بالغيب
ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه
الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شيء من الشكوك والشبهات الوجه السابع
لعله طالع في الصحف التي انزلها الله عليه انه يشرف ولده عيسى عليه السلام بان يحيي الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرة القدس من عيسى عليه السلام الوجه الثامن ان
ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت وانا اسالك ان تجعل غير ذي
روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابراهيم في قلبه فراه
ميتا بحبه لولده فاستحيى من الله تعالى وقال رب ارني كيف تحيي الموتى اذا ماتت في الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله الوجه العاشر
تفسير الاية ان جميع الخلائق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على
انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الحادي عشر لعل قصد ابراهيم احياء الموتى بلا واسطة وسماع الكلام بلا
واسطة الثاني عشر ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابراهيم كان شاكا في معرفة المبدا والمعاد اما شكه في المبدا فقوله هذا ربي
وقوله لئن لم يهدني ربي واما شكه في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخيف بل كفر لان الجاهل بالله تعالى كافر
والجاهل بقدرة الله تعالى على احياء الموتى كافر ومن نسب النبي المعصوم الى ذلك الكفر بعد كفر النبي المعصوم فكان هو
بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله
ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة وكيف
يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر شعر

	الستم خير من ركب المطايا	واندى العالمين بطون راح	

والثاني ان المقصود بهذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه كان مؤمنا بذلك عارفا به اما قوله تعالى بلى ولكن
ليطمئن قلبي اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر
التي تعرض للمستدل والا فالسكون النفس حاصل بكل الكلمتين وههنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان العلوم تجوز ان
يكون اقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون

فان جوز لنقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب
هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله على الاحياء اما لو قلنا المقصود شيء آخر فالسؤال زائل اما قوله تعالى فخذ
اربعة من الطير قال ابن عباس اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وقال مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر وههنا
ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة وذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران
في السماء والارتفاع الى الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته
والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل منها قطعا مختلطة
ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذلك يوم القيمة يطير كل جزء الى مشاكله حتى
تاتلف الابدان وتتصل بها الارواح وتقرير قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من
الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات وفيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سألت
واحدا على قدر العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة
التي منها تركيب الحيوانات والنبات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا تقدر طير الروح على
الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما
في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع فان امر تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل
والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء شهوة الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب من حرص الغراب
اذ يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة البطن والفرج
وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله اما قوله تعالى فصرهن اليك
ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة فصرهن اليك بكسر الصاد والباقون بضم الصاد وفيه قولان الاول انه من صرت
الشيء اصوره اذا املته اليه ورجل اصور مائل العنق وصار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير
يحصل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا لان الجملة التي هي قطعهن
لدلالة الكلام عليه كقوله اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على
التقطيع فان قيل ما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها قلنا الفائدة ان يتامل فيها ويعرف اشكالها وهيأتها
لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك الثاني قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن قطعهن
يقال صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما ⊙ الد صراه بالحكم ⊙ اي قطعناه والى ما ذكرنا الصاد فقد
فسر ايضا تارة بالامالة واخرى بالتقطيع المسئلة الثانية اجمع المفسرون على ان المراد بالاية قطعهن وان ابراهيم قطع
اعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب
احياء الميت من الله تعالى اراه الله مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعود الطيور
الاربعة ان تصير بحيث لو دعوتها اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا على حال حياته ثم ادعهن
ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه
فقطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن املهن واما التقطيع والذبح فليس في الاية
ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا للزيادة بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثاني لو كان المراد بصرهن
قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال
في الكلام تقديم وتاخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من غير ملجئ الى
التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها فاذا كانت الاجزاء متفرقة
متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو
خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله ياتينك سعيا عائدا اليها لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء كان الضمير
في ياتينك عائدا الى اجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل
ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مختص
بابراهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابراهيم اراد ان يريه الله كيف يحيي الموتى وظاهر الاية
يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لم تحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم في الجواب على هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب
ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتموه وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه

اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءا وبعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه
مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان
ان على كل جبل يمكنه التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة
وعلى حسب الجهات الاربعة وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابراهيم حتى يصح
منه دعاء الطيور لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة الا ان الجبال التي كانت يشاهدها ابراهيم عليه السلام سبعة المسئلة الثانية
روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دماءها ولحومها وان يمسك رؤوسها ثم امر بان يجعل
اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى
تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى المسئلة الثالثة
قرا عاصم جزءا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير
اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة مشيا بالارجل فالسعي هو اشتداد تلك الحركة وان
كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا
في صحة الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا فاهما للنداء قادرا على السعي والعدو فدل
ذلك على ان البنية ليست شرطا لصحة الحياة قال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث اوجب التقطيع
بطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض
الاحوال يدل على المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الاية على حصول فهم النداء والقدرة على السعي
لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا لصحة الحياة اما قوله تعالى واعلم ان الله
عزيز حكيم فالمعنى انه تعالى غالب على جميع الممكنات حكيم عالم بعواقب الامور وغايات الاشياء قوله تعالى مثل الذين
ينفقون اموالهم في سبيل الله اعلم انه تعالى لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدأ وبالمعاد ومن دلائل صحتهما ما اراد اتبع
ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه اولها قال القاضي انه لما اجمل في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك بهذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على
قدرته بالاحياء والاماتة من حيث كان ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان
الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك
بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى الانفاق فانه
يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة
فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما
احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته
والوجه الثالث لما بين تعالى انه ولي المؤمن وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله
وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت المسئلة الثانية في الاية اضمار والتقدير مثل صفات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل
كمثل زارع حبة المسئلة الثالثة معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد النفقة في الجهاد
خاصة وقيل جميع ابواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق
في المصالح وكل ذلك معدود في سبيل الله ودينه وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رايت
سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب بها المثل قلنا الجواب عنه من وجوه اولها ان المقصود من الاية انه لو علم انسان
يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك
ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله ان يعلم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى
معقولا سواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال رحمه
الله وهو حسن جدا والجواب الثاني انه شوهد ذلك في سنبلة الطاوس وهذا الجواب في غاية الركاكة المسئلة
الرابعة ادغم ابو عمرو وحمزة والكسائي التاء في السين في انبتت سبع لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار
على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كيفية تلك المضاعفة ولا بيان من يشاء الله بهذه
المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المنفقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل
في الاخلاص [illegible] والله واسع عليم

على المجاناة وعلى الجود والافضال عليهم بمقدار مقادير الانفاقات وكيفية ما ينبغي عليها ومتى صار كذلك لم يصبر على
المن اضيا بما عند الله تعالى قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم
اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه ببيان الامور
التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الآية مسائل المسألة الاولى نزلت الآية في
عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه فاما عبد الرحمن بن عوف فتصدق
بنصف ماله اربعة آلاف دينار فنزلت الآية المسألة الثانية قال بعضهم الآية المتقدمة اذا لم يتبعه منا و
لا اذى قال القفال ويحتمل ان يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فمن انفق على نفسه وتحمل الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابتغاء لمرضات الله ولا يمن به على النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ولا يؤذي احدا من المؤمنين مثل ان يقول لو لم
احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال ولا منفعة منك في هذا الجهاد المسألة الثالثة المن في اللغة
على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة انشد ابن الانباري فمني علينا بالسلام
فانما كلامك ياقوت ودر منظم ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ما احد من الناس امن علينا في صحبته ولا ذات
يده من ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله والله تعالى منان اي منعم الثاني في المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك
لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع ولا ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعداد ويقطع الاعمار ومن هذا الباب المنة
المذمومة لانه تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم شعر

زاد معروفك عندي عظما ... انه عندك مستور حقير
تتناساه كأن لم تأته ... وهو في العالم مشهور كثير

فالمن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته عنهم بما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه اولها ان الفقير
الآخذ للصدقات منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اظهر ذلك المعطي زاد في انكسار
قلبه فيكون ضرره بعد ان نفعه فهو في حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن يبعد اهل الحاجة من الرغبة
في صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك الثالث ان المعطي يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله عليه وان لله عليه نعما
عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الحق اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع
ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلي انه ان علم ان ذلك الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأ اسباب الاعطاء وازال
اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه
مستنيرا بنور جلال الله واذا كان مشتغلا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية
كان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم من المحسوس الى المعقول وعن الآثار الى المؤثر واما الاذى فقد اختلفوا
فيه منهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول
للفقير انت ابدا تجيئني بالايذاء وفرج الله عني منك وباعد بيني وبينك فبين الله تعالى ان من انفق ماله ثم لا يتبعه المن
والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون
الثاني ان لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي
ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك المسألة الرابعة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلها
وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا
الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بان المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه
اجر وثواب اصلا من حيث يدل على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة
فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون
ما انفقوا منا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون مؤثرا في كون الانفاق موجبا للثواب
لان شرط التأثير يجب ان يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن
والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا على انهم حين انفقوا كان انفاقهم لوجه
الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني
هب ان هذا الشرط متاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال تأثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب
اصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام المسألة الخامسة الآية دلت على ان المن والاذى من الكبائر حيث تخرج

هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما ان يفيد ذلك الثواب الجزيل اما قوله تعالى فلهم اجرهم عند ربهم ففيه مسائل
المسألة الاولى احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان العمل موجب للاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب
الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب الاجر المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه
الآية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل
الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط المسألة الثالثة اجتمعت الامة على ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد
منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم مع العبد بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ
العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك لا يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد والله
اعلم اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان احدهما ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه
موفر عليهم يوم القيامة لا يخافون من انه لا يوجد ولا يحزنون بسبب انه لا يوجد وهو كقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا
يخاف ظلما ولا هضما والثاني انهم لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون ولا يحزنهم الفزع الاكبر
قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم اما القول المعروف فهو الذي تقبله
القلوب ولا تنكره والمراد منه رد السائل بطريق جميل حسن وقيل عدة حسنة اما المغفرة ففيه وجوه احدها ان الفقير
اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فالمغفرة العفو عن الفقير والصفح عن اساءته وثانيها ان يكون المراد ونيل
مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها ان المغفرة ستر حال الفقير والقول المعروف رده باحسن الطرق ورابعها
ان قوله قول معروف خطاب مع المسؤول بان يرد السائل بالاحسن وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بان يعذر المسؤول في
ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها
اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع
بعقاب الاضرار واما في القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار
فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال الآية يدل ورودها على التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل فيه
وقد يحتمل ان يراد بها الواجب وقد يعدل به من سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني عن صدقة العباد وانما امركم
بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصف حال هذين
النوعين من الانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما فقال في
القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى بآية يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء
الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال القاضي انه تعالى اكد النهي عن ابطال الصدقة
بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بان بين ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت
فلا يصح ان تبطل فالمراد اذن ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من
المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو
مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها بالمن
والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فازال ذلك الغبار حتى كأنه ما كان
اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط اعمال الكافر وكالمن والاذى اللذين
يبطلان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين
لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا
فالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعة وعقاب معصية لوجب ان يستحق النقيضين لان
شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة
فلو لم تقع المحابطة لوقع استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه لعقوبة(?) [illegible] فقد منعه الاثابة فيضيع الاثابة ظلم وههنا العقاب عدل
من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح
بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد
بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان يأتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه
الله تعالى فقد اتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل احدها ان الباقي
والطاري ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطاري زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطاري
اولى من زوال الباقي بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطاري لو ابطل لكان اما

ان يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل
ما هو موجود في الحال وهو ايضا محال لان الوجود في الحال لو اعدمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان
يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطاري زوال الباقي
فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطاري ان اطرى واعدم الثواب السابق
والثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطاري شيئا او لا يعدم منه شيئا والاول وهو قول ابي هاشم وهو باطل في ذلك
لان الموجب لما لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا اللذان هما معلولا لزم حصول الوجودين اللذين
هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي
الجبائي فهو ايضا باطل لان العذاب الطاري لما ازال الثواب السابق فذلك الثواب السابق ليس له اثر البتة في ازالة شيء من
هذا العقاب الطاري فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فائدة اصلا لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب
وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم
يظهر له منها اثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة وخامسها وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض
فهو محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية والصغيرة الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك
الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية فان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان
يقال بان الصغيرة الطارية تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق ولا تزيل شيئا منها وهو المطلوب و
سادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال ان المؤثر في ابطال الثواب بعض اجزاء
العقاب الطاري وكلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية
ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزءان من العقاب
مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه
يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها وهو
ان لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم في ذلك الوقت
جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم
حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون
في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهاياة واما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية
العقول وثامنها ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطاري اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء
ذلك الفعل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال في ذلك الفعل لما يكون موجودا في زمان الماضي فلو كان لهذا الطاري
اثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعا للتاثير في زمان الماضي وهو محال وان لم يكن للطاري اثر في اقتضاء ذلك
الفعل لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول والا فيقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطاري
مانعا من ظهور الاثر على ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطاري لا يمكنه ان يخل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق
اصلا من حيث ان ايقاعه في الماضي محال واندفاع هذا الطاري ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث
فكان الماضي يدفع هذا الحادث اولى من العكس وتاسعها ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان
وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص في الدين محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه
المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان يكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة
لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه فكما ان استحقاق قيام المرء بحقه وقدرناه وملكه وبلغه الى النهاية
العظمى اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا يضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على
المعصية الواحدة العقاب العظيم يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت
نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعاته
بسبب ذلك القدر من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله
اقل من كسر راس القلم فظهر ما قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة كيف
يهدم ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة بفسق ساعة هذا لا يقبله العقل والله اعلم فهذا جملة الدلائل العقلية على فساد
القول بالمحابطة ثم تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل امرين احدهما ان المراد
به الابطال في الحال ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حاصلة باطلة وهذا التاويل لا يضرنا

البتة الوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب
المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى
من حمله على الوجه الاول ثم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس
ولا يؤمن اذ من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة
هذا العمل هو الكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التاويل واما المثل
الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار التراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لتاويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك
الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق
الاجر الا ان لنا ان نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل
الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك
العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان
ذلك الاتصال كالانفصال فهو مرائي للغير متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في
انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد
بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح او المهاياة **المسألة الثانية** قال ابن عباس
رضي الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقته وبالاذى لذلك السائل وقيل بالمن على الفقير وبالاذى للفقير
وقول ابن عباس يحتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريق التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بان ذلك
من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر اما قوله تعالى كالذي ينفق ماله
رئاء الناس ففيه مسائل **المسألة الاولى** الكاف في قوله كالذي فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء
يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد
اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا اذاه فثبت اشتراك
الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها لا لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به
باطلا لا ان الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على
الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسألة الثانية** الرئاء مصدر كالمراءاة يقال راءيته رئاء
او مراءاة مثل راعيته رعاء ومراعاة وهو ان ترائي بعملك غيرك وقد تقدم تحقيق الرياء ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل
الثاني فقال وفي هذا الضمير وجهان احدهما انه عائد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم
شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المنان المؤذي ويكون المعنى انه تعالى شبه المنان بالمنافق ثم شبه المنان بالمنافق
ثم شبههما بالحجر ثم قال كمثل صفوان والصفوان الحجر الاملس وعن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفو واحد والكل مقصور وقيل الصفوان
جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال فاصابه وابل والوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض
موبولة اي اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا والصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبين صلد اذا كان براقا املس وارض
صلدة لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المنان المؤذي ولعمل المنافق
فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه
تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما ذهب ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة
اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان كيفية هذا
التشبيه وجهان الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا
على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الثاني في التشبيه قال القفال وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد
ذخائر لهم يوم القيامة فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في ارض فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت
حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المنان المؤذي و
المنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه
الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار ونخيل فمن اخلص لله كان كمن غرس بستانا في
ربوة من الارض فهو يجتني ثمرة غراسه وقت الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان و
المؤذي والمنافق فهو كالباذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن المحال مطمع

في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه به عمل
المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا نعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي رحمه الله وايضا فوقوع التراب
على الصفوان يفيد منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به مع التمدد وثالثها الانتفاع به فيما
يحصل بالنبات وههنا احسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله تعالى لا يقدرون على شيء مما كسبوا الضمير في لا يقدرون
على ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي
كان على ذلك الصفوان لانه زال فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر فكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع احد
منهم بعمله في يوم القيمة والثاني انه عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وهذا جنس والجنس في حكم العام قال القفال وفيه ثالث وهو
ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم ان فعلتم ذلك لا يقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى
الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى
قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة لسوء اختيارهم قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله
وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو
هذه الاية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله والابتغاء افتعال من بغيت
اي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني وهو تثبيتا للنفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه
الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى قاله القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها
صادقة في الايمان مخلصة فيه وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران
الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة
من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال فقد حصل بعض التثبيت فلهذا دخل فيه من التبعيض والمعنى ان من بذل
ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون باموالكم
وانفسكم في سبيل الله وهذا الوجه الذي ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتابة
هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله تعالى كما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل اطمينان
القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكي عن علي عليه السلام انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله
لا نريد منكم جزاء ووصف انفاق ابي بكر فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان
انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس بطلب المصلحة فهنالك اطمأن قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة
مع قلبه ولهذا قال اولا في هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم
العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء
مرضاة الله تعالى حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة
في النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب الى جناب القدس فيظهر ان تلك
العبادة صارت كالعادة والخلق للروح فاتيان العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضاة الله يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع
التعبير عنها في القران بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين امنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم
من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فيصير العبد كما قاله بعض المحققين وهو غائب حاضر وهو ظاعن مقيم وسادسها
قال الزجاج المراد من التثبيت انهم كانوا ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون
بالثواب والعقاب والبعث والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضائعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا
الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد ان المنفق يتثبت في اعطاء الصدقة فيضعها في اهل
الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله امضى وان خالطه شك امسك قال الواحدي
وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا انفسهم في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح
ان غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب تعالى لانفاقهم مثلا فقال تعالى كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرئ كمثل جنة وقرا عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهي لغة تميم والباقون بالضم فيهما وهو
اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلاث
على الراء وربا والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لان جمعها ربى واصلها من قولهم ربى
الشيء يربو اذا زاد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربا اذا اصابه نفس في جوفه زاد ومنه الربا لانه
ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان احسن واكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو ان

البستان

البستان اذا كان في موضع مرتفع من الارض كان فوق الماء ولا ترتفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في
وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا تصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضا ريعه فاذن البستان انما يحسن ريعه اذا كان على
الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا
بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته
يتاكد بدليلين احدهما قوله تعالى فترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا
والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو
بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال ثم قال تعالى اصابها
وابل فاتت اكلها ضعفين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو
الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شانه ان يؤكل قال تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها اي ثمرها وما يؤكل منها فالاكل في المعنى
مثل الطعمة وانشد الاخفش ❁ فما اكلة ان نلتها بغنيمة ❁ ولا جوعة ان جعتها بغرام ❁ وقال ابو زيد يقال انه لذو
اكل اذا كان له حظ من الدنيا قال الزجاج اتت اكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشيء مثله زائدا عليه وقيل ضعف الشيء
مثلاه وقال عطاء حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثلي ما كان يعهد
منه ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل المطر الصغير القطر ثم في المعنى وجهان الاول يعني ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها
مطر دون الوابل الا ان ثمرها باقية بحالها على التقديرين لا تنقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم
يصبها وابل حتى يضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثمر فكذلك
من اخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عليم
بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازي بها ان خيرا فخير وان شرا فشر المسئلة الثانية ايود
احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار اعلم ان هذا مثل اخر ذكره الله تعالى في
من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز
عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ضعفاء في هذه الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه
محتاجا وعاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد
تلك الجنة محترقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك الملك
النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب والياس عن ان يدفع اليه شيء وثالثا بسبب تعلق غيره به و
مطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لوجه الله كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيمة كذلك الشخص العاجز
الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاذا اعقب انفاقه بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار
التي تحرق تلك الجنة وتعقب الحيرة والحسرة والندامة فكذا هذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيمة وكان في غاية الاحتياج الى
الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فبقي لا محالة في اعظم غم واكمل حيرة وحسرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال
ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية قوله تعالى ايود احدكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الود هو المحبة الكاملة
المسئلة الثانية الهمزة في ايود استفهام لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة
التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا
اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي
لا مرتبة فوقه قوله جنة من نخيل واعناب وصف تعالى هذه الجنة بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونها من نخيل
واعناب والجنة محفوفة على النخيل والاعناب وغيرهما وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه واحسنها منظرا
حتى يكون باقية على اشجارها الصفة الثانية تجري من تحتها الانهار وذلك سبب لزيادة الحسن في هذه الجنات الصفة
الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا سبب لكمال حال البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله
هذه الجنة بها ومع هذه الصفات حسنة المرأى والمنظر كثيرة المنفعة والريع ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه
تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة احتياج المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الاكتساب وكثرت
جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه وفيمن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات
الدخل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على يود
وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب من وجوه الاول قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه
ايود احدكم ان يكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحترق والجواب الثاني قال الفراء وددت ان يكون كذا وودت

لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج
ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعفاء الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية
فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية ضعفاء في غاية
الضعف والحاجة محتاجين بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع و
تستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر: ان كنت ريحا فقد
لاقيت اعصارا: والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والخيبة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه
الا الله تعالى فمن اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم
القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير هذه الاية قوله وبدا لهم من الله ما
لم يكونوا يحتسبون وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الايات اي كما بين لكم ابانه ودلائله
في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم اياته في سائر امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان الاولى ان لعل للترجي
وهو لا يليق بالله تعالى الثانية تمسك المعتزلة بانه يدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين المسئلتين مرارا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم اعلم انه تعالى رغب في الانفاق ثم بين ان الانفاق على
قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل احد من هذين القسمين وضرب
لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية ان المال الذي امرنا
بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في قوله انفقوا ان المراد منه ماذا
فقال الحسن المراد به الزكاة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال
المراد به الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر الوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكاة وحجة من قال المراد
بالتطوع ما روي عن علي والحسن ومجاهد انهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله هذه الاية وعن ابن عباس
جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فنزلت هذه الاية حجة من
قال الفرض والنفل داخلان تحت الاية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز
الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر والله اعلم اذا عرفت هذا
فنقول اما القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على وجوب الزكاة في كل مال
يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بانه يكتسب ويدل على
وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الاية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصوا هذا
العموم بقوله عليه الصلاة والسلام ليس في الخضراوات صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكاة من كل ما تنبته الارض
واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الاية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الاية على قولين احدهما ان الجيد من المال دون الردي
فاطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الاية الردي والقول الثاني
وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول من وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا في سبب النزول
انهم كانوا يتصدقون برذائل اموالهم فنزلت الاية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز اخذه
لا باغماض ولا بغير اغماض والاية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله ويمكن ان يجاب عنه بان
الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام و
لا تبالون من اي وجه اخذتم المال من حلاله او من حرامه الحجة الثالثة ان هذا القول متايد بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التي يستطاب تملكها لا الخسيسة التي يجب على كل احد دفعها
عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي بالقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الاية اما
الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان الجيد لكان ذلك امرا بانفاق
مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت انه ليس المراد هو الجيد بل هو الحلال
ويمكن ان نذكر فيه قول ثالث وهو ان المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال او
يكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول ان حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما سمي
طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما سمي طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد
مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكاتية اما ان

تكون كلها شريفة او كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان المأخوذ
بحساب الزكوة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكوة ايضا من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافا للاية لان المأخوذ في
هذه الاية لا يكون خبيثا من ذلك المال وان كان في المال جيد ورديء فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكوة من رديء مالك
وان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة
تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم واياك وكرائم اموالهم هذا كله اذا قلنا المراد بقوله من طيبات ما كسبتم الزكوة الواجبة
اما اذا قلنا المراد التطوع او قلنا الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن
تقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان يكون تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها فكذا ههنا بقي في الاية
سؤال واحد وهو انه ما الفائدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه ان التقدير انفقوا من طيبات ما
كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة
الاولى عليه والله اعلم قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث فيه مسئلتان المسئلة الاولى امه ويممه وتيممه وتأممه كله بمعنى
واحد قال الاعشى شعر تيممت قيسا ومن دونه ⊛ من الارض في مهمه ذي شزن ⊛
قرأ ابن كثير ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاءان تاء المخاطبة وتاء الامر فادغم احداهما في الاخرى والباقون بحذف
التاء مخففة على الحذف وهذا على الخلاف في اخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم
تلقف تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تنزل تلقونه تبرجن تبدل تناصرون تجسسوا تنابزوا لتعارفوا تميز تخيرون
تلهى تلظى تنزل الملائكة وههنا بحثان البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم
ان يجلب همزة الوصل عند الابتداء كما جلب في امثلة الماضي نحو اداراتم وازينت واطيرنا ولكن اجمعوا على ان همزة الوصل
لا تدخل على المضارعة البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوف على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا
يسقط الا التاء الثانية والفراء يقول انها اسقطت لنيابة الثانية عنها المسئلة الثانية منه تنفقون في كيفية نظم الاية
وجهان الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا ثم ابتدا منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون مع انكم
لستم باخذيه الا باغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا وتقديره ولا تيمموا
الخبيث منه الذي تنفقونه ونظير اضمار الذي قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها قوله تعالى ولستم
باخذيه الا ان تغمضوا فيه وفيه مسائل المسئلة الاولى الاغماض في اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن واصله
من الغموض وهو الاخفاء يقال هذا كلام غامض اي خفي والغموض المتطامن الخفي من الارض المسئلة الثانية في معنى
الاغماض في هذه الاية وجوه الاول ان المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينيه
ثم كثر حتى استعمل في البيع وغيره قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدي لكم مثل هذه الاشياء لما اخذتموها الا على
استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته
والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمضتم بصر البائع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غني حميد
والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى الحميد انه محمود على ما انعم من البيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء
الردية في الصدقات قوله حميد كالوعد على الاشياء الجيدة في الصدقات وحميد بمعنى حامد اي انا احمدكم على ما تفعلونه من
الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه
وفضلا والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان
يعدكم الفقر يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر شياطين الانس والجن وقيل النفس الامارة بالسوء المسئلة
الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال تعالى النار وعدها الله الذين كفروا وقيل هذا محمول على التهكم كقوله فبشرهم بعذاب اليم
المسئلة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير
وفقير اذا كان مكسور الفقار قال طرفة ⊛ انني لست بموهون فقر ⊛ قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسئلة
الرابعة اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروي عن ابن
ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاول فليتعوذ
بالله من الشيطان الرجيم وقرا هذه الاية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه
من المكان الذي يجد منه الرغبة في فعل المنكر قوله تعالى ويامركم بالفحشاء فيه وجوه الاول ان الفحشاء هي البخل
اي ويغريكم على البخل اغراء الامر للمامور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة ⊛ ارى الموت يعتام الكرام ويصطفي ⊛

عقيلة مال الفاحش المتردد واراد بالفاحش البخيل وتعام فيعل من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه واراد بالفاحش البخيل قال الله تعالى وانه
لحب الخير لشديد وقد نبه تعالى في هذه الآية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يأمره بالفحشاء
ويغريه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فلا يمكن الشيطان تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي
التخويف بالفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو ان يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل
الشيطان في ذلك فيمنعه من الانفاق بالكلية فلا يزال به حتى لا يعطي لا الجيد ولا الردي حتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي
الزكوة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب من قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك
يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو ان
يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله من الجيد والردي والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيئا في سبيل الله لا
الجيد ولا الردي والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردي فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش
لا يمكنه الا ان يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من
الوسط الى الطرف الفاحش والوسط هو قوله يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر تعالى درجات وسوسة
الشيطان اردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل
اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلف وروي ان الملك ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه
الآية لطيفة وهي ان الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن بالمغفرة في
غد العقبى اولى بالقبول وذلك من وجوه احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع
به والثاني ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة
الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد
الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض واشتغال بمهم اخر وعند وجدان العقبى
القطع حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول في غد الدنيا
فلا شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى اما الانتفاع بالعقبى فهو لا يزول ابدا وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا
مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الاخرة فانها خالصة عن
الشوائب ومن تأمل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الله بالفضل والمغفرة اولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا
عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الآية
لفظتان يدلان على كمال هذه المغفرة احدهما التنكير في لفظة المغفرة والمعنى مغفرة اي مغفرة والثاني قوله مغفرة
منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه
ايضا معلوم لكل احد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظمة المعطي تدل على
عظمة العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل ان يكون المراد منه ما قال في الآية الاخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعله شفيعا في غفران ذنوب سيئات المذنبين ويحتمل ان يكون كمال تلك المغفرة امرا لا
يصل اليه عقلنا ما دمنا في ايام الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما معنى
الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي وجوها احدها ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة
للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لان مراتب السعادات ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل
الخارجية وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلاثة السعادة النفسانية
واخسها السعادات الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني
والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من الفضل ولا منع
للروح من تجلي انوار جلال الله لها الا حب الدنيا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم
لنظروا الى ملكوت السماء فاذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري
والتحق بارواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله
في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ ينفتح عليه ابواب الدنيا ولان اولئك الذين
انفق امواله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الآية بقوله **والله واسع عليم** اي انه واسع
القدرة قادر على اغنائكم واخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقونه فهو يخلفه عليكم **قوله تعالى** يؤتي الحكمة من
يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ان الشيطان

يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان
هو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة
واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرا عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس
يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم في الآية بقي في الآية مسائل
المسألة الاولى المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه
احدها مواعظ القران قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في ال عمران وثانيها الحكمة بمعنى
الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا ولقد اتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين اتيناهم الكتاب
والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص واتيناه الحكمة يعني النبوة
وفي البقرة واتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران بما فيه من عجائب الاسرار في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي هذه الآية
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تأمل ايها المسكين فانه تعالى ما اعطى الا
القليل من العلم وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف
عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلي ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لا نهاية
لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم وقد مر الاستقصاء في هذا الباب في قوله وعلم
ادم الاسماء واما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومصداق هذا المعنى قوله
عليه الصلاة والسلام تخلقوا باخلاق الله واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان في
شيئين ان يعرف الحق لذاته والخير للعمل به فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثاني الى فعل العدل والصواب فحكى
عن ابراهيم عليه السلام رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية والحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام
فقال انني انا الله لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية قال عيسى واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية
وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية
وقال في حق جميع الانبياء ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة
النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقران مملوء من الآيات الدالة على ان كمال حال الانسان ليس الا في
هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجى ولب واصابة رأي وهو
في هذا الموضع بمعنى الفاعل ويقال امر حكيم اي محكم وهو فعيل بمعنى مفعول قال تعالى فيها يفرق كل امر حكيم وهذا الذي قاله ابو
مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى **المسألة الثانية** قرئ ومن يؤت بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعمش
المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم
لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بانها حكم فهي مفسرة
بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسنة فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال
الحسنة ثابتا بمؤتي غيره وبتقدير مقدر غيره وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد من الحكمة النبوة والقران او قوة الفهم والحسنة على ما قال الربيع بن انس قلنا الدليل الذي ذكرناه
يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبياء فيكون الحكمة مغايرة
للنبوة والقران بل هي مفسرة بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالمقصود
حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كلما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين
فقد فعل مثله في حق الكفار مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الآية
شيء اخر سوى فعل الالطاف ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندي والله اعلم ان الانسان اذا رأى الحكم والمعارف حاصلة
في قلبه ثم تأمل وتدبر وعرف انها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولي الالباب لانه لا يقف عند المسببات
بل يترقى منها الى اسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذي لا يحصل الا لاولي الالباب واما من اضاف هذه
الاحوال الى نفسه واعتقد انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات
الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما
ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتذكر ويتفكر فيعرف ماله وما عليه وعند ذلك يقدم او يحجم والله اعلم **قوله تعالى** وما انفقتم
من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق يجب ان يكون من اجود الاموال ثم حث عليه اولا
بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من

نذرٍ فان الله يعلمه وفي الآية مسائل المسألة الأولى قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد
الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه احدها انه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية او من نية
الرياء والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق توجب قبول تلك الطاعة كما قال انما يتقبل الله من المتقين ومن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره الآية وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات ولا يهمل شيئا
منها ولا يشتبه عليه شيء منها المسألة الثانية انما قال فان الله يعلمه ولم يقل يعلمها لوجهين احدهما ان الضمير عائد الى
الأخير كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما انفقتم من نفقة لانها
اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به المسألة الثالثة النذر ما يلزمه الانسان بايجابه على نفسه
يقال نذر ينذر وينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذر القوم
انذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة ولله علي حج فههنا يلزمه الوفاء
به ولا يجزيه غيره وغير المفسر ان يقول نذرت لله ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير ان يسميه فيلزمه
كفارة يمين لقوله عليه السلام من نذر نذرا وسمى عليه فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين قوله تعالى وما للظالمين
من انصار فيه مسألتان المسألة الأولى انه وعيد شديد للظالم وهو قسمان اما ظلم نفسه فذاك حاصل في كل المعاصي واما
من ظلم غيره فبان لا ينفق او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره او يكون نيته في الانفاق على المستحق الرياء والسمعة او يفسدها
بالمعاصي وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم للنفس المسألة الثانية المعتزلة تمسكوا
بهذه الآية في نفي الشفاعة عن اهل الكبائر قالوا لان ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة
الشفعاء لكانوا انصارا لهم واعلم ان في القرآن لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل انه تعالى قال واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع وبين الناصر فلا يلزم من نفي الانصار نفي الشفعاء
والجواب الثاني ليس لمجموع الظالمين انصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين انصار والجواب الثالث هذا الدليل النافي للشفاعة
عام في حق الكل وفي كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الاوقات يقدم على العام والجواب الرابع
ما بينا ان اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسألة
ليست ظنية فكان التمسك به ساقطا والله اعلم المسألة الثالثة الانصار جمع نصير كاشراف وشريف واحباب وحبيب
قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي اعلم انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا
يكون كذلك فذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا ان الانفاق قد يكون من جيد ورديء فذكر كل واحد من القسمين
ذكر في هذه الآية ان الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون مخفيا وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا
الصدقات الى آخر الآية وفي الآية مسائل المسألة الأولى سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية
فنزلت المسألة الثانية الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال انما الصدقات للفقراء
وقال عليه الصلاة والسلام نفقة المرء على عياله صدقة والزكوة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل صدق على هذا
الترتيب موضوع للصحة والكمال منه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق
الحموضة وشيء صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق سمي لان العقد به يتم ويكمل
وسمى الله الزكوة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقائه واما انه يستدل بها على صدق العبد
في ايمانه وكماله فيه المسألة الثالثة الاصل في قوله فنعما هي فنعم ما الا انه ادغم احد الميمين في الآخر ثم فيه ثلاثة
اوجه من القراءة قرأ ابو عمرو وعاصم ونافع فنعما بكسر النون واسكان العين وهي لغة النبي عليه السلام حين قال لعمرو بن العاص
نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي في الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير
جائز الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما في الحروف من المد واللين نحو دابة وجاره
لان ما في الحرف من المد واللين يصير عوضا عن الحركة واما الحديث فلانه دل الحس على انه لا يمكن الجمع بين
الساكنين علمنا ان النبي عليه الصلاة والسلام لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية
قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما بكسر النون والعين وفي تقديره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا
الى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه في لغة
هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فهذا على
بناء الكلمة على اصلها وهي نعم قال طرفة نعم الساعون في الامر المبر وما نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا ابداء الصدقات
فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه المسألة الرابعة قال الزجاج ما في تأويل شيء لا زما ههنا نكرة فتمثيله بالنكرة

ابين والدليل على ما نكرة ههنا انها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة وليس ههنا ما يوصل به الموجود بعدها هو هي وكلمة هي مفردة و
المفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول انه نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا هو ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة
الكلام عليه المسألة الخامسة اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية التطوع او الواجب او مجموعهما فالاول وهو
قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع والاظهار في الزكوة افضل وفيه بحثان البحث الاول في ان الافضل في اعطاء
صدقة التطوع اخفاؤها او اظهارها فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاءها افضل فالاول انها تكون ابعد عن الرياء والسمعة
قال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملأ من الناس
يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء واجتهدوا ان لا يعرفهم الآخذ فكان بعضهم يلقيه
في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان يشده في ثوب الفقير وهو
نائم وبعضهم يوصل الى الفقير على يد غيره والمقصود الاحتراز عن الرياء والسمعة والمن لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل الرياء
والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الرياء وثانيها انه اذا اخفاها لم يحصل له شهرة ومدح بين الناس فوجب انه اكثر ثوابا
وثالثها قوله عليه الصلاة والسلام افضل الصدقة جهد المقل الى فقير في سر وقال عليه الصلاة والسلام ايضا ان العبد ليعمل عملا
في السر يكتبه الله له سرا فان اظهره نقل وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من العلانية والسر وكتب في الرياء وفي
الحديث المشهور سبعة يظلهم الله يوم القيامة يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطاه يمينه وقال
صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها ان الاظهار يوجب الاضرار بالآخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان
يكون ذلك الاخفاء اولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى
الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك في الآية الآتية
وهي قوله يحسبهم الجاهل اغنياء الآية والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ تلك الصدقة وظنوا انه اخذها مع
الاستغناء عنها فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع ان في اظهار الاعطاء اذلالا للآخذ واهانة له واذلال
المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلاة والسلام من اهدي اليه هدية وعنده قوم وربما يقع
الفقير في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفاء صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو
ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع
والحالة هذه ان يكون الاظهار افضل روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن
اراد الاقتداء قال الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك
الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل
سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة
وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله فاذا عمل عملا في علانية لم
يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن فانما يريد به غيره فهذا عبد كملت ذاته فيسعى في
تكميله ليكون تاما وفوقا التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعلى الدرجات في الجنة
فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة
موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح امة محمد عليه الصلاة والسلام فقال كنتم خير امة
اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم بهذا لذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون فهؤلاء ائمة يهدون واعلام الدين وقادة الخلق فبهم يقتدى في الذهاب الى الله تعالى فان قيل فان كان الامر
على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء في قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا نسلم
ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فيحتمل ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون
المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لان المقصود منه بيان الترجيح الثاني ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية
انه اذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فاما اذا حصل في الابداء امر آخر لم يبعد ترجيح
الابداء على الاخفاء البحث الثاني ان الاظهار في ايتاء الصدقات الواجبة الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه
الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى الائمة والى السعاة اظهارها وثانيها ان في اظهارها
نفي التهمة روي انه صلى الله عليه وسلم كان اكثر صلاته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف في فرض حكم الصلاة ونفلها في
الاظهار والاخفاء لنفي التهمة فكذا في الزكوة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاؤها
يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجب فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه

الآية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من قال الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكاة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للقصد بان تطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده واذا كان الافضل له اخفاء ماله لزم منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكوة اولى والثاني ان هذه الآية انما نزلت في ايام الرسول عليه السلام والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكوة فلا جرم كان اخفاء الزكوة اولى لهم لانه ابعد عن الرياء والسمعة فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه المسئلة السادسة وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله وان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان تؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب ان يعدل بالزكوة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكوة ولذلك شرط في الاخفاء ان يجعل منه ايتاء الزكوة للفقراء والمقصود بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء فيميز بينهم عند غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم اخفاها حصل الفضيلة قوله تعالى ونكفر عنكم من سيئاتكم فيه مسائل المسئلة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه اي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة ستارة لما حصل من الذنب المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ونكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل ما بعد الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي ونحن نكفر الثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قراءة نافع وحمزة والكسائي بالنون والجزم ونقل صاحب الكشاف ويكفر بالياء مرفوعا ومجزوما وقرأ الحسن بالتاء والنصب باضمار ان والمعنى ان تخفوها يكن خيرا وان نكفر عنكم سيئاتكم خير لكم المسئلة الثالثة دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه احدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لانه يكون كالاغراء بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثاني انها تكون من بمعنى من اجل والمعنى ونكفر عنكم من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر جميع سيئاتكم والاول هو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم في السر فما معنى الابداء فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد من الرياء قوله تعالى ليس عليك هداهم اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الآية مسائل المسئلة الاولى في بيان سبب النزول وجوه احدها ان هذه الآية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسماء بنت ابي بكر اليها يسالها وكذلك جدتها وهما مشركتان ابنتها اسماء تسألانها شيئا فقالت لا اعطيكما حتى استأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستأمرته في ذلك فنزلت و امرها ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت الرواية الثالثة انه كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم والمعنى على كل الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين المسئلة الثانية انه كان عليه الصلاة والسلام شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم الآية ولعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فاعلمه تعالى انه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا اليك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع برك وصلتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل الطوع والاختيار المسئلة الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد به هو وامته الا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا الخطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها ايضا قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء احتج بها الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين لان قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدي من يشاء بالاثابة والمجازاة لمن يستحق ذلك

وثانيها

وثانيها يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها يهدي بالاسم والحكم من يشاء ممن اهتدى واستحق ان يمدح بذلك اجاب الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها بان المثبت في قوله ولكن الله يهدي هو المنفي اولا بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل تلك الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم والمعنى كل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم اي ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الآية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا ان كنتم تبغون وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون الا ولا تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله المسئلة الثانية ذكروا في الوجه في قوله ابتغاء وجه الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشيء اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له يحتمل انه له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه دل فعله له فقط وليس لغيره فيه شركة المسئلة الثالثة اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاؤه في الآخرة فانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيئا كقوله آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الآية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اللام في قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه اولها لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فيقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان ومائتان وهذا احسن الوجوه والثاني ان التقدير الانفاق للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير صدقاتكم للفقراء المسئلة الثانية نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحو اربعمائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة كانوا ملازمين المسجد يتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون في كل غزوة وعن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اهل الصفة فمن بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمسة الصفة الاولى قوله الذين احصروا والاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه و بين سفره من مرض وكبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم اما التفسير فقد ضربت هذه الآية جميع الاعذار الممكنة في معنى الاحصار فالمعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في القرآن ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان فبين تعالى ان اهل الصفة بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيه يفيد وجوها من الخير احدها ازالة خلتهم وثانيها تقوية قلوبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام لتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا ولا يظهرون حاجتهم على ما قال تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء والقول الثاني وهو قول قتادة منعوا انفسهم من التصرف في المعاش خوف العدو لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والثالث قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء قوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمنى واحصرهم المرض والزمن عن الجهاد الرابع هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله الخامس هؤلاء كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعات احصرتهم عن سائر المهمات الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لاشتغالهم بالدين وامر الجهاد يمنعهم من السفر او لمرضهم وعجزهم وعلى كل الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على فاقتهم الصفة الثالثة لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى والفتح اقيس المسئلة الثانية الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وانما

اراد الجاهل الذي هو ضد الاختبار يحسبهم من لم يخبر بامرهم انهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة وهي في اللغة ترك
الشيء والكف عنه واراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم به وانما يحسبهم اغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسئلة الصفة
الرابعة لهؤلاء الفقراء قوله تعرفهم بسيماهم السيما والسيميا العلامة التي يعرف بها الشيء واصلها من السمة
التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين وقال قوم السيما الارتفاع لانها علامة وضعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع
والتواضع قال قوم اثر الجهد والجد والفقر وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كلما
ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل اغنياء بل المراد شيء اخر وهو ان لعباد الله المخلصين
هيبة ووقع في قلوب الخلق من راهم تاثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية وعلامات نفسانية الا ترى ان الاسد
اذا مر هابته كل السباع بطباعها لا بالتجربة والبازي اذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية فكذا
ههنا ومن هذا الباب اثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وايضا ظهور اثار الفكر
روي انه عليه السلام كان كثير الفكر وروي انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون النهار للتعفف الصفة الخامسة
قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن مسعود ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي السائل الملحف الذي
ان اعطي كثيرا افرط في المدح وان اعطي قليلا افرط في الذم وفي الحديث لا يفتح احد باب مسئلة الا فتح الله عليه باب فقر
ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان ياخذ احدكم حبلا يحتطب فيه فيبيعه بمد من تمر خير له من ان يسأل الناس
واعلم ان هذه الاية مشكلة وذكروا في تفسيرها وتاويلها وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح فالمعنى انهم سألوا
بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لانه تعالى وصفهم بالتعفف من السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم
الجاهل اغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم الثاني هو الذي خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع انه ليس
المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا وصفهم بانهم لا يسألون الناس الحافا لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بانهم
يتعففون من السؤال فاذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان
احدهما عاقل وقور ثابت والاخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر قلت فلان رجل عاقل وقور
قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات
وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني فكذا ههنا الغرض
منه مذمة من يسأل الناس الحافا الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يخرج المال بكثرة تلطفه وحيله فقوله
لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبان لا يوجد على وجه
العنف اولى واذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الحافا كالموجب لعدم
صدور السؤال عنهم اصلا والرابع هو الذي خطر ببالي ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء
ومن اشتدت حاجته لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه **قوله** لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون
الناس وانما امكنهم ترك السؤال عند ما الحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد في ذلك السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب
ولي نفس اقول لها اذا ما تنازعني لعلي او عساني والخامس ان كل من سأل فلا بد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد اراق
ماء وجهه وتحمل المذمة والمذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا ارجع بغير مقصود فهذا الخاطر
يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من سأل فلا بد وان يقدم على الالحاح في بعض الاوقات فكان نفي الالحاح عنهم
مطلقا موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقا السادس وهو ايضا خطر ببالي وهو ان من اظهر من نفسه اثار الفقر والذلة
والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكانه اتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور امارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على انه
ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على ان يدفع اليه شيئا فكان
اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لا يسألون الناس الحافا معناه انهم ان سكتوا عن السؤال لكنهم
لا يضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واثار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند
الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب
معقول وهذه الاية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله وقت كتابة
تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير يوف اليكم
وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد احدها انه تعالى لما قال في الاية الاولى وما تنفقوا من خير
يوف اليكم الاية وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية
جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرر في هذه الاية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال

وكيفياتها والوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على المسلم والذمي قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم بين ان اجرهم
واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الاية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الصفات الكاملة وكان هذا الانفاق
اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظم ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال
السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته اما يكفيك ان يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك وان هذا اعظم
وقعا مما لو قال له ان اجرك واصل اليك **قوله تعالى** الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم
عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما
بين في الاية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو ثم بين في هذه الاية ان اكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون
اموالهم بالليل والنهار الاية والثاني انه تعالى ذكر هذه الاية لتاكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه
الاية اخر الايات المذكورة في احكام الانفاقات فلا جرم ارشد الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات **المسئلة الثانية** في سبب النزول
وجوه الاول لما نزل قوله للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اهل الصفة وبعث علي بوسق تمر ليلا
فكان احب الصدقتين الى الله صدقة علي فنزلت هذه الاية صدقة الليل علي وصدقة عبد الرحمن صدقة النهار وقدم الله تعالى ذكر الليل
ليعلم ان صدقة علي كانت اكمل الرواية الثانية قال ابن عباس ان عليا ما كان يملك الا اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم
نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال عليه السلام يا علي ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فنزلت
هذه الاية الرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في الصديق رضي الله عنه حين تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل
وعشرة بالنهار وعشرة سرا وعشرة علانية الرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله كان ابو هريرة اذا مر
بفرس سمين قرا هذه الاية الرواية الخامسة ان الاية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما
نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاها ولم يؤخروه ولم يعلقوه بوقت ولا حال وهذا احسن الوجوه لان هذه الاية اخر الايات
المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها اكمل احوال الانفاقات ووجوهها **المسئلة الثالثة** قال الزجاج
الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون في الذي لانها تاتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من نفق فلا يضيع اجره وتقديره
انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما يكون بسبب الانفاق
المسئلة الرابعة في الاية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية
في الذكر ثم قال في خاتمة الاية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم ولا هم يحزنون يوم القيامة ويتاكد ذلك بقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر **المسئلة
الثانية** ان هذا مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وعند المعتزلة ان لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة وقد احكمنا
هذه المسئلة وههنا اخر الايات المذكورة لبيان احكام الانفاقات الحكم الثاني من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا
الموضع من هذه السورة حكم الرباء **اما قوله تعالى** الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من
المس اعلم ان بين الصدقة وبين الرباء مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله بذلك و
الربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله تعالى عنه فكانا كالمتضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فلما حصل من هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا **اما قوله** الذين ياكلون الربا
فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فكما لا يجوز اكل مال اليتيم
لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربا الذي هو
الزيادة في المال على ما كانوا يفعلونه في الجاهلية لا يمكن ان يؤكل وانما يصرف في الماكول فيؤكل فالمراد التصرف فيه فمنع
الله من التصرف في الرباء بما ذكر من الوعيد وايضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن اكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل
له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا قد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان المحرم لا يقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربوا في هذه الاية التصرف في الربا واما الرباء ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** الربا في اللغة عبارة عن الزيادة فقال ربا الشيء يربو ربوا ومنه قوله تعالى اهتزت وربت اي زادت واربى
الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالرباء والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه وهذا
معنى الربا في اللغة **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم وهي في المصاحف
مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتب بالواو على لغة من يفخم
كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع **المسئلة الثالثة** اعلم ان الربا قسمان ربا النسيئة وربا
الفضل اما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على

ان ياخذوا كل شهر شيئا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء
زادوا في الحق والاجل فهذا ربا الجاهلية التي كانوا فيه واما ربا النقد فهو ان يباع من من الحنطة بمنوين منها او ما
يشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول عن ابن عباس انه كان لا يحرم القسم الاول وكان يقول لا ربا الا في النسيئة وكان
يجوز ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد وسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى
له الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال ابو سعيد لا اواني واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم روي انه رجع عنه قال محمد
بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة اما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت
استحللت الصرف برايي ثم انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني قد حرمته وبرئت الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله
واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربوا لا يتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليس كل
زيادة محرمة بل قوله وحرم الربوا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك هو ربا النسيئة
وكان قوله وحرم الربا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله واحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله
فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انا نحرمه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القران بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو
عذر ابن عباس وحقيقته راجعة راجعة الى ان تخصيص القران بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما الجمهور المجتهدين فقد اتفقوا
على حرمة الرباء في القسمين اما ربا النسيئة فبالقران واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء
الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها بل قال نفاة القياس
بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء اربعة
فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم
بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاشياء الاربعة علمنا
ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط الحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد فانما اخرجنا
ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم اثبتنا الحرمة في غيرها بالقياس على الاشياء الستة التي ثبت
الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القران فكان هذا
ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز الحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل
الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما الاول فلانه يقتضي تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت في الاصول واما ثانيا
فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز اما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة
ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص الى غير
محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص ولهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب
فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة وشرط اتحاد الجنس و
في الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول ابي حنيفة رحمه الله ان كل ما كان مقدرا ففيه الرباء والعلة في الدراهم
والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس القول الثالث قول مالك رحمه الله ان العلة هو القوت
او ما يستصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط
مذاهب الناس في حكم الرباء والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير **المسئلة الرابعة** ذكروا في سبب تحريم
الرباء وجوها اولها ان الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال
عليه الصلاة والسلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون ابقاء راس المال
في يده مدة عوضا عن الدرهم الزائد لان راس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه ويستفيد بسبب
تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن
انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزائد امر
متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم انما حرم تعالى الربا من حيث انه يمنع
الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد
نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة
وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق اذ المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والعمارة والحرف والصناعات
وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت
النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي

ذلك

ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها ان الغالب ان يكون المقرض غنيا والمستقرض فقيرا فالقول بتجويز
عقد الربا تمكين للغني من ان ياخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير لائق برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص
ولا يجب ان يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه **اما قوله تعالى**
لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيمة وقيل القيام من القبر ولا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما
اما قوله الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال
للرجل الذي يتصرف في شيء ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه
بخبل وجنون لانه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون
والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمي الجنون مسا كما
ان الشيطان يتخبطه ويطاه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم بقي فيه سؤالان السؤال الاول
التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني بم يتعلق
قوله من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي لهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
والثاني انه يتعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس **المسئلة الثانية** قال الجبائي الناس يقولون
للمصروع انما حدث به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان قدرة الشيطان ضعيفة لا يقدر على صرع الناس و
قتلهم ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنه وما كان لي عليكم من سلطان الاية وهذا صريح في انه ليس له قدرة على صرع
وقتل وايذاء الثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد
اذ لو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا سموات ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك
جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على صرع
الانسان وقتله والثالث لو كان له قدرة لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجر الى الطعن في النبوة والرابع
ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم يخبطهم مع شدة عداوته لهم ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي
اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بامرين الاول ما روي
ان الشياطين في زمان سليمن عليه السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء
من محاريب وتماثيل الاية والجواب عنه انه تعالى كثف اجسامهم في زمان سليمن فعند ذلك قدروا على ذلك وكان ذلك
من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية وهي قوله يتخبطه الشيطان بوسوسه والجواب انه يمسه بالوسوسة
المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام اني مسني الشيطان الاية وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة
لان الله تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه فيفزع كما يفزع الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد
هذا الخبط في الفضلاء الكاملين العقلاء واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ
فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال رحمه الله فيها وجها اخر وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان
والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس اذا ارادوا تقبيح شيء ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله
طلعها كانه رؤس الشياطين والله اعلم **المسئلة الثالثة** للمفسرين في الاية اقوال الاول ان اكل الربا يبعث يوم القيمة
مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة باهل الربا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربا في الدنيا فعلى هذا
معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون الثاني قال ابن قتيبة ان الله اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا
مسرعين كقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الرباء فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فاراه الله في بطونهم يوم القيمة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون
الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع في المشي بسبب البطن ليس من الجنون
في شيء ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسراء ان النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل عليه السلام الى رجال
كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين ياكلون الربوا لا
يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان الاية القول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من
الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو
المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة يجره الملك الى
الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا
لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها فاذا كانت على ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذي

كان خاصلا بسبب حب المال اورثه الخبط فى الاخرة واوقعه فى ذلك الحجاب وهذا التاويل اقرب عندى من الوجهين الاولين
الذين نقلناهما اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل المسئلة الاولى القوم كانوا يقولون فى
تحليل الربوا على هذه الشبهة وهى ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب
ان يكون حلالا لانه لا فرق فى العقل بين الامرين فهذا فى ربا النقد واما ربا النسيئة فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذى
يساوى عشرة فى الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق فى العقل
بين الصورتين فى ذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضى به من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضى من الجانبين وجب
ان يجوز وايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان يكون صفر اليدين فى الحال شديد الحاجة فاذا لم يجز الربا
لم يعطه رب المال مجانا فيبقى الانسان فى الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا يعطيه رب المال طمعا فى الزيادة والمديون
يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء فى الحاجة قبل وجدان
المال فهذا يقتضى حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنه بحرف
واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا ووجه الجواب ان ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما
امره بالسجود لادم عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ونفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف
فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وقد مر الجواب
كثيرا وذكر القفال رحمه الله الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا
بالعشرين فلما حصل التراضى على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر فى المالية عندهما فلم يكن اخذ احدهما شيئا
من صاحبه بغير عوض ولا يمكن ان يقال عوضه الامهال فى مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعله
عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين المسئلة الثانية ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا يدل
على ان الوعيد انما حصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية كون الربوا
من الكبائر وجمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف فى مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد اما قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا ففيه مسائل المسئلة الاولى يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل
الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعنى انهما لما كانا متماثلين فلو حل احدهما وحرم الاخر لكان
ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد
واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربوا وقوله احل الله البيع وحرم الربوا فهو كلام
الله ونصه على هذا القول ابطال لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قول من
قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة بان يحمل ذلك على الاستفهام على الانكار ويحمل ذلك على الرواية من قول
المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلنا كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى
الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون فى جميع مسائل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله لا كلام
الكفار والا لما جاز لهم ان يستدلوا به وفى هذه الحجة كلام سياتى فى المسئلة الثانية الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب
هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه الى قوله هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضى انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة
وهى قوله انما البيع مثل الربا والله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم الربوا
كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع المسئلة الثانية
مذهب الشافعى ان قوله واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التى لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندى ويدل عليه
وجوه الاول انا بينا فى اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف
الماهية ومتى كان كذلك يكفى العمل به ثبوت الحكم فى الصورة الواحدة والوجه الثانى وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم
ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان افاد الاستغراق الا
ان قوله واحل الله البياعات اقوى فى افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة
ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصا كثيرا خارجا عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام
الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال واما العام الذى موضع التخصيص منه قليل جدا فذلك جائز لان اطلاق
لفظ الاستغراق على الاغلب شهور فى كلام العرب فثبت ان حمل هذا على العموم غير جائز الوجه الثالث ما روى عن عمر رضى الله
عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سالناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال
ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات الوجه الرابع ان قوله واحل الله البيع يقتضى ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم

الربا يقتضى ان يكون كل بيع حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الاية اباح جميع البيوع و
اخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية فكانت مجملة فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول
صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم ان ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقى ولانها
فى معنى الموعظة وقرا ابى والحسن فمن جاءته ثم قال فانتهى اى فامتنع ثم قال فله ما سلف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
فى التاويل وجوه الاول قال الزجاج اى صفح له عما مضى من ذنبه قبل نزول هذه الاية وهو كقوله قل للذين كفروا
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التاويل ضعيف لان قبل نزول الاية التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال
المراد من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهى المتاخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ولانه تعالى
اضاف ذلك اليه بلام التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثانى فى التفسير له ما سلف اى له ما اكل
من الربا وليس عليه رد ما سلف واما ما لم يقبض بعد ذلك فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط كما بينه بعد ذلك بقوله
فان تبتم فلكم رؤس اموالكم المسئلة الثانية قال الواحدى السلوف التقدم وكل شىء قدمته امامك فهو سلف ومنه
الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه فى جهة العلو والسلفة ما تقدم قبل الطعام وسلافة الخمر لانه اول ما يخرج من
عصرها اما قوله تعالى وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الا ان الذى قوله ان هذه الاية مختصة بمن ترك استحلال الربا
من غير بيان انه ترك اكل الربا او لم يترك والدليل عليه مقدمة الاية ومؤخرها اما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه ينتهى عما ذا فلا بد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق واقرب المذكورات الى هذه الكلمة
ما حكى الله عنهم انهم قالوا انما البيع مثل الربوا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخرة
الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فمعناه ومن عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربوا
بقوله انما البيع مثل الربوا فثبت ان قوله فامره الى الله يعنى ان من انتهى عن استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان
يقال انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا او ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين
الله عاملا بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه
وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصة بمن اقر بحرمة الربا ثم
اكل الربا فههنا يكون امره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا فى ان العفو من الله مرجو اما قوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكفار ولذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه صاحب النار وكونه خالدا
فى النار لا يحصل الا فى الكفار والله اعلم اقصى ما فى الباب انا خالفنا هذا الظاهر وادخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره
فى صاحب الكبيرة فتامل فى هذا الموضع فان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز فى حقه ان يعفو الله
عنه ويجوز ان يعاقبه الله وامره فى الناس موكل الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه الله فانه لا يخلده فى النار بل يخرجه منها والله تعالى
بين فيوكل الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه صحة هذا المذهب فى هذه الايات بقوله فامره الى الله على جواز العفو فى حق صاحب الكبيرة
على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون بل يخرجه منها وبتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لان
الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن قوله تعالى يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل
كفار اثيم اعلم انه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربا وكان قد بالغ فى الايات المتقدمة فى الامر بالصدقات ذكر ههنا ما يجرى مجرى
الداعى الى فعل الربا وترك الصدقات وكشف عن فساده وذلك لان الداعى الى الربا تحصيل المزيد فى الخيرات والصارف
عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة فى الحال الا انه نقصان فى الحقيقة وان
الصدقة وان كانت نقصانا فى الصورة الا انها زيادة فى المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل ان لا
يلتفت الى ما يقتضيه الطبع والحس من الدواعى والصوارف فهذا هو وجه النظم ثم فى الاية مسائل المسئلة الاولى المحق
نقصان الشىء حالا بعد حال ومنه المحاق فى الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص فيه كل شىء
بحرارته المسئلة الثانية اعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون فى الدنيا وان يكون فى الاخرة اما فى الدنيا
فمن وجوه احدها ان الغالب فى المربى وان كثر ماله انه تؤول عاقبته الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال صلى الله عليه
وسلم الربا وان كثر فالى قل وثانيها انه ان لم ينتقص ماله فان عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة
وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه و
يبغضونه ويدعون عليه فذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه فى نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر فيما بين
الخلق انه انما جمع المال من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ذلك المال ليس له فى الحقيقة

فلم يترك في يده شيئاً واما ان الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه احدها قال ابن عباس معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة و
لا جهاداً ولا حجاً ولا صلة وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر وثالثها
وهو انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغني من الوجه الحلال كذلك
فما ظنك بالغني من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذاك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون
المراد في الآخرة اما الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله معه وفي رواية كان الله له وثانيها وهو انه يزداد كل
يوم جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال وثالثها ان
الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها الاطماع ينقطع عنه فانه متى اشتهر منه التصدي لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء
فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز اخذ شيء من ماله اللهم الا نادراً فهذا هو المراد بارباء الصدقات في
الدنيا واما اربائها في الآخرة فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ويأخذها
بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره او فلوه حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وتصديق ذلك بين في كتاب الله تعالى الم يعلموا ان الله
يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربي الصدقات مثل الذي ضربه بحبة انبتت سبع سنابل الآية قوله
والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا
فيقولون فلان فعال للخير وفعال له امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو ايضاً مبالغة في الاستمرار على كسب الآثام و
التمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحداً وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعاً الى المستحل والاثيم الى
من يفعله مع اعتقاد التحريم فيكون الآية جامعة للفريقين قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم عند ربهم ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان عادة الله تعالى في القرآن مطردة بانه تعالى مهما ذكر وعيداً ذكر بعده وعداً فلما بالغ ههنا في وعيد
المرابي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع وفيه مسائل المسألة الاولى احتج من قال بان العمل الصالح خارج
عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه
ومن الناس من اجاب عنه فقال اليس انه قال في هذه الآية وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة مع انه لا بد ان اقامة
الصلاة وايتاء الزكاة داخلان تحت وعملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضاً قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين
كفروا وكذبوا بآياتنا وللمستدل ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة وترك العمل به عند التعذر فيبقى في
غير موضع التعذر على الاصل المسألة الثانية لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله على ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع بالنقد
فان النقد هناك حاضر متى شاء البائع اخذه وقوله على ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك ان الاول افضل المسألة
الثالثة اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم الآية فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما
تركوه في الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة اخرى فوقها ربما يحزن على ما فاته في الاحوال السالفة وكان مغتبطاً بالثانية لاجل
الفه وعادته فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم في عذاب يومئذ ولا هم
يحزنون انه فاتهم النعيم الزائد الذي حصل لغيرهم من السعداء لا منافسة في الآخرة ولا يحزنون ايضاً بسبب انه لم يصدر
منا في الدنيا طاعة ازيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وكذلك هذه الخواطر لا توجد في الآخرة المسألة
الرابعة في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم اجرهم عند ربهم اشكال هو ان المرأة اذا بلغت
عارفة بالله ولما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت والرجل بلغ عارفاً بالله وقبل ان يجب عليه الصلاة
والزكاة مات فهما بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضاً
من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الاجر
على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منها اثر
في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاماً ومعلوم ان من ادعى
مع الله الهاً آخر لا يحتاج في استحقاق العذاب الى عمل آخر ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع ادعاء
غير الله الهاً لبيان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي
من الربا ان كنتم مؤمنين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا
فله ما سلف فقد كان يجوز ان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية
وذروا ما بقي من الربا وبين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم ان يأخذوا الا رؤوس
اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت فظن نفسه على ان تلك
الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقاؤه انما يكون باتقاء ما نهى عنه وذروا

ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد قبضتم منه شيئاً فمعفو عنه وان لم تقبضوه او تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلاً كان
او بعضاً فانه محرم قبضه واعلم ان هذه الآية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر
الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم
ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه
فلها مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب الشافعي رحمه الله فان قيل كيف قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في
آخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه ان من كان اخاً اكرم اخاه و
الثاني معناه ان كنتم مؤمنين قبله والثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين آمنوا
بلسانهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسألة الثانية في سبب نزول الآية روايات الاولى انها خطاب
لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله ان يأخذوا رؤوس اموالهم دون الزيادة الثانية قال
مقاتل ان الآية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا
يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فنزلت الرواية
الثالثة نزلت في العباس وعثمان بن عفان وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا بعضاً وزادا في الباقي فنزلت
الرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا قاله السدي المسألة الثالثة قال القاضي قوله
ان كنتم مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمناً بالاطلاق متى اجتنب
كل الكبائر والجواب لما دللنا بالدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى
الايمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وعلى شرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا
وان كان خلاف الظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه
مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا
ساكنة الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي رضي الله عنه انهما قرءا كذلك قوله فآذنوا
ممدوداً اي اعلموا من قوله فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف تقديره فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله
واذا امروا باعلام غيرهم فهم ايضاً قد علموا ذلك فهذه القراءة في الابلاغ آكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن
اي كونوا على اذن وعلم وقرأ الحسن فأيقنوا وهو دليل لقراءة العامة المسألة الثانية اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان
لم تفعلوا الآية خطاب لمن هو مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا او مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما
البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فأذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وما هم الا
المخاطبون بقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل
كيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله وهو غير مستحل كما في الخبر من اهان لي ولياً فقد بارزني
بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله اصلاً في قطع الطريق من المسلمين
فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور
وجهان الاول ان المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا
ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن له
عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية كما حارب ابو بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة وكذا القوم لو اجتمعوا
على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضربت
عنقه والقول الثاني في هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقي من الربا
ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب
الى هذا القول قال ان فيه دليلاً على ان من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافراً كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال
تعالى فان تبتم فالمعنى على القول الاول ان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون
ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولا تظلمون اي بنقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة
فنظرة الى ميسرة وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع
وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى الخبر كان زائداً ذاهباً واعلم اني كنت مقيماً بخوارزم وكان هناك جمع
من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالاً في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلاً وهذا محال لان
ما دل على اقتران حدث بزمان فعل فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت

كان تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا
وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما افلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر
اذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووقع ووجد الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث
موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى
بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة في الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في
القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية احد
الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من
لطائف الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ يكون تامة لا ناقصة وان
قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حملنا الامر على ما
قلنا تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان تكون بمعنى صار وانشدوا ⊛ شعر ⊛
بتيهاء قفر والمطي كانها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها ⊛ وعندي ان هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صار انه
حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ما كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زائدة
وانشدوا ⊛ سراة بني بكر تسامى على كان المسومة العراب ⊛ اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فيكون كان في هذه
الاية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة فنظرة قوله الا ان تكون تجارة حاضرة ومقصود
الاية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قال وان كان ذا عسرة فنظرة قوله الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى و
وقعت تجارة حاضرة وذلك لانه لو قال وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة
مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره اذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني ناقصة على حذف الخبر
تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم وقرأ عثمان ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة
المسئلة الثانية العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي
الحالة التي يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل المسئلة الاولى في الاية حذف والتقدير فالحكم
او فالامر نظرة او فالذي تعاملونه نظرة المسئلة الثانية نظرة اي تأخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال كقوله
تعالى بعته بنظرة وبانظار قال تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الاية المسئلة
الثالثة قرئ فناظرة اي فصاحب نظرة على طريق النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره
على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة المسئلة الرابعة الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه
يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة يتيسر وجود المال فالميسرة والميسور الغنى المسئلة الخامسة قرأ نافع ميسرة
بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لان
مفعلة قد جاء في كلامهم كثيرا المسئلة السادسة اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال
ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وابراهيم الاية في الربا وذكر شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر فقال
شريح انما ذلك في الربا والله تعالى في كتابه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في سبب نزول
هذه الاية انه لما نزل قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون نتوب الى
الله تعالى فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا
اخرونا الى ان ندرك الغلات فابوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني قول
مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرنا انه قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذا عسرة ليكون
الحكم عاما في كل المعسرين قال القاضي والقول الاول ارجح لانه تعالى قال في الاية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم
من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الاية وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان وقت النظرة
يراد به التأخير فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخير بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه الصورة بحكم النص ثبت
حكمه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو ان العاجز عن اداء المال لا يجوز تكليفه به وهذا قول اكثر
الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم المسئلة السابعة اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار في الشرع فنقول الاعسار
هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لامكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد
في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يجوز ان يحبس الا قوت يومه لنفسه وعياله وما لا بد لهم منه من
كسوة ودفع الحر والبرد واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يؤجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه اذا احتاج

الى نفسه او لعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا وقد بذل غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول
والاداء او لا يلزمه ذلك فاما من له بضاعة كسدت عليه فواجب ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويؤديه في
الدين المسئلة الثامنة اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان لا يطالبه بما له عليه ووجب الانظار الى وقت
اليسار واما ان كانت له ريبة في اعساره فيجوز ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا
الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد له من شاهدين عدلين
على ان ذلك العرض قد هلك وفي القسم الثاني وهو ان يثبت الدين عليه بلا عوض مثل اتلاف او صداق او ضمان كان القول قوله
وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر ثم قال تعالى وان تصدقوا خير لكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم تصدقوا
بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل ان فيه تاءين تتصدقوا فمن حذف احدى التاءين تخفيفا ومن شدد ادغم احدى
التاءين في الاخرى المسئلة الثانية في التصدق قولان الاول معناه ان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين ولا يصح
التصدق على غيره وانما جاز الحذف لانه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا
اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة
وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل هذه الاية على فائدة جديدة ولان قوله خير لكم
لا يليق بالواجب بل بالمندوب المسئلة الثالثة المراد بالخير هو حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة
ثم قال ان كنتم تعلمون وفيه وجوه الاول ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم ان عملتموه فجعل العمل من لوازم
العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم
تعلمون ان ما يأمركم به ربكم اصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون
اعلم ان هذه الاية في العظة الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان كان يجري
منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن اخذ اموال
الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الاية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن
عباس رضي الله عنه ان هذه الاية اخر اية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما حج وهو
واقف بعرفة ثم نزل اليوم اكملت لكم دينكم الاية ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد
ضعها على رأس ثمانين ومائتين اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين
وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات المسئلة الثانية قرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضمها واعلم
ان الرجوع لازم والرجع متعد وعليه تخرج القراءتان المسئلة الثالثة انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه
ليس المعنى في هذا اليوم لكن المعنى فاتقوا القيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان
شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى المسئلة الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن
زمان مخصوص وذلك لا يتقى انما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي
وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف المسئلة الخامسة الرجوع الى الله تعالى ليس المراد منه
ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا لكن ما في القرآن
من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم
لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه والحالة الثانية كونهم بعد البروز من بطون امهاتهم هناك
يكون المتكلف باصلاح احوالهم في اول الامر الابوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة
بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان
عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله والثاني ان يكون المراد يرجعون الى ما اعده الله من ثواب وعقاب
وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسائل المسئلة الاولى المراد ان كل مكلف
فهو عند الرجوع الى الله لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله وقال
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين
وفي تأويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني المكتسب وهو ذلك الجزاء لان ما
يحصله الرجل بتجارته من المال يوصف في اللغة بانها مكتسبة فقوله توفى كل نفس ما كسبت اي يوما جزاء ما كسبت
وهذا التأويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى المسئلة الثانية القائلون

بالوعيد يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق وأصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لأنه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الإيمان إليه ولا يمكن ذلك إلا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو أن قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له إلا أنهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه أنه تعالى لما قال توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على إيصال العذاب إلى الفساق والكفار فكان لقائل أن يقول كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى أن العبد هو الذي أوقع نفسه في تلك الورطة لأن الله تعالى مكنه وأزاح عذره بأن علمه طريق الاستدلال وأمهله فمن قصر فهو الذي أساء إلى نفسه وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق والمالك إذا تصرف في ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذلك الوعيد إشارة إلى ما ذكرناه. الحكم الثالث من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى أن في كيفية النظم وجهين الأول أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم أحدهما الإنفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال ثم ختم تلك الحكمين بالتهديد فقال واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله والتقوى تسد أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار لأن القدرة على الإنفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ثم إنه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال رحمه الله والذي يدل على أن ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار وفي هذه الآية بسط شديد ألا ترى أنه قال إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لأن العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا إعادة للأمر الأول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله فليملل الذي عليه الحق لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال ثامنا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله وهو أيضا تأكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة فكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجري مجرى تنقيص المال في الحكمين الأولين بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الإنسان بواسطته من الإنفاق في سبيل الله والإعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني أن قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه لما منع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يتوصل إليها بالطريق الحرام إلا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسألة الثانية التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم وتبايعتم بدين قال أهل اللغة القرض غير الدين لأن القرض أن يقرض دراهم أو دنانير أو حبا أو تمرا أو ما أشبه ذلك ولا يجوز فيه الأجل ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ودان بدين إذا أقرض ودان إذا استقرض وأنشد الأحمر:

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى ○ مصارع قوم لا يدينون ضيعا

إذا عرفت هذا فنقول في المراد بهذه المداينة أقوال قال ابن عباس إنها نزلت في السلف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون التمر السنتين والثلاث فقال صلى الله عليه وسلم من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ثم إن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والأجل فقال إذا تداينتم بدين فاكتبوه والقول الثاني أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الأجل والقول الثالث وهو قول أكثر المفسرين أن البياعات على أربعة أوجه أحدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الآية بقي هاهنا قسمان بيع العين بالدين وهو ما إذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالان السؤال الأول المداينة مفاعلة وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب أن المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير إذا تعاملتم بما فيه دين السؤال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين الجواب من وجوه الأول قال ابن الأنباري التداين يكون بمعنيين أحدهما التداين بالمال والآخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم

كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخليص أحد المعنيين الثاني قال صاحب الكشاف إنما ذكر الدين ليرجع الضمير إليه في قوله فاكتبوه إذ لو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث أنه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولا طائر يطير بجناحيه الرابع معناه فإذا تداينتم أي دين كان صغيرا أو كبيرا على أي وجه كان من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل الخامس ما خطر ببالي أنا ذكرنا أن المداينة مفاعلة وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال إذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل فلما قال تداينتم بدين كان المعنى إذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وهو حينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين وبيع الدين بالعين فإن الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير السؤال الثالث المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة إذا لا تفيد العموم إلا أنها لا تمنع من العموم وهاهنا قام الدليل على أن المراد هو العموم لأنه تعالى بين العلة في الأمر بالكتبة في آخر الآية وهو قوله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر أنه ينسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر فأما إذا كتب كيفية الواقعة أمن من كيفية هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ثم هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم أيضا حاصلا في الكل أما قوله تعالى إلى أجل مسمى ففيه سؤالات السؤال الأول ما الأجل الجواب الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره وأجل الدين لوقت معين في المستقبل وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولا إذا تأخر والآجل نقيض العاجل السؤال الثاني المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة الجواب إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والأشهر والأيام ولو قال إلى الحصاد أو إلى الدياس أو إلى قدوم الحاج لم يجز لعدم التسمية أما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم أنه تعالى أمر في المداينة بأمرين أحدهما الكتابة وهو قوله فاكتبوه الثاني الإشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسألتان المسألة الأولى فائدة الكتابة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل يتأخر المطالبة به ويتخلله النسيان ويدخل الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد لم يتحدث في طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه فلما حصل في الكتابة والإشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله به المسألة الثانية القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الأمر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد وذلك إجماع على عدم وجوبها ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت واجبة إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم وابن عيينة قال التيمي سألت الحسن عنها فقال إن شاء أشهد وإن شاء لم يشهد ألا تسمع قوله تعالى فإن أمن بعضكم بعضا واعلم أنه تعالى لما أمر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتابة شرطين الشرط الأول أن يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم أن قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الإنسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه أي لا بد من حصول هذه الكتابة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل إلا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من إنسان واحد إما الإمام أو نائبه فكذا هاهنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فإن هذا يدل على أن المقصود حصول الكتبة من أي شخص كان أما قوله تعالى بالعدل ففيه وجوه الأول أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة الثاني إذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا إلى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع أن يجتنب الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها إلا إذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وأن يكون أديبا مميزا بين الألفاظ المتشابهة ثم قال ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله وفيه مسائل المسألة الأولى ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتابة وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتبا من وجوه الأول أن هذا على سبيل الإرشاد على سبيل الإيجاب والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية فالأولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله إليك فإنه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثاني وهو قول الشعبي أنه

وعن كفاية فان لم يجد احداً يكتب لا ذلك الواحد وجبت الكتابة عليه فان وجد اقواما كان الواجب على واحد ان يكتب والقول
الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع متعلق لا يجاب هو ان يكتب
كما علمه الله يعني ان يقدر ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود
الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكأنه قيل له ان كنت تكتب فاكتب
على العدل واعتبر كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى المسئلة الثانية قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا
بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التي علمها الله اياها ولا ينبغي ان يكتب غير الكتابة التي علمه اياها ثم قال بعد ذلك
فليكتب تلك الكتابة التي علمه اياها والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وههنا
تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالكتابة التي علمه الله اياها والاحتمالان
ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في الكتابة قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الكتابة
وان وجب ان يختارها العالم بكيفية الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق لان من جملة املائه اعترافه بما
عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذي عليه الحق وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى الاملال والاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتابة لغة الحجاز وبني اسد وامليت لغة بني تميم وقيس
ونزل القرآن باللغتين قال تعالى في اللغة الثانية فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه
شيئا وهذا امر لهذا المملي الذي عليه الحق ان يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى فان كان الذي عليه
الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر
هو اقرار وليه ثم في الآية مسائل المسئلة الاولى دخل وبين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف ومن لا
يستطيع ان يمل تقتضي كونها امورا متغايرة فالذي عليه الحق كان موصوفا باحد هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل
فيجب في الثلاثة ان تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الذي ناقص العقل من البالغين والضعيف
على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء كالاخرس
او الجاهل بما له وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل و
المراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور السفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره
وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ان ولي الذي له الدين على وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي
وان كان قوله معتبرا فاي حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثاني من الامور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد
وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل
الى تحصيل الحق وفي الآية مسائل المسئلة الاولى استشهدوا اي اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى واحد والشهيدان
هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل المسئلة الثانية الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعني من اهل ملتكم وهم
المسلمون والثاني قال بعضهم يعني الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعتدون بهم للشهادة بسبب العدالة المسئلة الثالثة شرائط
الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكر ههنا مسئلة واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبيد
وعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما لا تجوز حجة شريح ان قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام للعبيد وغيرهم
والمعنى المستفاد من النص ايضا دل عليه فان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه
الشرائط بالدين ثبت قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق
فوجب ان تكون شهادة العبيد مقبولة حجة الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا
يقتضي انه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه
عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن وايضا
قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين يعتد بهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبد كذلك ثم قال تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفي ارتفاع رجل وامرأتان اربعة اوجه الاول فليكن رجل وامرأتان والثاني فليشهد
رجل وامرأتان يشهدان كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها علي بن عيسى رحمه الله ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل على انه ليس كل واحد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول
الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا عدلا عالما بما يشهد ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون
معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما
الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان ابعد في

العقل من صدور النسيان عن المرأة الواحدة فيما المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احديهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا
هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع
تضل جزم الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ فاما سائر القراء فقرؤا بنصب ان وفيه وجهان
احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثاني انه مفعول له اي ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والمراد
الاذكار لا الضلال قلنا ههنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى الا بتذكار احد المرأتين الثانية والثاني تفضيل
الرجل على المرأة حتى يتبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتأتى الا بضلال احد المرأتين
فاذا كان واحد من هذين الامرين اعني الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بابطال احدهما وتذكير
الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع و
للنحويين اجوبة ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها والله اعلم المسئلة الثانية الضلال في قوله ان تضل احديهما فيه وجهان
احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد له
والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو الضلال في اللغة الغيبوبة المسئلة الثالثة قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي فتذكر بالتثقيل
والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر فهو مذكر ومن قرأ بالتخفيف
فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكير والاذكار من النسيان الا ما يروى عن سفيان بن عيينة
في قوله فتذكر احديهما الاخرى اي تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن
ابي عمرو بن العلاء فاذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل
باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان
كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى الوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل احديهما فلما كان الضلال
مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل المسئلة الاولى
في هذه الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع عن اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد
تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال كما امر الكاتب ان لا يأب الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأبى
عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما متعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره
الرابع وهو قول الزجاج ان المراد بمجموع الامرين التحمل والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله
ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقديم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه
لم يتقدم ذلك الوقت لكونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم كذلك سماه كاتبا
قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا للضرورة في هذه الآية فلا يجوز ان نتركه للضرورة في تلك الآية و
الثاني ان ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا النهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم
ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا
الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشهادة بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة
داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة
فكان ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد
اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا
على الكفاية المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز
واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا
الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين
وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة
اخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل المسئلة الاولى
السآمة الملل والضجر يقال سئمت الشيء سأما وسآمة والمقصود من الآية الحث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال
في هذا الاحتياط كالكثير فان التنازع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى
في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا اي لا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل وهل تدخل الحبة والقيراط في هذا
الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس في العادة ان تكتبوا التافه المسئلة الثانية ان في محل النصب لوجهين ان
شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا كتابته وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه

الى اجله المسألة الثالثة الضمير في قوله وان تكتبوه ان لا يعود الا الى المذكور السابق وهو ههنا اما الدين واما الحق المسألة
الرابعة قرئ ولا تسأموا ان تكتبوه فيهما ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا اعلم ان الله
تعالى بين ان الكتابة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه
اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال القفال رحمه الله المعنى ذلكم الذي امرتكم به من الكتب
والاشهاد لاهل الرضا ومعنى اقسط عند الله اي اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط
اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا
وانما اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله
تعالى ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان ينسبوهم الى غير آبائهم والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة
ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل
اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم
واعلم ان الكتابة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى و
الثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين
يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله وادنى الا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب
المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة
الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فلانه لا يبقى في الفكر ان هذا
الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع
في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما ادخلها في القسط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون
تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفيه مسائل المسألة الاولى في الا وجهان الاول انه استثناء متصل والثاني انه منقطع اما
الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى
اجل بعيد فلما امر بالكتابة عند المداينة استثنى منها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه
الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او
كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم
جناح الا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستانفا وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري
بين الناس فلو تكلف منها الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في
ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتابة والاشهاد المسألة الثانية قوله الا ان تكون فيه
قولان احدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء وان شئت جعلت كان
ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم المسألة الثالثة
قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه الاول التقدير
الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كيف الكتابة ومنه قول الشاعر ⊛ بني اسد هل تعلمون بلاءنا ⊛ اذا كان يوما ذا كواكب
اشنعا ⊛ اي اذا كان اليوم يوما وثانيها ان يكون التقدير الا ان يكون الامر والشأن تجارة والثالث قال الزجاج التقدير
الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة فان قيل ويمكن ان
يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط
ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه المسألة
الرابعة التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر
واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره
بل المراد من التجارة ما يتجر به من الاموال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال وليس عليكم جناح الا
تكتبوها معناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم يرد الاثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة ولأثم
صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال واشهدوا اذا تبايعتم
واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة
اخف مؤنة ولان الحاجة اليه اذا دعت لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود في هذا الامر الارشاد الى طريق
الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد على الاضرار بمن له

الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ويحتمل
ان يكون نهيا لصاحب الحق عن الاضرار بالكاتب والشهيد بان يضرهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين والحسن وطاوس
وقتادة والثاني قول ابن عباس وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار
احدهما ان يكون اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلين للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضارر
بفتح الراء الاولى فيكونا هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة لا تضار والدة بولدها وقد
احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرناه من الاحتمالين قراءة عمر رضي الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة
ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم
وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الاشهاد والشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه لمن اضر الكاتب والشهيد
ولانه قال تعالى فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان
هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا للذين تقدموا على المداينة فالمنهيون
عن الضرار هم ثم قال وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى فان تفعلوا
ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع اوامره ونواهيه والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا
مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج عن امر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه ههنا وهو المضارة او
يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله اي ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدين كما يعلمكم ما يكون
ارشادا في امر الدنيا ثم قال والله بكل شيء عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة قوله تعالى وان كنتم
على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الآية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود
وبيع برهان مقبوضة وبيع بالامانة ولما امر في آخر الآية المتقدمة بالكتاب والاشهاد وعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر
بان لا يوجد كاتب او ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم
وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الآية مسائل المسألة الاولى ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ونعيده ههنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه
يبين الشيء ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف ولانه لما خرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف
للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر واسفرت المرأة عن وجهها
اي كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت فقد اظهرت ما [illegible] والسفر من الورق ما سفر به الريح ويقال
لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه والله اعلم المسألة الثانية اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام
وثبت ونعمة راهنة اي دائمة اي ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت الرجل رهنه رهنا اذا وضعت
عنده قال الشاعر ⊛ وارهنته بني فراهني بنيه ⊛ وراهنته بني بما اقول ⊛ اذا عرفت هذا فنقول المصادر قد ينقل
فيجعل اسما ويزول عنها عمل الفعل فاذا قيل رهنت زيدا رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر لكن انتصاب المفعول به
كما يقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان ⊛ ومما جاء على رهن قول
قول الاعشى شعر آليت لا اعطيه من ابنائنا رهنا ⊛ فيفسدهم كمن قد افسدا ⊛ وقال كعب ⊛ بانت سعاد وامسى
دونها وغلقت عندها من قبلك الرهن ونظيره قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج
فعل وفعل قليل في القرآن الرهن جمعه رهان ثم الرهان يجمع رهن واعلم انه لما تعارضا تساقطا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع
الجمع مطردا فوجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش و
كباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروي عنهما ايضا فرهن والمفضل
بين الرهان في الخيل وبين جميع الرهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا
لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها ولحد ولحد ووسط ووسط وفرس
وفرس وحيل وورد المسألة الرابعة في الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة
بدل من الشاهد او ما يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة
رهن مقبوضة المسألة الخامسة اتفق العلماء اليوم على الرهن في السفر والحضر سواء وفي وجود الكاتب وعدمه
وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الآية بذكر السفر
على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر المسألة
السادسة مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز بان الآية دلت على ان الرهن يجب ان يكون

مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض
والمشاع لا يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته
واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الاية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتاب ولا شهود ولا
يكون فيه رهن وفيه مسائل المسألة الاولى امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم على
اخيه فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا
في ظن الدائن فلا يخلف ظنه وادى حقه يقال امنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه
اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثائق من
الاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤدي عند حلول الاجل وفي
الاية قول اخر وهو انه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول المسألة
الثانية من الناس من قال هذه الاية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم
ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الاية محمولة على الرخصة
وعن ابن عباس رضي الله عنهما ليس في اية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفي التأويل وجوه الاول قال القفال
رحمه الله انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم ان يخلف هذا الظن وان يخرج خائنا
جاحدا للحق الا انه من الجائز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء
ذلك الحق وان شهد لصاحب الحق لحفظه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة او لم يعرف
وشدد فيه بان جعله اثم القلب لو تركه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من
شهد قبل ان يستشهد والوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة و
نظيره قوله تعالى ام يقولون ان ابراهيم واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم
ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحود وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة والامتناع من ادائها عند
الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل
حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن
يكتمها فانه اثم قلبه وفي الاية مسائل المسألة الاولى الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور المسألة الثانية
قال صاحب الكشاف اثم خبر ان وقلبه رفع باثم على الفاعلية كانه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه
وقرا ابن ابي عبلة اثم قلبه اي جعله اثما المسألة الثالثة اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمأمور
المنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا
في تفسير قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الاية يقولون انه تعالى اضاف الاثم الى
القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان اثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن
انما يكون لاجل ان اعظم الاسباب المعينة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني
وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب
من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم ههنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو
تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة امر الله
تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى لله ما في السموات وما
في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله في الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجوه
الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهو دليل التوحيد والنبوة واشياء كثيرة
من الشرائع والتكاليف وهي في الصلاة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة و
الصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد
واقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فهو سبحانه عبر عن كمال القدرة بقوله
لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات عبادا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه
كان ذلك غاية الوعد للمطيعين وغاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم هذه السورة بهذه الاية الوجه الثاني في كيفية النظم

قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة انه بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في
الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة
المتقنة بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باحوالها الوجه الثالث في
كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثائق اعني الكتابة والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط
في حفظها بين تعالى انه انما المنفعة ترجع الى الخلق لا المنفعة تعود اليه سبحانه منها فان له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال
الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار
المسألة الثانية احتج الاصحاب بقوله لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما في السموات
وما في الارض بدليل صحة الاستثناء وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق المسألة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية
ان المعدوم ليس بشيء لانه من جملة ما في السموات وما في الارض حقائق الاشياء وماهياتها فهي لا بد وان تكون تحت قدرة
الله تعالى سبحانه وتعالى وانما يكون الحقائق والماهيات تحت قدرة الله سبحانه وتعالى لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق وتكوين
تلك الماهيات فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات محققة للحقائق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا
ثم قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وروي عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر
وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ واناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه
بما لا يحب ان يثبت في قلوبنا وان له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا
سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فنسخت هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث
في هذه الاية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن
من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على
قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه والعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون امورا خاطرة بالبال
مع ان الانسان يكرهها ولكن لا يمكنه دفعها عن نفسه فالقسم الاول مؤاخذ به الا ترى الى قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اخر السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان
تشيع الفاحشة في الذين امنوا هذا الجواب المعتمد والوجه الثاني ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل
العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل
الخفية واما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكان ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان
اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلب الا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلب واعظم انواع العقاب مرتب
عليه ايضا فافعال الجوارح اذا كانت من افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا
الجواب والوجه الثالث في الجواب ان الله تعالى يؤاخذ بها ومؤاخذته بها من الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كان محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا
جاءت الاخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه وروت انها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فاجابها بما هذا معناه فان
قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه
الرابع في الجواب انه تعالى قال ان من جملة تفاسيره كونه عالما بها فرجع معنى هذه الاية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر
ويعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من الذنب الوجه الخامس انه تعالى ذكر بعد هذه الاية فيغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء فيكون الغفران لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن كان مصرا على تلك الخواطر مستحسنا
الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الاية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية
لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الاية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ لو قلت انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك
الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها فذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الاية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان
الاية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان الناس اختلفوا في ان
الخبر هل ينسخ او لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسألتان المسألة الاولى
الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على غفران ذنوب اصحاب الكبائر وذلك ان المؤمن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب

والكافر مقطوع بان يعاقب ولا يثاب **فقوله** يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقع القطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون
ذلك نصيبا للمؤمن المذنب باعماله **المسئلة الثانية** قرأ عاصم وابن عامر يغفر ويعذب برفع الراء والباء واما الباقون فبالجزم
اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو ادغام الراء في اللام في قوله
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب وكيف يليق مثل هذا اللحن باعلم
الناس بالعربية **ثم قال** والله على كل شيء قدير قد بين بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله
وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة
مستولي على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ولا كمال اعلى واعظم من حصول الكمال في هذه الصفات
والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون منقادا خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه ونواهيه **قوله تعالى**
آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الآية فيه مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين
في هذه الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية اتبع ذلك بان بين كون
المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا منه كمال الربوبية وهو اظهر
من كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم القيمة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا
الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين انه لا يخفى عليه من سرنا و
جهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما انزل
اليه من ربه والمؤمنون كانه بفضله يقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا اظهر من احوالك ولا اذكرها الا ما يكون
مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في العلم والقدرة فانا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات
وفي الستر على السيئات والوجه الثالث انه بدأ السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون فبين في اخر السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم امة محمد صلى الله عليه وسلم **فقال** والمؤمنون كل
آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة يؤمنون بالغيب ثم قال
ههنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو المراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون **ثم قال** غفرانك
ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في اول السورة وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم في
قولهم ربنا لا تؤاخذنا ربنا واعف عنا واغفر لنا وارحمنا الى اخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى
من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة في اول السورة واخرها الوجه الرابع وهو ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له ان الله تعالى بعثك سفيرا الى الخلق فههنا الرسول لا يمكنه ان يعرف
صدق ذلك الملك الا بمعجز يظهره الله على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر
شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا اذا سمع كلام الله افتقر الى معجز يدل على ان المسموع كلام الله فهذه المراتب معتبرة فيها
اولها ان تقوم المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله وثانيها ان تقوم المعجزة
عند النبي ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها ان يقيم المعجز على يدي الرسول
عند الامة حتى تستدل الامة من ان تعرف ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه فبين ان الرسول صلى الله عليه وسلم عرف ان ذلك وحي من الله وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك
مبعوث من قبل الله معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول بذلك وهو المراد من الآية المتقدمة ذكر عقيبه
ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه الخ ومن تأمل في لطائف نظم
هذه السورة وفي بدايع ترتيبها علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه واسرار معانيه فهو ايضا معجز بسبب ترتيبه و
نظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بسبب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف
غير منتبهين لهذه الاسرار وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل: والنجم تستصغر الابصار رؤيته ۞ والذنب للطرف لا للنجم
في الصغر ونسأل الله ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا بفضله ورحمته **المسئلة الثانية** اما قوله آمن الرسول بما انزل
اليه من ربه والمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرايع والاحكام منزل
من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من انواع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات
القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم **فاما قوله** والمؤمنون ففيه احتمالان احدهما انه يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى
آمن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم
الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله والمؤمنون كل

آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل
اليه من ربه ثم ابتدأ ذلك بقوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل اليه من ربه واما المؤمنون
فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بانه صلى الله عليه وسلم ما كان مؤمنا بربه ثم آمن به ويحتمل عدم الايمان
على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرايع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع
ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله حين كان طفلا
فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل **المسئلة الثالثة** دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل
اليه من ربه وان المؤمنين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي انزل اليه من ربه كلاما قد يسمعه
الغير ويعرفه فيمكنه ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون علمه مختصا بالايمان به ولا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى و
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه الآية دلت على ان معرفة هذه المراتب
الاربعة من ضرورات الايمان والمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما
بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم السلام فكان معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله سبحانه وتعالى هذه
المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من
امره على من يشاء من عباده وقال فيوحي باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد
القوى فاذا ثبت ان وحي الله انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالوسايط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر
الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السبب ايضا قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة المرتبة الثالثة الكتب وهي الوحي الذي
يتلقفه الملك من الله ويوصله الى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات
الوحي كاستنارة القمر فكما ان القمر متقدم في المرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المعبر عنه
الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة في المرتبة عن الملائكة فلا جرم اخر الله ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل
وهم يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله ذكر الرسول في الدرجة
الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرارا غامضة وحكمة عظيمة لا يحتمل ايداعها في الكتب والقدر
الذي ذكرناه كاف في التشريف **المسئلة الثالثة** المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبافعاله واحكامه وباسمائه
اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان وراء المتحيزات موجودا خالقا لها على هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه
لا يثبت وراء المتحيزات شيئا اخر فيكون خلافه معه في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود
سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية
اما السلبية فهو ان يعلم انه فرد منزه عن جميع الجهات فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو
ممكن لذاته وكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا
في ذاته لزم ان لا يكون لا متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في المكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة
واما الصفات الثبوتية فان تعلم ان الموجود لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى الباقي فلما رأينا ان هذه المحدثات وقعت
على وجه ممكن ووقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادرا مختارا لا موجب بالذات ثم نستدل بما في افعاله من الاحكام
والاتقان على كمال علمه فحينئذ نعرفه انه قادر عالم حي سميع بصير موصوف بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا
ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان نعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث ونعلم ببديهة
عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل يحملك على ان تحكم بان كل ما سواه محدث
وانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع في البشر عقلك وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية فالحكم الاول فيها
انها ممكنة محدثة لا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت اني اجد من نفسي ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا
اتحرك سكنت فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك فحركتك وسكونك بمشيئتك فقبل حصول
مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا
فنقول ان هذه الحركة كيف حدثت فان حدوثها اما ان لا يكون لمحدث ثم ان ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله فان
حدث لا لمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها
هو الله سبحانه وان ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها
واذا لم يكن له اختيار في المشيئة ولا حصول للفعل بعد المشيئة فالانسان مضطر في حصول صورة مختار فهذا كلام

قاهر قوى و فى معارضته اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال الحكمة اله ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والكذب
وكان الكل بتخليقه فكيف يتوجه الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الجزء المعول عليه من جانب الخصم
الا انه وارد عليه ايضا فى العلم على ما قررناه فى مواضع عدة واما المرتبة الرابعة فى الايمان فهو معرفة احكامه ان يعلم ان
احكامه امور اربعة احدها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان صاحبها ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على
الله محال وثانيها ان يعلم المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار
وثالثها ان يعلم انه له الالزام والحكم كيف شاء واراد ورابعها ان يعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله وافعاله شئ فانه
سبحانه يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا ينتفع منه شئ ولا يجب عليه شئ لان الكل ملكه وملكه و
المملوك المجازى لا حق له على المالك المجازى فكيف للمملوك الحقيقى مع المالك الحقيقى واما المرتبة الخامسة فى الايمان بالله
ومعرفة اسمائه قال فى الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال فى بنى اسرائيل ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال فى
طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال فى اخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات وما فى الارض والاسماء الحسنى
هى الواردة فى كتاب الله المنزلة على السنة انبيائه المعصومين وههنا الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة
فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير
كونها جسمانية فهى اجسام نورانية وان كانت كذلك فاما ان يكون لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة فكيف يمكن ان
يكون مع لطافة اجزائها بالغة فى القوة الى الغاية القصوى فذلك مقام العلماء الراسخين فى علوم الحكمة القرآنية والبرهانية
والمرتبة الثانية فى الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله تعالى وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه
الذى هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط بين الله و
بين البشر فكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام العالم كما قال تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا والذاريات ذروا فالحاملات
وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا وقد ذكرنا فى تفسير هذه الايات اسرار
مخفية اذا طالعها الراسخون فى العلم وقفوا عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بوسائط الملائكة
قال تعالى انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها فى حصول الايمان بالملائكة
فكل من كان غرض العقل فى هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها
ان تعلم ان هذه الكتب وحى من الله الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشيطان والارواح الخبيثة
وثانيها ان يعلم ان الوحى بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين والله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شئ من
ضلالاتهم فى اثناء هذا الوحى الطاهر وعند هذا نعلم ان من قال ان الشيطان القى قوله تلك الغرانيق العلى فى اثناء الوحى فقد
قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ولا وجد فيه فساد وقول من
قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شئ فعله عثمان رضى الله عنه وان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان
تعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى
ان تعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد احكمنا هذه المسألة فى تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الايات
التى يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تاويلها فى التفسير بعون الله تعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان تعلم ان النبى
افضل ممن ليس بنبى ومن الصوفية من ينازع فى هذا الباب المرتبة الثالثة قال انهم افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان الملائكة
السماوية افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسألة فى تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولارباب المكاشفات فى هذه
المسألة مباحث غامضة المرتبة الرابعة ان تعلم ان بعضهم افضل من البعض وقد بينا ذلك فى تفسير قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله فى هذه الاية لا نفرق بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام
شئ اخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا كانوا حاضرين فهو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم
واذا كان هذا هو الطريق وجب فى حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب انه
لا يدل فى حق كل احد منهم على صحة رسالته والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقولون بنبوة موسى وعيسى وتكذيب محمد
صلى الله عليهم وسلم فهذا هو المقصود من قوله لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من
بعض هذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله المسألة الثالثة قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون
وكتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان احدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل والثانى على معنى
الجنس ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فانه قيل انه اسم شائع انما هيد

العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وههنا مضاف فقد قلنا قد جاء المضاف من الاسم ويعنى به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمت
الله لا تحصوها وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام وهذا الاحلال فى جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله
وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر القراء عليه واعلم ان القراء اجمعوا فى قوله ورسله على ضم السين وعن ابى عمرو تسكينها وعن نافع فى
كتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابى عمرو انه لا يتوالى اربع متحركات لانهم
كرهوا ذلك ولهذا لم يتوال هذه الحركات فى شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون انه مكروه فى كلمة واحدة واما فى
الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم فى وجعل لكم ذلك مع انه اجتمع فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير
فهى كلمتان لا كلمة واحدة المسألة الرابعة قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما
نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اى قالوا هذا وفيه محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله وكقوله و
الملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا والله اعلم المسألة الخامسة قرا ابو عمرو يفرق على ان الفعل لكل
واحد منهم وقرا عبد الله لا يفرقون المسألة السادسة احد فى معنى الجمع كقوله بين احد ولا يجوز ان يكون احد ههنا فى معنى
الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهؤلاء ما فى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفى هو هذا لان
اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل الذى ذكروه
باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد من الرسل وغيره فى النبوة واذا فسرناه بهذا المقصود من الكلام ثم قال وقالوا سمعنا
واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفى هذه الاية مسائل المسألة الاولى الكلام فى نظم هذه الاية من وجهين الاول
وهو ان كمال الانسان فى ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل واستكمال القوة النظرية بالعلم واستعمال القوة العملية
بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية وفى القرآن جمع ما من ذكرها بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة
على العملية قال تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين فالحكم كمال القوة العملية وقد اطنبنا
فى شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر فى هذه الاية ايضا كذلك فقوله
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة
قوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه
النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون الوجه الثانى من النظم فى هذه الاية ان للانسان اياما ثلاثة
امس والبحث عنه مسمى بمعرفة المبدأ واليوم الحاضر والبحث عنه مسمى بالوسط والغد والبحث عنه مسمى بعلم المعاد والقرآن
مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال فى اخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده
اشارة الى معرفة المبدأ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة لا جرم ذكرهما فى هذه الاية فقوله ولله غيب
السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما
الوسط وهو علم ما يجب ان تشتغل به اليوم فله ايضا طرفان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع
النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل
عليه واما العلم بالمعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون فقد اشتملت هذه الاية على كل ما يبحث عنه فى هذه المراتب ونظيرها
ايضا قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين هو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة
الى علم المعاد كما قال فى وصف اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول نعرف هذه المراتب الثلاث المذكورة
فى اخر سورة البقرة فقوله امن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وهو قوله سمعنا واطعنا اشارة
الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التى يجب ان يكون الانسان مشتغلا بها ما دام يكون فى هذه الحياة وقوله غفرانك ربنا
واليك المصير اشارة الى علم المعاد وهو معرفة الاحوال التى يجب ان يكون الانسان عالما مستعدا لها ما دام فى هذه الحياة والوقوف
على هذه الاسرار بنور القلب ويحل من مضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث فى النظم
ان المطالب قسمان احدهما البحث عن احكام الافعال فى الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فمستفاد من العقل والثانى
مستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله قالوا سمعنا واطعنا المسألة الثانية قال الواحدى رحمه الله قوله سمعنا واطعنا
سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف لان فى الاية دليلا عليه من حيث مدحوا به واقول هذا الباب الذى ذكره عبد القاهر
النحوى رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهر وتقديره اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذا ههنا قول
غير قوله وامر اخر سوى امره فاما الذى يقدر عليه ذلك الفعل فانه ليس فى الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس فى الوجود امر
يجب فى مقابلته الطاعة الا امره فكان حذف المفعول صورة ومعنى فى هذا الموضع اولى المسألة الثالثة اعلم انه تعالى لما
وصف بان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان

هذا لا يفيد المدح بل المراد بانا سمعناه بآذان عقولنا اي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والنبيين
عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم ورد في القرآن قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد المعنى لمن سمع الذكر بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك واطعنا
يدل على انهم كما دل اعتقادهم في هذه التكاليف وقد تم قال بعد ذلك واطعنا فهم ما حلوا شيئا منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما
يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
في هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فاي حاجة لهم الى طلب المغفرة والجواب من وجوه الاول
انهم وان بذلوا جهدهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك
ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبل الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما ياتون ويذرون الثاني روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال انه ليغان على قلبي حتى اني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تاويلا من جملتها انه صلى الله
عليه وسلم كان في الترقي من درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام اعلى من الاول رأى الاول حقيرا فيستغفر الله منه فحمل
طلب الغفران في هذه الآية على هذا الوجه ايضا في هذه الآية غير مستقل والثالث ان جميع الطاعات في مقابلة حقوق
الهيبة وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق
قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل بجلال كبرياء الله صار عين
التقصير الذي يجب الاستغفار عنه وهذا هو السر في قوله فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقام عبوديته
وان كانت عليه الآن كان ينكشف له في درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر
منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحان الى التنزيه ثم قال و
آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني ان الحمد لله كما لا يقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بالسنتنا **المسئلة الثانية**
قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر
ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهو اولى من قول من يقول نسألك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موصوفة
بهذا المعنى ابتداء كانت ادل عليه ونظيره حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا **المسئلة الثالثة** ان طلب هذا الغفران مقرون
بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احدها انت الكامل
في هذه الصفة وانت غافر الذنب وانت الغفور وربك الغفور الودود وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا بل
قال انه كان غفارا يعني انه ليست غفاريته من هذا الوقت غفارا الذنوب فمن الغفارية كالحرفة له فقوله ههنا غفرانك يعني
اطلب الغفران منك وانت الكامل في هذه الصفة والمطموع من الكامل في صفته ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك
طلب لغفران كامل وما ذاك الا ان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات وثانيها ما روي في الحديث ان لله مائة جزء من الرحمة فقسم جزءا واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها
يتراحمون واخر منها تسعة وتسعين جزءا ليوم القيامة فاظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول
هب ان جرمي كبير لكن غفرانك اعظم من جرمي وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات هيبتك وجلالك فانما يظهر
اثرها في محل معين فلولا الموجود بعد العدم لما ظهر اثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليفات لما ظهر اثار علمك و
ذلك لو جرم العبد وخيانته وعجزه وحاجته لما ظهرت اثار غفرانك فقوله غفرانك معناه اطلب الغفران الذي لا يمكن ظهوره
الا في حقي وفي حق امثالي من المجرمين واما القيد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوائد اولها ربيتني حين لم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق
بكرمك ان لا تربيني عند ما افنيت عمري في توحيدك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو تركتني في ذلك الوقت لتضررت به
لاني كنت باقيا حينئذ في العدم واما الان فلو لم تربني اقع في الضرر الشديد فاسالك ان لا تهملني وثالثها ربيتني في الماضي
فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعا اليك في ان تربيني في المستقبل ورابعها ربيتني في الماضي واتمام المعروف خير
من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احدهما بيان انهم كما اقروا بالمبدأ
فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدأ اصل الايمان بالمعاد فان من اقر بان الله عالم بالجزئيات قادر على كل
الممكنات لا بد ان يقر بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله
ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل وههنا آخر ما شرح الله في ايمان
المؤمنين **قوله تعالى** لا يكلف الله نفسا الا وسعها اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك
ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيده ما اردفه من ذلك بقوله ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم

طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها **المسئلة**
الثانية في كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع
ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا هو بحكم الرحمة والالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن
بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده
غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل الغفلة والسهو مع
قولهم سمعنا واطعنا يصدر التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلب للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله
عنهم ذلك فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير
على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين منه فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم في دعائهم في قولهم غفرانك
ربنا **المسئلة الثالثة** يقال كلفته الشيء فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه
قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع هو دون المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان **المسئلة**
الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الآية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر قالوا هذه الآيات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق فان
الله تعالى اذا خلق الفعل فيه وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك
الفعل وجد بقدرة الله تعالى والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته اضعف من قدرة الله تعالى فكيف
تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله الفعل استحال ان يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد
فعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف ما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن
قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليف ما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب
فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل هذه الآية فالحجة الاولى ان من
مات على الكفر تبينا بموته على الكفر ان الله تعالى كان عالما في الازل بانه يموت على الكفر ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا
والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي ايضا جارية في الخبر الحجة الثانية ان
صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليفه ما لا يطاق لازما وانما قلنا ان
صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير
مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد لافتقر ايجاده
الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف
الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذن صدور
الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف ما لا يطاق الحجة الثالثة ان التكليف اما ان يتوجه على العبد
حال استواء الداعيين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فقد كلف بالجمع
بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح
فقد وقع بالممتنع الحجة الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله فيما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن
فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من
حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحيان التي حرك اصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مخلوطة بسكنات
والعبد لم يخطر بباله انه يتحرك في بعض الاحيان ويسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم
يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو دخل ذلك القدر دون الازيد ودون الانقص
فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا كان تكليف ما لا يطاق لازما على ما ذكرتم
فهذه وجوه عقلية وقطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد للآية من التاويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت
انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يكذبهما
وهو محال لانه ابطال النقيضين واما ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل
العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل
السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة
عليه ابدا في دفع الظواهر التي يتمسك بها اهل التشبيه فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الآية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم

يعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف في الامر والنهي الا الاعلام
بانه متى فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المأمور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا
في الحقيقة وان لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب به في الدار الآخرة واشعارا بانه انما خلق للنار
والجواب الثالث وهو ان الانسان ما دام لم يمت فانا لا ندري ان الله علم منه انه يموت على الكفر وليس كذلك فنحن شاكون في
قيام المانع فلا جرم نأمره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فتبين ان شرط التكليف
كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول
الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم
بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع ونسأل الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصور فهمنا وان يعفو عن خطانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا
الصدق اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين
الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة الفى
اباه بذاك الكسب يكتسب والقرآن ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل على اقامة كل واحد
من هذين اللفظين مقام الآخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى
كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسبه الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب اهله ولا يقال مكتسب اهله و
الثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعمال فلما كان الشر مما تشتهيه
النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم تكن كذلك في باب الخير
وصفت بما لا دلالة فيه على الاعمال والله اعلم المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الآية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه
قالوا لان الآية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ولجرى صدور افعاله
منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق قال القاضي لو كان
تعالى خالقا لافعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في ان يسألهم لا يثقل عليهم والثقل على قولهم كالخفيف في انه تعالى
يخلقه فيهم وليس يلحقه فيهم نصب ولا لغوب المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا
لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين
الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الآخر قال الجبائي ظاهر الآية وان دل على الاطلاق الا انه
مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله بالمعصية وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما
صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة
والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما ايضا محالا واعلم ان الكلام في هذه المسألة قد مر على الاستقصاء في قوله
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسألة الرابعة احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية في بيان ان الله تعالى لا يعذب الاطفال
بذنوب الآباء ووجه الاستدلال ظاهر ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى المسألة الخامسة الفقهاء تمسكوا بهذه الآية
في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت تدل على ثبوت هذا الاختصاص ويؤكد ذلك
بقوله عليه الصلاة والسلام كل امرئ احق بكسبه من والده وولده وسائر الناس اجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه شيء كثير
من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والمعارض الموجود
اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبر ومنها انه اذا غصب ساحة فادرجها في بنائه او غصب
حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق
بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار يقدم على الشريك في ملك يمنع من حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار اشد ولان في
الشركة تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو
لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع مقتضيا
زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا بهذه الآية وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكاة اخص والخاص مقدم والله اعلم وبالجملة
فهذه الآية اصل كبير في فروع الفقه والله اعلم ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ
العبادة ولان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته بنعت
الاستغناء والتعالي وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم

العظيمة

العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب قوله تعالى ربنا
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا
الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنه وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ففيه مسائل المسألة الاولى لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل
واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه
وجه آخر وهو ان الله يأخذ المذنب بالعقوبة والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به
فالمذنب كأنه يأخذ بالمطالبة بالعفو
فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة المسألة الثانية في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان
نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل اليس ان فعل الناسي في محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل
السمع وهو قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل العفو قطعا
فما معنى طلب العفو عنه بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر
الا ترى ان من رأى في ثوبه دما فاخر ازالته عنه الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كانت تلزمه المبادرة الى ازالته
واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فاصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه يصيب ذلك
الصيد وغيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما اما اذا لم يكن امارات الغلط ظاهرة ثم رمى واصاب انسانا كان ههنا معذورا
وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما واما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي فههنا
يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد
ان يذكر حاجة شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن اسباب
التذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب ان يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان
هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطأ
فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا
تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما
يقطع ان الله تعالى يفعله سواء دعا او لم يدع قال تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة وقالت
الملائكة في دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الآية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء
الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه
بخوف المؤاخذة يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في
العقول لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية
فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة و
القول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل لله فترك ان
يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل لتأويل فاسد والمراد بالخطأ ان يفعل
الفعل لتأويل فاسد المسألة الثالثة اعلم ان النسيان والخطأ المذكورين في هذه الآية اما ان يكونا مفسرين بتفسير ينبغي فيه القصد
الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الآخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد
الى المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطأ ثم انه تعالى امر المسلمين بان يدعوا بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فكان ذلك امرا من
الله تعالى بان يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب فذلك يدل على حصول العفو
لاصحاب الكبائر واما القسمان الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يقبح فعله من الله يمتنع ان يطلب بالدعاء
فان قيل الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا ففي الحقيقة مؤاخذة بترك التحفظ قصدا وعمدا
فالمؤاخذة انما حصلت على ما ترك عمدا وظهر بما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لاهل الكبائر قوله تعالى ربنا ولا تحمل
علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فاعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل المسألة الاولى الاصر في
اللغة الثقل والشدة قال النابغة

شعر

يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم   والحامل الاصر عنهم بعدما عرفوا

ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما اصرني عليه اصره
اي رحم وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان عاطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره المسألة الثانية ذكر اهل
التفسير فيه وجوها الاول لا تشدد علينا في التكليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين

صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصابه ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا
اذا اتوا الخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا
كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر
وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها فنردها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال من نظر في
السفر الخامس من التورية التي يدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق راى الاعاجيب الكثيرة ف
المؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة
ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق قال تعالى وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد
مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى فلا جرم طلبوا السهولة في التكاليف والقول الثاني لا تحمل
علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على
الملفوظ فيكون القول الاول اولى المسألة الثالثة لقائل ان يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما
السبب في انه شدد التكليف على اليهود حتى ادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجائز ان يكون الشيء مصلحة
في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشاقة الشديدة
وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السؤال الذي
ذكرناه في المقام الاول ننقله الى المقام الثاني فنقول ولما ذا خص اليهود بغلظ الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا
الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولماذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف
السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل وانصف علم ان هذه التعليلات عليلة تجل جلال الله عن ان يوزن بميزان الاعتزال وهو
سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اعلم ان هذا هو النوع
الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل المسألة الاولى الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع
المصدر المسألة الثانية من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله
تعالى اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر
الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر ۞ انك ان كلفتني ما لم اطق ۞ ساءك ما سرك مني من خلق ۞
وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران
بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم
القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون
السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل
هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الآية
على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث
هب انهم سألوا الله تعالى ان لا يكلفهم ما لا قدرة لهم عليه لكن لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل على ذلك لدل قوله رب احكم
بالحق على جواز ان يحكم بباطل وكذلك قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبياء وقال تعالى
لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك هذا جملة اجوبة المعتزلة اجاب
الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على الآيات الشاقة
عليهم في التكليف لكان معناه تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الامكان والقدرة فقوله لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الكلام
على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف
قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث
فجوابه ان فعل الشيء اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في
دعائه وتضرعه يا رب لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول
هذا هو الاصل فان صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل وبالله التوفيق
المسألة الثالثة اعلم انه تعالى في الآية سؤالات السؤال الاول لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه

لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل والجواب ان الشاق يمكن تحمله اما ما لا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو
التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل ممكنان فيه فلهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل السؤال الثاني
انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه ما لا يطاق وعلى هذا التقدير كان
عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي خطر ببالي والعلم عند الله ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه
في بدء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمه ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي المقام الثاني قال
لا اطلب مني حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بالائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكري وشكري
وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على
قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع فانهم قالوا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فما الفائدة في هذه الجمعية في
الدعاء الجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكمل وذلك لان الهمم اذا تأثرت فاذا اجتمعت الارواح والدواعي
لشيء واحد كان حصوله اكمل قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب
فيها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الرابع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالات
السؤال الاول لم لم يذكر لفظ ربنا هاهنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا وانما حذف النداء اشعارا
بان العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخر السؤال الثاني ما الفرق بين العفو
والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له عن عذاب التخجيل و
الفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عني فاستر علي فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل
عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب
وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف له
بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقا بالكلية في نور حضرة جلال الله فقوله وارحمنا
طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولينا طلب لان يصير العبد مقبلا على الله تعالى لان قوله انت مولينا خطاب الحاضر ولعل
كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون ذلك مبلغهم من العلم ان
ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله انت مولينا فائدة اخرى وذلك ان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع
والتذلل والاعتراف بانه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم اظهروا عند الدعاء
انهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا
باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولي في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم
النصير ونظير هذه الآية الله ولي الذين آمنوا اي ناصرهم وقوله ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم
ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة
الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله
بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا آخر السورة وروى الواحدي رحمه الله عن
مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة ان الله عز وجل
قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فاسأله وارغب اليه فعلمه جبريل عليه السلام كيف يدعو فقال محمد صلى
الله عليه وسلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا اؤاخذكم فقال
ولا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال محمد صلى الله عليه وسلم ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال
محمد صلى الله عليه وسلم واعف عنا واغفر لنا وارحمنا وانصرنا فقال الله قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم ونصرتكم على القوم
الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون

آمين

وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول الهي وسيدي كلما طلبته وكتبته ما اردت به الا وجهك ومرضاتك
فان اصبت فبتوفيقك اصبت فاقبل من هذا المكدي بفضلك وان اخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه
الحاح الملحين ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه
السورة والحمد لله رب العالمين

سورة آل عمران وهي مائتان آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

الم ۝ الله لا اله الا هو الحي القيوم ۝ نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس
وانزل الفرقان ۝ ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد ۝ والله عزيز ذو انتقام ۝

اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو بكر عن عاصم الم بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا
بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكون ذلك على لغة من يقطع الف
الوصل ومن فصل واظهر الهمزة فللتفخيم واما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسماء الحروف
موقوفة الاواخر تقول الف لام ميم كما تقول احد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدانا به تثبت الهمزة
محركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ فان
قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع
بقاؤها امتنع بقاء حركتها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها
في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده
كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني كون تلك الحركة
فتحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف
المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما
اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي
ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام
التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام الساكنة وان كان ساكنا حركوه وتوصلوا به الى النطق بهذه
اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف
آخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف الهمزة صورة ومعنى وحقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال الفتحة كما
على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الآثار لكنا
بينا ان الامر ليس كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطا كليا وبهذا يبطل قول الفراء المقدمة الثالثة
انما هذه الحروف موقوفة الاواخر فذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من
قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول
الفراء اما البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج في الجواب
الكسر ههنا لا يليق لان الميم في قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلنا الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت
الكسرة واختيرت الفتحة وطعن ابو علي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقولنا جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا
الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق باللام
في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة
واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا
فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله اعلم **المسألة الثانية** في سبب نزول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان
بعض هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير قوله الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من ابتداء السورة الى آية المباهلة
في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم
وثلاثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم ووزيرهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم
والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدراسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه وموّلوه
لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي
حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز اخوه تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم
يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له كرز فما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا
كثيرة واكرمونا فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب كرز وكان يضمره الى ان اسلم
فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون

عيسى

عيسى هو الله وتارة يقولون ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب
ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله
تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه الصلاة والسلام
كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتأكلون الخنزير قالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرهم فقال
ألستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء يحفظه ويرزقه فهل
يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال ألستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك
الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا لا يأكل
الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امرأة كما تحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة وغذي كما يغذى
الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون هو كما زعمتم فعرفوا ثم
ابوا الا جحودا ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم
زيغ الآية ثم ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان يلاعنهم ان ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة
فقالوا يا ابا القاسم دعنا ننظر في امرنا ثم نأتيك بما نريد ان نفعل فانصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال
والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم قط نبيا الا وفني
كبيرهم وصغيرهم وانه الاستئصال منكم ان فعلتم وانتم قد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا
الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد رأينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن
على ديننا فابعث رجلا من اصحابك يحكم بيننا في اشياء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه الصلاة والسلام
ايتوني العشية ابعث معكم القوي الامين فكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها فلما صلينا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى رأى ابا
عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية
في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا والله اعلم **المسألة
الثالثة** اعلم ان مطلع هذه السورة له نظم عظيم لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم
كانه قيل اما ان تنازعوه في معرفة الاله وهو انكم تثبتون لله ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية
القطعية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا
ايضا باطل لان بالطريق الذي عرفتم ان الله تعالى انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى هو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم
وذلك هو المعجز وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو منضبط حسن جدا فلنتكلم فيهما
الى التفسير البحث الاول ما يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد وانما قلنا انه حي
قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا كل ذلك في
تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولدا له والها كما قال ان كل
من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وايضا لما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما
لانه ولد وكان يأكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك
يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في
التثليث اما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب
بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها اليهود والنصارى على انه
انزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانما عرفتم ان التورية والانجيل كتابان الهيان لانه تعالى قرن بانزالهما
المعجز الدالة على الفرق بين قولهما واقوال الكاذبين فانه لولا المعجز لما حصل الفرق بين قول الحق وقول الباطل والمعجز لما
حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في
كون التورية والانجيل نازلين من عند الله وكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما ان
يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة وتصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذلك
جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام وما هو العمدة في اثبات نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم فلم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بآيات الله

لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدانا هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا احد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته القائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم وآجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما ودلت البديهة والحس على ان عيسى ما كان حيا قيوما ثبت ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا القرآن وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التوراة والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله بالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا و الوصف الثاني لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم في الآية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تتلمذ لاحد ولا قرأ على احد شيئا فالمفتري اذا كان هكذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الآية سؤالان السؤال الاول كيف سمى ما مضى بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال الثاني كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول دل على ان احكامها ثبتت الى حين بعثه وانها تصير منسوخة عند نزول القرآن فكانت موافقة للقرآن فكان القرآن مصدقا لها واما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في ان القرآن مصدق لها لان دليل المباحث الالهية لا يختلف لذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال تعالى وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة عديم في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء فيه اما لفظ التوراة ففيه ابحاث ثلاثة البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناه الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يري اذا قدح وظهر النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهر بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء البحث الثاني لهم في وزنه ثلاثة اقوال قال الفراء اصل التوراة تورية تفعلة بسكون الواو وفتح التاء وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفراء ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر

فما الدنيا بباقاة لحي	ولا حي على الدنيا بباق

والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين وهو ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول فقالوا هذا البناء نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوجلة ودوسر والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طيء والقرآن ما نزل بها البتة البحث الثالث في التوراة قراءة بالامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير والله اعلم واما الانجيل ففيه اقوال الاول قال الزجاج

انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل مأخوذ من قول العرب نجلت الشيء اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذي يخرج من النز نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا خرج الماء من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم واقول ان هؤلاء الادباء عجب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون مأخوذا من شيء آخر لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الآخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا مشتقا في غاية الشهرة وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كانت التوراة انما سميت توراة لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ووجب في كل ما كان اصلا لشيء آخر ان يسمى بالانجيل والطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في آخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا يتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والآخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على اوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل ان لا يلتفت الى هذه المباحث والله اعلم اما قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التوراة والانجيل قبل انزال القرآن ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من زعم ان القرآن عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقول نوح عليه السلام فلم يزدهم دعائي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله هدى للناس فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بانه حق ووصف التوراة والانجيل بانهما هدى والوصفان متغايران فان قيل انه وصف القرآن في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لا وصفه ههنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه او لم يقبلوه واما التوراة فهم يعتقدون في صحتها ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التأويل بانه هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم القول الثاني وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل والله اعلم ثم قال وانزل الفرقان وللمفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشأنه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاد ذكره ليبين انه انزله بعدما انزل التوراة والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا الكلام دالا على ان الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذه جملة التفسير في هذه الآية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فهو بعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار لكنه نادر الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب الله نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم ودعوى الكذابين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق ودعوى الكاذب فالمعجز هو الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين تعالى انه انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة فهذا ما عندي في تفسير هذه الآية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال ان الذين كفروا

بآيات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلائل الله ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اى عاقبه وقال الليث لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل

قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم

اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين من الاحتمال الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم بمصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات وحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال عن سؤال ولا يشتبه الامر عليه بكثرة سؤال السائلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء كما ذكرنا اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبايع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا من انه الحي القيوم ومن تامل في هذه اللطائف علم انه لا يعقل كلام اكثر فائدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان تنزل هذه الايات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو يتعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة وليس للنصارى شبهة في هذه المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه سبحانه لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم يعني الاله يجب ان يكون حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الاية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال كونه انه انما علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول واما النوع الثاني من الشبه وهي الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله

في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له اما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على الاماتة والاحياء على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين اخذوه على زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولهما على وفق ارادته في سائر الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية ايضا ساقطة واما النوع الثالث من الشبه المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم وافقتمونا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله تعالى فاجاب الله تعالى ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه الصلاة والسلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب الله تعالى عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز واذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد من قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن له واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القران ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في كل هذا الكتاب وانه ليس في المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الايات عليه فالحمد لله هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الاية ابحاث لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق لكان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله الذي يصوركم فقال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزائه واصله من صار يصور اذا امال فهي صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ما ذكرناه في قوله تعالى فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله اعلم بالصواب **قوله تعالى** هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب

اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى لما اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق والمصالح قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمراة المجلوة التي تتجلى صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة **المسئلة الثانية** اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر تلك ايات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت اياته فذكر في هاتين الايتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القران

في هذين الموضعين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا وإليه الإشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت فالحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد وقول جرير أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي أما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى إن البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الأمران إذا لم يفرق بينهما ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي رواية أخرى مشتبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه إطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون فإن كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص وأما إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء فإن كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا أو ظاهرا أو مؤولا أو مشتركا أو مجملا أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجح فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا أن ذلك يسمى متشابها إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات في الذهن وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر وإنما المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم ظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأن الآيات الموافقة لمذهب خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا أما القسم الأول فنقول هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وإن كان راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول أما الأول فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار وعدم المعارض النقلي

والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وإن كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل وظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر تكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد **المسألة الثالثة** في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه فالأول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الثلاث الآيات في سورة الأنعام قل تعالوا إلى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف التهجي المذكورة في أوائل السور فإنهم أولوها على حساب الجمل وطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه وأقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالأمر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية إلا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني وهو أيضا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الأصم المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لائحا مثل ما أخبر الله تعالى من إنشاء الخلق في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء وقوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لأن من قدر على الإنشاء أولا قدر على الإعادة ثانيا واعلم أن كلام الأصم غير ملخص فإنه إن عنى بقوله المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو إما المجمل المتساوي أو المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وإن عنى به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا تصير جملة القرآن متشابها لأن قوله فخلقنا النطفة علقة أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية وأن أهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما أن إثبات الحشر والنشر يفتقر إلى الدليل فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله يفتقر إلى الدليل ولعل الأصم يقول هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته مرتبة متسقة يؤمن الغلط معها إلا نادرا ومنها ما يكون الدليل خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي فذلك هو المحكم وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أيان مرساها **المسألة الرابعة** في الفوائد التي لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى آخر قيام الساعة ثم إنا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قولهم وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر وفي موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الأبصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم إن كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وإنما آل الأمر في ترجيح بعضها على البعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام القيامة هكذا

البراءة لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات
وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب
قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الوجه الثانى لو كان القران محكما بالكلية
لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان صريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن
النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوى مذهبه
ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد فى التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا فى ذلك صارت
المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الوجه الثالث ان القران اذا كان مشتملا
على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ يبقى فى الجهل والتقليد الوجه الرابع لما كان القران
مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم
كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان
فى ايراد هذه المتشابهات هذه الفوائد الكثيرة الوجه الخامس وهو السبب الاقوى فى هذا الباب ان القران مشتمل على دعوة الخاص
والعام بالكلية وطبائع العوام تنبو فى اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع فى اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا
مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه
ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون به فى اول الامر يكون من باب المتشابهات
والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى اخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا فى هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه
المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب فالمراد به هو القران منه ايات محكمات وهى التى يكون
مدلولها متاكدا اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية او يكون مدلولها متاكدا اما بالدلائل العقلية القاطعة
وذلك فى المسائل العقلية القاطعة او يكون مدلولها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان
السؤال الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام فى حقيقة اللغة الاصل الذى منه يكون الشئ فلما كانت المحكمات
مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ما جرى فى الانجيل
من ذكر الابوة فان البارى القديم المكون للاشياء الذى به قامت الخلائق وبه نشأت الى ان يفنيها فعبر عن هذا المعنى بلفظ
الاب من جهة ان الاب هو الذى حصل منه تكون الابن ثم وقع فى الترجمة ما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما
كان لله ان يتخذ من ولد محكم لان معناه متاكد بالدلائل العقلية القطعية فكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات
التى يجب ردها الى ذلك المحكم السؤال الثانى لم قال ام الكتاب ولم يقل هن امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات فى تقدير
شئ واحد ومجموع المتشابهات فى تقدير شئ اخر واحدهما ام للاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما
قال ذلك على معنى ان مجموعهما اية واحدة وكذا هاهنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه
ان اخر فارقت اخواتها فى حكم واحد وذلك لان اخر جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل وما كان على وزن
افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فالالف واللام معاقبان لمن فى باب افعل فكان
القياس ان يقال زيد اخر من عمرو ويقال زيد الاخر الا انهم حذفوا منه لفظة من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا اكتفاء بدلالة
اللفظ عليه والالف واللام معاقبان لمن فسقطت الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى وجمعه
فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها فى سقوط الالف واللام عن جمعها ووحدانها قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم
زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ
الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اى مال ميلا واختلفوا فى هؤلاء الذين ارادوا بقوله فى قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران
لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا حسبنا فانزل الله تعالى هذه
الاية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى
اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال فى اخر الاية وما يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت
القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والانبياء عليهم السلام قال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج
لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله
بالرسول من النصر وما اوعد الكفار من النقمة فيقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة ولوما تاتينا بالملائكة فموهوا
الامر على الضعفة ويدخل فى هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان

مختصا

مختصا بالحيز فاما ان يكون فى الصغر كالجزء الذى لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما ومركبا وكل
مركب فانه ممكن ومحدث فبهذا الدليل الظاهر يمتنع ان يكون الاله فى مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك
به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلالات المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما
بالبرهان العقلى ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعى وثبت ان حصول ذلك الداعى من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك
كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدمها واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء
الله وقدره ومشيته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فثبت تعالى فى كل هؤلاء
الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم يتمسكون بالمتشابهات لان فى قلوبهم زيغا
عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة الا وتسمى الايات المطابقة لمذهبها محكمة والايات المطابقة
لمذهب خصمها متشابهة ثم هو لا الامر فى ذلك الا ترى الى الجبائى فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف
ما لا يطاق هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهانى الزيغ الطالب للطالب الفتنة وهو من يتعلق بايات الضلال
ولا يتاوله على المحكم الذى بينه الله تعالى بقوله واضلهم السامرى واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين
وفسروا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها على انه تعالى اهلكهم واراد فسقهم وانه تعالى
يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر الاية ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وتاولوا قوله تعالى زينا لهم
اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم العمه ونقضوا بذلك ما فى القران كقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم
وما كنا مهلكى القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه وقال ولكن
الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فكيف زين لهم فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعرى لم
حكم على الايات الموافقة لمذهبه بانها محكمات وعلى الايات المخالفة لمذهبه بانها متشابهات ولم اوجب فى تلك الايات المطابقة
لمذهبه اجراؤها على الظاهر وفى الايات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل
العقلية الباهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد الفعلين دون الثانى من غير مرجح وذلك تصريح بتجهيل
الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به فحينئذ يكون قد خصص ذلك
العبد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص وذلك نفى للصانع ويلزم منه ايضا ان لا بد لصدور الفعل المحكم على كون الفاعل
عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال باحكام افعال الله على كون فاعلها عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه
الدلائل لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل ان يسمى الايات الدالة على
القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرنا ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل اية توافق مذهبهم فهى المحكمة وكل
اية تخالفهم فهى المتشابهة واما المحقق المنصف فانه يحمل الامر فى الايات على ثلاثة اقسام احدها ما يتاكد ظواهرها بالدلائل
العقلية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذى يحكم فيه بان مراد الله
غير ظاهره وثالثها الذى لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفى ثبوته وانتفائه فيكون فرضه فيه التوقف ويكون ذلك متشابها
بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الاخر الا ان الراجح حاصل فى اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندى
فى هذا الباب والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما بين ان الزائغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول هو
قوله تعالى ابتغاء الفتنة والثانى قوله وابتغاء تاويله فاما الاول فان الفتنة فى اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه يقال فلان
مفتون بطلب الدنيا اى قد غلا فى طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون فى تفسير هذه الفتنة وجوها الاول قال الاصم انهم متى
اوقعوا تلك المتشابهات فى الدين صار بعضهم مخالفا للبعض فى الدين وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة
وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل فى قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة
البتة وثالثها ان الفتنة فى الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة فى الدين والفساد فيه
اما الغرض الثانى لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تاويله واعلم ان التاويل هو التفسير واصله فى اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر
الى كذا اذا صار اليه هذا معنى التاويل فى اللغة ثم يسمى التاويل تفسيرا قال تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال
تعالى واحسن تاويلا وذلك انه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذى ليس فى كتاب
الله تعالى عليه دليل ولا برهان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم يكون قال تعالى
هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثانى ان يحكموا
بحكم فى الموضع الذى لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تاويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة فى ذم طريقة هؤلاء الزائغين
فقال وما يعلم تاويله الا الله واختلف الناس فى هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام هاهنا والواو فى قوله والراسخون فى

العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء
ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا
القول يعلمون تاويله وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول
الاول وجوه الحجة الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد
الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات
اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف واذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز
مثاله قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين الخمسة
في تفسير هذه الاية وعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي
المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست
من المسائل الظنية فوجب ان يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى و
دل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعرفنا انه ليس مراد الله من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان في
مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات
الله وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية
تشهد بصحته وبالله التوفيق الحجة الثانية ان ما قبل هذه الاية يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه جائزا لما ذم
الله تعالى على ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها
قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصر كما قالوا لوما تاتينا بالملائكة قلنا
انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح
هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تاويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات
دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز الحجة الثالثة ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في اول
البقرة فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان
في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا
بالدلائل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل
والعبث فاذا سمعوا اية ودلت الدلائل القطعية على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا ان مراد الله تعالى
منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب
فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين
عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن الحجة الثالثة لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار
قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به فان قيل في
تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتاويل يقولون آمنا به والثاني ان يكون
يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه
الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل
قوله يقولون آمنا حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر
ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى الحجة الرابعة قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوه على
التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة الحجة الخامسة نقل
عن ابن عباس انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه
الا الله وسئل مالك بن انس عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا
بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة فاذا اخذت ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرنا هناك تم الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق
ثم قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اعلم ان الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ
في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى
شيئا متشابها ودل الدليل القاطع على ان ظاهره ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء اخر سوى ما دل عليه ظاهره
وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم ايضا انهم يقولون

كل من عند ربنا وفيه سؤالان السؤال الاول لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه
يحتاج فيه الى مزيد التاكيد السؤال الثاني لم جاز حذف المضاف اليه من كل الجواب لان دلالة علي المضاف اليه قوية فبعد
الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا ومعناه ما يتعظ بما
في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون
ما الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل
فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله وهذه الاية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل
العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة و
الاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فلما كان مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه
الدرجة التي عظمها الله بالثناء عليها وكذلك متى تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان
في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار **قوله تعالى** ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى انهم يقولون
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه كما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما
خلقت هذا باطلا وفي هذه الاية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب
صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها
الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان
وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والرشاد والهداية والتسديد والتثبيت
والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك
الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة ذينك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجرب
نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزمه منه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم
يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما انزله الله من المحكمات والمتشابهات
تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني
ومما يؤكد ما ذكرناه ان الله تعالى لم يمدح هؤلاء المؤمنين بانهم يتبعون المتشابهات بل يؤمنون به على سبيل الاجمال وترك
الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من
المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان هذه
الاية من اقوى المحكمات وهذا كلام مبين اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل
الله تعالى وجب صرف هذه الاية الى التاويل فاما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم و
هو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تاويلاتهم في هذه الاية فمن وجوه الاول وهو الذي قاله الجبائي واختاره
القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعها الالطاف التي معها يستمر قلبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما منعهم
الالطاف عند استحقاقهم منعها جاز ان يقال ازاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والثاني قال الاصم
لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا فهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم
وقوله لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نامن معه الزيغ وقد يقول القائل
لا تحملني على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده مؤذيا لك الثالث قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان
يكفر فلانا اذا سماه كافرا الرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب من الوجه الاول
الا ان يحمل على شيء اخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا
محمول على ان يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان ابقاءه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا ازاغه عن طريق الجنة الخامس
قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن
شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تاويل هذه الاية وهي باسرها ضعيفة اما الاول فلان مذهبهم ان كل ما في
مقدور الله تعالى ان يفعله في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته ولصار جاهلا او محتاجا والشيء الذي
يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا العذر يستمر على قول بشر بن المعتمر واصحابه لا يوجبون على الله تعالى
فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حمل المكلف

على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا او عاصيا فلا فائدة في صرفنا لدعائه اليه واما الثالث فهو
ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيغ و
الكفر واما الرابع وهو انه لو كان علمه تعالى بانه يكفر في السنة الثانية لوجب عليه ان يميته لكان علمه بانه لا يؤمن قط و
يكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا يتعلق بما قال قبل هذه الاية
فاما الذين في قلوبهم زيغ واما السادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في
الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ
الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء ثم عند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى من
الله وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اي بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الهداية في
القلب بتخليق الله تعالى ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنون سألوا
ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم
بانوار المعرفة ويجعل جوارحهم واعضاءهم مزينة بزينة الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها
ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة
وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت
وخامسها ان يحصل في القبر سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران
السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا
هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للقلب والروح والعقل على ان هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما
كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة واية رحمة من لدنك
وبما يليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في الدعاء عظيم
بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشياء
وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سألك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء
هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله اهلا لفضلك يا اكرم الاكرمين قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب
فيه ان الله لا يخلف الميعاد اعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله ان يصونهم عن
الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة
انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس ليوم الجزاء في يوم القيامة نعلم ان وعدك لا
يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الاباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة
وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة وفي
في الاية مسائل المسألة الاولى قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب
فيه فحذف لكون المراد ظاهرا المسألة الثانية قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله
ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك
وايد كلامهم كما قال حكاية عن المؤمنين في اخر هذه السورة ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك
لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد وهذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله
كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فان قيل لم قال في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقال في تلك الاية
انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الاية في مقام الالهية يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف
للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذلك
المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا
تخلف الميعاد المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت الوعد بدليل
قوله تعالى فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والوعيد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الاية انه لا
يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف الوعيد والجواب لا نسلم انه تعالى توعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط
بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا عدم
العفو بدليل منفصل سلمنا انه توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز

ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في
مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
في كل الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد
كرم عند الكريم قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر ⊛ اذا وعد السراء انجز وعده ⊛ وان اوعد
الضراء فالعفو مانعه ⊛ وروي المناظرة التي دارت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما
تقول في اصحاب الكبائر قال اقول ان الله وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء
انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما وانشد ⊛ واني و
ان اوعدته او وعدته ⊛ لمكذب ايعادي ومنجز موعدي ⊛ واعلم ان المعتزلة حكموا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له
عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه قال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي
انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانما ذكرت هذا لبيان الفرق بين
البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو
اللوم فظهر الفرق بين الوعد وبين الوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل
لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو
فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم
ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله
شديد العقاب ⊛ قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد ⊛ اعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم
حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل المسألة الاولى في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم
اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا قولان الاول ان المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني
اعلم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا ولكنني ان اظهرت ذلك اخذت ملوك الروم مني ما اعطوني من المال والجاه فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم
لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والاخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسألة الثانية اعلم ان
كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاشياء المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم
ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب
فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتات في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر
اولى ونظير هذه الاية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات
الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم
وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان تجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود
النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح
الواو الحطب الذي يوقد به النار وقودا كقولك وردت ورودا المسألة الثالثة من في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير
لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند و
المعنى لن تغني عند الله شيئا اما قوله تعالى كداب ال فرعون يقال داب في الشيء داب دابا ودابا ودؤوبا اذا اجتهد في الشيء
وتعب فيه ثم انه صار الداب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا داب فلان اي عادته قال بعضهم الدؤوب والداب
الدوام اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان نفسر الداب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهذا قول
الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان داب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم كداب ال
فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني ان نفسر الداب بالشان والصنع
وفيه وجوه الاول كداب ال فرعون اي شان هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد كشان ال فرعون في التكذيب بموسى ولا فرق بين
هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة الثاني ان
تقدير الاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في ال
فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم اخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة يضاف الى المفعول والمراد ههنا كداب
الله في ال فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله اي كحبهم الله وقوله سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن ارسلنا قبلك
الثالث قال القفال رحمه الله يحتمل ان تكون الاية جامعة للعادة المضافة الى الله والعادة المضافة الى الكفار كانه
قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في

اهلاك هؤلاء الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات تصبير النبي عليه السلام والمسلمين على ايذاء الكفرة وبشارتهم بان
الله سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير الدأب والدؤوب هو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الآية اولئك هم وقود
النار ثم قال كدأب آل فرعون اي دؤوبهم في النار كدؤوب آل فرعون والوجه الرابع ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن
لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى مشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فانه تعالى بين
ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله اغرقوا فادخلوا نارا وفي غاية الشدة ايضا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب والوجه الخامس في التشبيه ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا ينفعهم في
ازالة العذاب فكان التشبيه بآل فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من
المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها الكفار
المكذبون بمحمد عليه السلام في انه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم او تأخر ولا تغني عنكم الاموال والاولاد الوجه السادس يحتمل
ان يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم
ذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكانه
تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد عليه الصلاة والسلام امران احدهما
المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي رحمه الله
اما قوله والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا باياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة بالانبياء
ثم قال فاخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص
ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر اما قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد ففي الآية
مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقوطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء
المنقوطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويحشرون ويدل على صحة الياء قوله قل للذين آمنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا
ولم يقل اغضوا ومن قرأ بالتاء فعلى المخاطبة ويدل على حسن التاء قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والفرق بين القراءتين
من حيث المعنى ان القراءة بالياء امر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالتاء امر بان يحكي لهم والله اعلم
المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة
جمع اليهود في سوق بني قينقاع فقال يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا يغرنك نفسك بان قتلت نفرا
من قريش لا يعرفون القتال ولو قاتلتنا لعرفت فانزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية ان يهود اهل المدينة لما شاهدوا وقعة
بدر قالوا والله هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا
فلما كان يوم احد ونكب اصحابه قالوا ليس هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فانزل الله تعالى هذه الآية الرواية الثالثة ان هذه
الآية واردة في جميع الكفار باعيانهم علم الله انهم يموتون على الكفر وليس في الآية ما يدل على انهم من هم **المسئلة الثالثة**
احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال ان الله تعالى اخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو آمنوا واطاعوا
لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الايمان منهم والطاعة محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وبما لا
يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسئلة الرابعة** قوله ستغلبون اخبار
عن امر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته كان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره في حق عيسى وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم **المسئلة الخامسة** دلت الآية على حصول
البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم اخبر عنها
بالشر لان بئس مأخوذ من البأس والبأساء هو الشر والشدة قال تعالى واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس اي شديد وجهنم معرفة
قوله تعالى قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله
يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** لم يقل قد كانت لكم آية بل قال كان لكم آية
وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمراد قد كان لكم بيان فهذا آية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما
وهو قوله لكم **المسئلة الثانية** وجه النظم انا ذكرنا في الآية المتقدمة وهي قوله ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود
وان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسنا امثال قريش في الضعف وقلة المعرفة
بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وان كنتم اقوياء وارباب
العدة والعدد فانكم ستغلبون ثم ذكر تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا
يعني واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم ان الله

تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين فذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه
يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا اقوياء او لم يكونوا اقوياء كذلك فهذا يجري مجرى الدلالة على انه عليه السلام يهزم هؤلاء
اليهود ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام
في وجه النظم **المسئلة الثالثة** الفئة الجماعة واجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اصحابه يوم
بدر ومشركو مكة روي ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا وفيهم ابو سفيان وابو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم
من الابل سبعمائة بعير واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة
عشر رجلا بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين الكفار على هذه
الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها الاول ان المسلمين كان قد
اجتمع فيهم من اسباب الضعف عن المقاومة امور منها انهم خرجوا غزاة فاصبر للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والخيل ومنها
ان ذلك ابتداء غادة في الحرب لانها اول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة
العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة
في الازمنة الماضية واذا كان كذلك فلم تجر العادة ان مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بامر
المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا والوجه الثاني
في كون هذه الواقعة آية انه عليه الصلاة والسلام كان قد اخبر قومه بان الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها
لكم يعني جمع قريش او عير ابي سفيان وكان قد اخبر قبل الحرب بان هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق
خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا والوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية وهي قوله
يرونهم مثليهم رأي العين والاصح في تفسير هذه الآية ان الرائين هم المشركون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد
قريبا من الفين او مثلي عدد المسلمين وهو ستمائة وذلك معجز فان قيل تجويز رؤية ما ليس بموجود يفضي الى السفسطة قلنا نحمل
الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان نقول ان الله تعالى
انزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول اقرب لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيهما فئة
الملائكة والوجه الرابع في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى امد رسوله في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة
لانه تعالى قال فاستجاب لكم ربكم اني ممدكم بالف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف
من الملائكة والالف مع الاربعة الآلاف خمسة آلاف وكان سيماهم هو انه كان على اذناب خيولهم ونواصيها صوف ابيض وهو المراد
من قوله والله يؤيد بنصره من يشاء والله اعلم ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
القراءة المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله واخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب
اما على الاختصاص وعلى الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احداهما تقاتل في سبيل الله
فهو رفع على استئناف الكلام **المسئلة الثانية** المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله
وقوله واخرى كافرة والمراد بها كفار قريش ثم قال يرونهم مثليهم وفيه مسألتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابان عن عاصم ترونهم
بالتاء المنقوطة من فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلان ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا
ومثلي الفئة الكافرة او يكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء
فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم فقوله يرونهم
يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين **المسئلة الثانية** اعلم انه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة
فقوله ترونهم مثليهم يحتمل ان يكون الرائي هو الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك
فهذان احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون المراد منه الرائي وان يكون المراد مثلي المرئي فاذا هذه الآية تحتمل
وجوها اربعة الاول ان يكون المراد ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك
انه تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم وقللهم ليجترؤا عليهم فان قيل هذا مناقض لقوله في سورة
الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم
فلما تلاقوا كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في آخر الامر ابلغ في القدرة و
اظهار الآية والاحتمال الثالث ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة
وازيد والسبب فيه ان الله امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف
يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلاثة امثالهم والجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم

المؤمنون انهم يغلبونهم في ذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية
لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال الرابع ان الرائين هم المسلمون ثم انهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين
فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة المشركين وايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والاية تنافي ذلك وفي
الاية احتمال خامس وهو ان اول الاية قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترونهما اليهود المشركين مثلي المؤمنين في
القوة والشوكة فان قيل كيف يرونهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة امثالهم فقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع امران البحث
الاول ان الاحتمال الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا اما
الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان
عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان حضور المعجزات واما المعتزلة
فعندهم الادراك واجب الحصول عند استجماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى عند القاضي عن هذا الموضع من وجوه احدها ان عند
الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم يرى البعض
دون البعض وثانيها لعله عند المحاربة يحصل من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز ان يقال انه تعالى خلق في الهواء
ما صار مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل البحث الثاني في اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤون هم المشركين وان يكون
هم المسلمين فان الاحتمال الاظهر قيل كون المشرك رائيا اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه
بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى كافرة والثاني
ان مقدمة الاية وهو قوله قد كان لكم اية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع اولئك الكفار والمعنى ترون
يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة اية للكفار حيث
قال قد كان لكم اية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة اية للكفار حتى قال فكان لكم اية في فئتين التقتا فوجب
ان تكون هذه الحالة شاهدها الكافر حتى يكون حجة عليه اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله اعلم
واحتج من قال الراؤون هم المسلمون فقالوا لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤون هم
المؤمنين لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال والله اعلم ثم قال رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيت في المنام رؤيا
حسنة فالرؤيا يختص بالمنام ويقول هو مني رأي العين حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز
ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العيون ومزجر الكلب والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين
على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا المعنى لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون
لانهم هم المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من الاية ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله ونصره لا بكثرة
العدد والسلاح والشوكة ثم قال ان في ذلك لعبرة الاعتبار وهي الاية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور
وهو النفوذ من احد الجانبين الى الاخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك
لانها تفسير لها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر اي علم ومعرفة والله اعلم بالصواب

قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة
والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله عنده حسن المآب في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم
قولان الاول ما يتعلق بالقصة فانا روينا ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه انه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم
في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه وايضا روينا انه عليه الصلاة والسلام
لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه
الاية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الاخرة خير وابقى القول الثاني وهو على التأويل العام انه
تعالى لما قال في الاية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الاية ما هو
كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك انه تعالى بين انه زين للناس هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية
منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الاخرة فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين
طيبات الاخرة بعد تلك الاية واطنب على العبودية من الصابرين الى اخر الاية المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله زين للناس
من الذي زين ذلك اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا ان لو
كان المزين الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك الشيطان شيطانا اخر لزم التسلسل وان وقع
ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص ربنا
هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقدا حدا انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا

اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة اقوال القول الاول حكي عن الحسن انه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف على ذلك بالله واحتج
القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر
القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى
مقصوده لان اهل الاخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحيوة الدنيا ولا شك ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا
والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله تعالى بعد هذه الاية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام
صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم اخرين من المعتزلة وهو
ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه احدها انه كان رغب في منافع الاخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها العبيد
واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهي وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهي من اللذة ثم اباح له ذلك
التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الاخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها
وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الاخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله تعالى والثالث
انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك
كان صاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب ذكره شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع
بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه
الطيبات وسائل الى ثواب الاخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده
والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء
ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا فكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك
قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل
ما كان من هذا الباب واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان هذا ما ذكره
القاضي وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان
يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان المسئلة الثالثة قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة الاول ان الشهوات
ههنا هي الاشياء المشتهاة سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة
مشهورة في اللغة يقال هذا شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احداهما انه جعل الاعيان
التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من
اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية فكان المقصود من هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه الاية على ان
الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة
عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث قال الحكماء ان الانسان قد يحب شيئا ولكنه
يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحبه اما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك
من كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت حب
الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر كما في هذه الاية فان قوله زين للناس حب
الشهوات يدل على امور ثلاثة مترتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك
المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت هذه الدرجات الثلاثة بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد يتحلل الا بتوفيق
عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضي ان
هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ و
النافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان
الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب
النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التي تزول
بادنى سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية
فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يبقى الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عمم الله هذا الحكم في الكل فقال
زين للناس حب الشهوات اما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان البحث الاول من في قوله من النساء والبنين للتبيين
كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الاية زين للناس حب
النساء وكذا المشتهيات البحث الثاني اعلم انه تعالى عدد ههنا من المشتهيات امورا سبعة وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ

بهن اكثر والاستيناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد
ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر
اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان
الله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولأدى ذلك
الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل المرتبة
الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشيء
واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق به الانسان في دفع اصناف النوائب
وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى
ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار واثني
عشر الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب او فضة وفيه اقوال
سوى ما ذكرنا تركناها لانها غير مقصودة بحجة البتة البحث الثاني المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم الف مؤلفة
وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الثالث
الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية والقدرة صفة كمال
والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب
الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم و
النساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخيلائها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي الخيال خيالا و
التخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة اخضر وتارة احمر واختلفوا
في معنى المسومة على ثلاثة اقوال الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها في مروجها للرعي كما يقال
اقمت الشيء وقومته واجدته وجودته وانمته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول
الثاني المسومة المعلمة قال ابو مسلم الاصفهاني هو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناهما واحد وهو الهيئة
الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم
المراد من تلك العلامات الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انها البلق وقال
قتادة الشية وقال المؤرج الكي قال ابو مسلم احسن لان الاشارة في هذه الآية الى شرائف الاموال وذلك هو ان يكون الفرس اغر
محجلا واما سائر الوجوه التي ذكروها فانها لا تفيد شرفا في الفرس القول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة
الحسان قاله القفال والمطهمة المرأة الجميلة المرتبة السادسة الانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد
منها نعم الا للابل خاصة فانه غلب عليها والمرتبة السابعة الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عد
هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع به فكيف يقال انه لا يجوز اضافة
التزيين الى الله تعالى ثم قال والاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها ان ينفرد به من خصه الله بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك
الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما ومنها ان ينتفع به في الوجه المباح من غير ان يتوسل بذلك الى مصالح الآخرة
فذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها ان ينتفع به على وجه يتوصل به الى مصالح الآخرة فذلك هو الممدوح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب
واعلم ان المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا واوبة وايبة ومآبا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان
ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة المعاد ويتوسل بها الى سعادة الآخرة ثم لما كان الغرض
الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف
المآب المطلق بالحسن قلنا المآب المقصود بالذات هو الجنة واما النار فهي مقصودة بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب
كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة والله اعلم بالصواب قوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين
اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد في الآية مسائل
المسألة الاولى قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أأنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن ابي عمرو ونافع المسألة الثانية ذكروا في
متعلق الاستفهام ثلاثة اوجه الاول ان يكون المعنى هل انبئكم بخير من ذلكم ثم يبتدأ فيقال للذين اتقوا عند ربهم كذا
وكذا والثاني هل انبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدأ فيقال عند ربهم جنات والثالث هل انبئكم بخير من ذلكم للذين
اتقوا عند ربهم ثم يبتدأ فيقال جنات تجري المسألة الثالثة في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن
المآب بين في هذه الآية ان ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم

الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين ان منافع الآخرة خير منها كما قال في آية اخرى والآخرة خير وابقى والثالث كأنه تعالى نبه
على ان امرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الآخرة خير وافضل والمقصود منه ان يعلم العبد انه كما ان الدنيا اطيب
واوسع وافسح من بطن الام فكذلك الآخرة اطيب واوسع وافسح من الدنيا المسألة الرابعة انما قلنا ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا
لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة اما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا
في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان التقوى ما هي وبالجملة فالانسان لا يكون متقيا الا اذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات
وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الشرك وذلك لان التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالايمان قال تعالى والزمهم كلمة
التقوى وظاهر اللفظ ايضا مطابق له لان الاتقاء عن الشرك اعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات
لان ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن
مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله تعالى اما قوله عند ربهم ففيه احتمالان الاول
ان يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أؤنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع
الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان
مؤمنا في علم الله اما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم ان قوله جنات تجري من تحتها
الانهار وصف لطيب الجنة ويدخل فيه النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب
كلها كما قال فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ثم قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وازواج مطهرة وقد ذكرنا
لطائفها عند قوله في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج التي
لا يحصل الانس الا بهن ثم وصف الازواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض
والنفاس وسائر الاحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الدنيئة والقبح
وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال ورضوان من الله وفيه مسألتان المسألة الاولى قرأ عاصم ورضوان
بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضى ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان و
القربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران المسألة الثانية قال المتكلمون الثواب له ركنان احدهما المنفعة وهي
التي ذكرناها والثاني التعظيم وذلك المراد بالرضوان فوائد لان معرفة اهل الجنة مع هذا النعيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم
مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فانهم قالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان اشارة
الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هو الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته
ثم يصير في اول هذه المقامات راضيا عن الله وفي آخرها مرضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الآية قوله
تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك
هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة وان يزهدوا فيما
زهدهم فيه من امور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار في الآية مسائل
المسألة الاولى في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون
كذا وكذا والثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث ان يكون رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا المسألة
الثانية اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان
الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة
والمغفرة من الله فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون
بالغيب وايضا فمن اطاع الله في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب كان ادخال النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من
فعله اما الجهل واما الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله اياهم في النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان
الدعاء والتضرع بان لا يفعله عبثا قبيحا ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان
آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في
حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الآية تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد
الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط
لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير
معتبرة في حصول اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين
والمنفقين والمستغفرين بالاسحار في الآية مسائل المسألة الاولى الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين

وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين المسألة الثانية اعلم انه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة الصفة الاولى كونهم
صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد وذلك
بان لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال
سفيان بن عيينة في قوله وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية
من القرب بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال
لا فقال فالصبر مع الله قال لا قال فايش قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله الصابرين فقال
والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل
والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق
فلان القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وفي الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى
يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعة
والمواظبة عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة
وفي الجهاد وفي سائر وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبيل طلوع الفجر وتسحر
اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء
والاستغفار الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار
بالسحر له مزيد اثر كما في العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعدما كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع
الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع
صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك
اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح
المسألة الثالثة قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى
عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها المسألة الرابعة اعلم ان الله تعالى كلف عباده انواعا من التكاليف والصابر هو من يصبر على
اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه انواعا اخرى من الطاعات اما بسبب النذر واما بسبب الشروع فيه
وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بان ياتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت
هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين
النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر
الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات قدرا امران احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام والشفقة
على خلق الله فذكره ههنا بقوله والمنفقين والثاني الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام والتعظيم لامر الله
فذكره ههنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل لم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخر في قوله عليه الصلاة والسلام
التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الآية في شرح عروج العبد من الادنى الى الاشرف فلا جرم وقع
الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فلا
جرم كان الترتيب بالعكس المسألة الخامسة هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد فكان الواجب حذف واو العطف
عنها كما في قوله تعالى الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها ههنا بواو العطف والعلم عند الله ان كل من كان معه واحدة من
هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله اعلم قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو
والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون
ربنا اننا آمنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل
السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله
تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم معنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك
اما الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم
واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم اما من الله فقد اخبر في القرآن عن كونه واحدا لا اله
معه وقد بينا ان التمسك بالدلائل السمعية في هذه المسألة جائز واما من الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ايضا

ان الله واحد لا شريك له فثبت على هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي
العلم الوجه الثاني ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول ان الله تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على
ذلك واما الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل
للعلماء والعلماء لعامة الخلق والتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم
واحد في حق الله وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد من هذين الوجهين والمقصود من ذلك
كانه قيل للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين
المبين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت انت وقومك يا محمد على ذلك فانه
هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام والقول الثاني قول من يقول شهادة الله على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على
توحيده وشهادة الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع
بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه ومعلوم ان الصلاة من
الله غير الصلاة من الملائكة ومن الناس مع انه قد جمعهم في اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعي شاهدا
الجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل
لما صحت الشهادة ثم بعد تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل والتوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول
العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس
الا الله تعالى وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والوجه الثاني في الجواب انه هو الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه
فقد كان في الازل عدما ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق
صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو والوجه الثالث ان هذا وان كان في صورة الشهادة
الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد فكان هذا
الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب بوجوب الكرم عليه ان يصلح مهمات جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرأ ابن عباس شهد الله
انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرأ ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله
لا اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها
فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى المسألة الثانية المراد من اولي العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانية الله
بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل
الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه
مسائل المسألة الاولى قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول انه نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قائما بالقسط
وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط وتسمى هذه حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وقولك لا رجل الا
عبد الله شجاعا والوجه الثاني ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف
والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان قيل اليس من حق المنتصب على المدح ان يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا قد جاء نكرة ايضا
انشد سيبويه ويأوي الى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالى المسألة الثانية قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال عن
المؤمنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة والثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال
عن شهد الله المسألة الثالثة معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا
العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء
الانسان حتى تعرف عدل الله فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول
العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام
الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب واما ما يتصل بامر الدين فانظر
الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض
صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين
بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف فزعم ان الآية دالة على ان من اجاز الرؤية واختار الجبر
لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان
جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما
حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد

لا يمكنه ان يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين هو والخوض في امثال هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفائدة
في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل
دل على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانية الله الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهد الملائكة
واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولي العلم بذلك لا اله الا هو
كان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون
ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة فاذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها كان مشتغلا
باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو ليعلم انه لا
تجب العبادة الا له ثم ذكر ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم
اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات
وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه تعالى قادرا مقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة
الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المشركين لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على ذكر الحكيم **قوله تعالى** ان الدين عند الله الاسلام ۞
وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب ۞ فيه مسائل
المسئلة الاولى اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور ظاهر لان الكلام الذي قبله قد تم واما قراءة الكسائي
فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام لان كونه تعالى واحدا يوجب ان يكون
الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام
الثالث وهو قول البصريين ان يجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا ان دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا
نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا راسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا
يحسن اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا راس زيد قلنا قد يظهر الاسم في موضع الكناية قال الشاعر لا ارى الموت
يسبق الموت شيء وامثاله كثيرة **المسئلة الثانية** في كيفية النظم من قرا ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا
هو ان الدين عند الله الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون
الدين عند الله الاسلام ومن قرا ان الدين بكسرها فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة
واولوا العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام **المسئلة الثالثة** اصل الدين في اللغة الطاعة تسمى
دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اللغة ثلاثة اوجه الاول انه عبارة عن الدخول في السلم اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى
ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام اي صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم اي دخل في السلم كقولهم اسنى واقحط واصل السلم السلامة
الثالث قال ابن الانباري المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة
لله تعالى هذا ما يتعلق بنفس لفظ الاسلام في اصل اللغة واما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الآية
فان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا
يكون مقبولا عند الله تعالى فان قيل فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير
للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلاجرم كان
الاسلام حاصلا في حكم الظاهر والايمان كان حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فالايمان الذي يمكن
اباح الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الايمان والاسلام تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام
الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الآية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا
في الظاهر والله اعلم **قوله تعالى** وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
الغرض من الآية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اوتوا
الكتاب فيه وجوه الاول المراد منهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب اجله سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء
عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم انه عبد الله ورسوله والثاني المراد
اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا
نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب **المسئلة الثانية** قوله الا من بعد ما جاءهم العلم المراد منه الا من بعد
ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح
وهذه الآية وردت في كل اهل الكتاب وهو جمع عظيم والله اعلم **المسئلة الثالثة** في انتصاب بغيا وجهان الاول قول الاخفش انه
انتصب على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى

فان قوله

فان قوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم قام مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين
المصدر ان المفعول له غرض الفعل واما المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل **المسئلة الرابعة** قال الاخفش قوله بغيا بينهم
من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا
بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغي قال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم انما اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم
والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي والله اعلم ثم قال تعالى ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان
الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره بالاحصاء
سريع مع كثرة الاعمال **قوله تعالى** فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم فان اسلموا
فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد واعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم
العلم وانهم اصروا على الكفر ثم مع ذلك بين تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي
لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه
قبل نزول هذه الآية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا
فقد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام و
بقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبهة القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي
المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله قد كان لكم آية في فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفى الضد والند و
الصاحبة والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما
كان لاجل البغي والحسد وفي ذلك ما يحملهم على الانقياد للحق والتامل في الدلائل لو كانوا محتاطين فظهر انه لم يبق من اسباب اقامة
الحجة على فرق الكفار شيء الا وقد حصل فعند هذا قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن يعني انا بالغنا في تقرير الدلائل
وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم فان الله من وراء مجازاتكم وهذا التاويل
طريق معتاد في الكلام فان المحق اذا ابتلى بالمبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في آخر الامر اما انا ومن اتبعني
فمنقادون مسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق الذي انا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم
وان اعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج مع المبطل المصر في آخر كلامه الطريق الثاني وهو ان قوله اسلمت وجهي
لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه عليه السلام قال
للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فانا متمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم
المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركون يدعون وجوب
عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا ادعي الا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته وهذا
القدر متفق عليه ونظير هذه الآية قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا
الوجه الثاني في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم
ابراهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا في دينه صادقا في قوله الا في زيادات من الشرائع والاحكام فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
ان يتبع ملته فقال ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع ان يقول كقول ابراهيم حيث
قال وجهت وجهي للذي فطر السموات فقول محمد صلى الله عليه وسلم اسلمت وجهي كقول ابراهيم عليه السلام وجهت وجهي اي اعرضت عن كل معبود
سوى الله وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقدير الآية كانه قال تعالى فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابراهيم
عليه السلام وانتم معترفون بان طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله
وجادلهم بالتي هي احسن والوجه الثالث في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الآية
ان الدين عند الله الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعني فان نازعوك في قولك ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه اني اسلمت
وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره كان هذا هو الوفاء بلوازم الربوبية
والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه مناسب للآية الوجه الرابع في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي ان هذه
الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يعني لا تجوز العبادة الا لمن يكون
نافعا ضارا ويكون ناصري في بدني وحكمي في قبضة قدرته فاذا كان كل احد يعلم ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل
ان اسلم له وان انقاد له وانما اسلم وجهي لله الذي منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير الخامس يحتمل ان يكون هذا
الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم صلوات الله عليه في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو مروي عن ابن عباس
اما قوله اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول قال الفراء اسلمت وجهي لله اخلصت عملي لله يقال اسلمت وجهي لفلان اي اخلصته

فسلم له الشيء لا يشاركه غيره فيه ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله يريدون وجهه أي عبادته ويقال هذا وجه الأمر أي خالص الأمر
وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهي إليك ويقال للمنهمك في الشيء الذي لا ينزع عنه قد علي وجهه والثاني أسلمت وجهي أي
أسلمت وجهي على غيره والمعنى أن كل ما يصدر عني من الأعمال فالوجه في الإتيان بها هو عبودية الله والانقياد لإلهيته وحكمه والثالث
أسلمت وجهي أي أسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام أعلى من إسلام النفس لله فهو كأنه موقوف على عبادته عادل عن كل أمر سواه أما
سواه أما قوله ومن اتبعن ففيه مسئلتان المسئلة الأولى حذف عاصم وحمزة والكسائي الياء في اتبعن اجتزاء بالكسرة واتباعا للمصحف
وأثبته الآخرون على الأصل المسئلة الثانية من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله أسلمت أي ومن اتبعني أسلم أيضا فإن قيل لم
قال أسلمت ومن اتبعن ولم يقل أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا إن الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل ولو قيل
أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن ثم قال تعالى وقل للذين
أوتوا الكتاب والأميين ففيه مسائل المسئلة الأولى هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لأن
منهم من كان من أهل الكتاب سواء كان محقا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى أو كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم
يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الأوثان المسئلة الثانية إنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين الأول أنهم لما لم
يدعوا الكتاب الإلهي وصفوا بكونهم أميين تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة و
الكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وإن كان منهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم المسئلة الثالثة دلت هذه الآية
على أن المراد بقوله فإن حاجوك عام في كل الكفار لأنه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الذين أوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب
له تحت قوله الأميين ثم قال تعالى أأسلمتم وهو استفهام في معرض التقرير والمقصود منه الأمر قال النحويون إنما جاء في صورة
الاستفهام لأنه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء إليه إلا أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعيير
بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الإنصاف لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت
له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فإن فيه إشارة إلى كون المخاطب بليدا قليل الفهم قال تعالى في آية الخمر
فهل أنتم منتهون وفيه إشارة إلى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال فإن أسلموا فقد اهتدوا
وذلك لأن هذا الإسلام تمسك بما هو الحق والمتمسك بهداية الله يكون مهتديا ويحتمل أن يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في
الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال وإن تولوا أي عن الإسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فإنما عليك البلاغ والغرض منه تسلية
الرسول وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وإظهار الحجة فإذا فعل فقد أدى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير
بالعباد فهذا الوعد والوعيد وهو ظاهر قوله تعالى إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون
الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم ⊛ اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله فإن تولوا
فإنما عليك البلاغ أردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة أنواع من الصفات الصفة الأولى قوله إن الذين يكفرون بآيات الله
فإن قيل ظاهر هذه الآية يقتضي كونهم كانوا كافرين بآيات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع
وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الأول أن يصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد والثاني أن يحمله على
العموم ونقول إن من كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله لأن من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الآيات إذ لو
كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع الصفة الثانية قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ الحسن ويقتلون
النبيين بغير حق وهو للمبالغة المسئلة الثانية روي عن أبي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال
رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه الآية ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين
نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني إسرائيل فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن
المنكر فقتلوهم جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا أنهم
قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء وفي الآية سؤالات السؤال الأول إذا كان قوله إن الذين يكفرون
بآيات الله في حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك
الجواب من وجهين الأول أن هذه الطريقة أسلافهم لا جرم وصحت هذه الإضافة إليهم إذ كانوا مصوبين وبطريقتهم راضين
فإن صنيع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني أن القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح إطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل
المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل أي ذلك من شأنهما إذا وجدا القابل فكذا ههنا السؤال الثاني ما الفائدة في قوله و
يقتلون النبيين بغير حق وقتل الأنبياء لا يصح أن يكون إلا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح
عظم ذنبهم وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا طريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل الصفة الثالثة قوله

ويقتلون

ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ حمزة وحده ويقاتلون بالألف والباقون
وهما سواء لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبي ويقتلون النبيين والذين يأمرون
الناس المسئلة الثانية قال الحسن هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته الأنبياء
روي أن رجلا قام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى فقال أي الجهاد أفضل فقال عليه الصلاة والسلام أفضل الجهاد كلمة حق
عند سلطان جائر واعلم أنه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه الأول فبشرهم بعذاب أليم
وفيه مسئلتان المسئلة الأولى إنما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع أنه خبر إن لأنه في معنى الجزاء والمعنى من يكفر فبشرهم
المسئلة الثانية هذا محمول على الاستعارة وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشارة المحسنين بالمغفرة والكلام في حقيقة
البشارة تقدم في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات النوع الثاني قوله تعالى أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا و
الآخرة وما لهم من ناصرين واعلم أنه تعالى بين بهذا النوع أن محاسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فإبدال المدح بالذم
والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي وأخذ الأموال غنيمة والاسترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم وأما
حبوطها في الآخرة فبإزالة الثواب إلى العقاب النوع الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فاعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول
من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا النوع الثالث
لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم قوله تعالى ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى
كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ⊛ ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم في دينهم
ما كانوا يفترون . فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ⊛ اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد
القوم بقوله فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله بين في هذه الآية غاية عنادهم وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم
أنهم يؤمنون به وهو التوراة ثم إنهم يتمردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الآية مسائل المسئلة الأولى ظاهر قوله
ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك أن هذا مذكور في معرض الذم إلا أنه دل دليل آخر على أنه ليس
كل أهل الكتاب كذلك لأنه تعالى يقول ومن أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون المسئلة الثانية قوله
أوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لأنه أضاف الكتاب إلى الكفار وهم اليهود والنصارى وإذا كان كذلك وجب حمله على
الكتاب الذي كانوا مقرين بأنه حق ومن عند الله المسئلة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها أحدها روي عن ابن عباس أن رجلا
وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف كان في كتابهما الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في أمرهما إلى النبي صلى الله عليه
وسلم رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام
بيني وبينكم التوراة فإن فيها الرجم فمن أعلمكم قالوا عبد الله بن صوريا الفدكي فأتوا به وأحضروا التوراة فلما أتى على آية الرجم
وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوزها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم فأمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمهما فغضب
اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديدا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان
فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الإسلام فقالوا على أي دين أنت فقال على ملة إبراهيم فقالوا إن إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم
فهلموا إلى التوراة فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في
التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوراة وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته
فأبوا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى أنهم إذا أبوا أن يجيبوا إلى التحاكم إلى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال تعالى
قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين وهذه الآية على هذه الرواية تدل على أنه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته
إذ لو علموا أنه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا على بيان ما فيها ولما ستروا ذلك والرواية الرابعة أن هذا الحكم
عام في اليهود والنصارى وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والإنجيل وكانوا يدعون
إلى حكم الإنجيل والتوراة فكانوا يأبون أما قوله نصيبا من علم الكتاب لأنا لو أجريناه على ظاهره فهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد
بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون إلى الكتاب لأن من لا علم له بذلك لا يدعى إليه أما قوله تعالى يدعون إلى كتاب الله ففيه قولان
الأول وهو قول ابن عباس والحسن أنه القرآن فإن قيل كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا إنهم إنما دعوا إليه بعد قيام
الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله والقول الثاني وهو قول أكثر المفسرين أنه هو التوراة واحتج القائلون به من وجوه الأول
أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثاني أنه تعالى عجبهم
من تمردهم وإعراضهم والتعجب إنما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيته الثالث أن هذا هو
المناسب لما قبل هذه الآية وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ وصبره فيما عاملوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين أنهم
إنما استعملوا طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي أقروا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

فهذا يدل على انهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم
على البناء للمفعول قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون خلافا واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم بين تعالى عنادهم بقوله يتولى فريق منهم وهم الرؤساء والذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه
وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من
النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمائهم والثاني ان المتولي والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى انه متول عن استماع الحجة في
ذلك المقام ومعرض عن سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب كانه قيل لا يظن انه تولى عن هذه المسألة بل هو معرض عن الكل و
اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات قال الجبائي وفيه دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل
النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك في هذه الامة لصح في سائر الامم ولو ثبت ذلك في سائر الامم لما كان المخبر بذلك
كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول كان من
حقه ان لا يقول مثل هذا الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو
في هذه الامة حصوله في سائر الامم سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلت ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من
النار بل ههنا وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا
يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال بل اربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم كانوا يتساهلون في اصول
الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطا منا فان عذابنا قليل وهذا خطا لان عندنا المخطي في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه
دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم الثالث انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد قالوا بتكذيب محمد صلى الله
عليه وسلم واعتقدوا انه لا تاثير له في تغليظ العقاب فكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر
المصر على كفره لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الاية ضعيف وتمام الكلام
على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ما
كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقيل هو قولهم نحن على
الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من
الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي
الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني
فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار
كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الاية اما قوله اذا جمعناهم ليوم ولم يقل
في يوم لان المراد لجزاء يوم الحساب فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم
الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس لم يضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا
فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت كل نفس
ما كسبت فان حملت ما كسبت على عمل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب وعقاب
وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا
يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون
بان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة لا يخلد في النار اما الاولون فقالوا ان صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق للعقاب بتلك الكبيرة
والاية دلت على ان كل نفس توفى ما كسبت فذلك يقتضي وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا
في تمسك المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب
لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال
ان ثواب ايمانه احبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال وفي سورة البقرة ايضا فانا نعلم بالضرورة
ان ثواب سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب
الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ يقول ثواب ايمان لحظة يسقط عقاب سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة
كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء و
تنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار
في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة
وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم

الانبياء والصالحين بغير حق ثم ذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله قالوا
لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد
يدل على مباينة طريقه وطريقة اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما لنبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب فقال
قل اللهم مالك الملك وفي الاية مسائل المسألة الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم
المشددة عوض من يا وقال الفراء كان اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم
ونظيره قول العرب هلم والاصل هل ام ضم ام اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح
ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف الثاني وهو
حجة الزجاج انه لو كان الامر على ما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل امه الثالث
لو كان الامر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان يجوز ان يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء
بل قول كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي اجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان
قوله يا الله امنا وقصد فلو قال واغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله واغفر لنا
اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا فكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان ذلك اكد ونظائره كثيرة
في القران واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ
لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه اي شيء اكرمه ثم انه قط لا يستعمل
هذا الكلام الذي زعموا انه الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز يا اللهم وانشد الفراء

وما عليك ان تقولي كلما ∴ سبحت او صليت يا اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليما عن الطعن واما
قوله كان يلزم ان يكون حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا
الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا
النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما
مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كان الميم بدلا عن حرف
النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة
معنى الحرف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة
وانه غير جائز هذا جملة الكلام في هذا الموضع والله اعلم المسألة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول
سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع
الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم
بمنزلته ومعه يا فلا يمتنع الصفة مع الميم كما لا يمتنع مع يا المسألة الثالثة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة وعد امته
ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي انه عليه
الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل
العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها
برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم وكبر وكبر المسلمون وقال عليه الصلاة والسلام اضاءت لي منها قصور
الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها القصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت
لي قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون يعدكم ويمنيكم الباطل و
يخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا
فنزلت هذه الاية والله اعلم وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم وامره بذلك دليل على انه
يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء اذا امروا بدعاء استجيب دعاؤهم المسألة الرابعة الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله
مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر كل قادر على
مقدوره ويملك كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه
تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة النوع الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وذكروا فيه
وجوها الاول ان المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فالنبوة
اعظم مراتب الملك لان العلماء لهم امر على بواطن الخلق والجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق والانبياء امرهم نافذ في البواطن والظواهر

أما في البواطن فلأنه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشرعهم ويعتقد أنه هو الحق وأما على الظواهر فلأنهم لو تمردوا و
استكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله بشرا رسولا فحكى الله عنهم قولهم أبعث
الله بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر إلا أنهم
كانوا يقولون إن محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على
رجل من القريتين عظيم وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا وأسلافنا وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب
فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله تعالى عنهم في قوله أم يحسدون الناس
على ما آتاهم الله من فضله وأيضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد أن اليهود
تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم إنه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين أنه سبحانه هو مالك
الملك يؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فإن قيل فإذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على
إيتاء ملك النبوة وجب أن تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على أنه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم أن ذلك لا يجوز قلنا
الجواب من وجهين الأول أن الله تعالى إذا جعل النبوة في نسل رجل فإذا أخرجها الله من نسله وشرف بها إنسانا آخر من غير ذلك
النسل صح أن يقال إنه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا يعتقدون أن النبوة لا بد وأن تكون في بني إسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا بها
صح أن يقال إنه نزع ملك النبوة من بني إسرائيل إلى العرب والجواب الثاني أن يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء
أي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى أنه يسلبه ذلك بعد إعطائه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم
من الظلمات إلى النور مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال تعالى مخبرا عن الكفار أنهم قالوا
للأنبياء عليهم السلام أو لتعودن في ملتنا وأولئك الأنبياء قالوا وما يكون لنا أن نعود فيها مع أنهم ما كانوا فيها قط فهذا
جملة الكلام في تفسير من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة القول الثاني أن يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا في
العرف وهو عبارة عن مجموع أشياء أحدها كثرة المال والجاه أما كثرة المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع
والحرث والنسل وأما كثرة الجاه فهو أن يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني أن يكون بحيث لو نازعه
في ملكه أحد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى أما كثرة المال فقد نرى جمعا في
غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الأبله الغافل قد يحصل له من الأموال ما لا يعلم
كميته وأما الجاه فالأمر أظهر فإنا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الأموال العظيمة لأجل الجاه وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة
في أعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الإنسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب يقابله الصغير
والكبير ويتواضع له القاصي والداني وأما القسم الثالث وهو حصول النصر والظفر فمعلوم أن ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى
وكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتي الملك
من تشاء واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازفة ولكن
بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه إلا ممن فسق عن أمر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح
إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك العدل فأما
ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بإيتاء الله تعالى وكيف يصح أن يكون ذلك بإيتاء الله تعالى وقد ألزمهم أن لا يتملكوه و
منعهم من ذلك فصح بما ذكرنا أن الملوك العادلين هم المخصوصون بأن الله آتاهم ذلك الملك فأما الظالمون فلا قالوا
هذا كما قلناه في الرزق إنه لا يدخل تحته الحرام الذي زجر الله تعالى عن الانتفاع به وأمر بأن يرده على مالكه فكذا ههنا قالوا
وأما النزع فبخلاف ذلك لأنه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين
ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وإزالة العقل وإزالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الأموال
ومنها أن يأمر تعالى المحق بأن يسلب الملك الذي في يد المتغلب ويؤتيه القوة والنصرة فإذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز أن
يضاف هذا السلب والنزع إليه تعالى لأنه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله ملك فارس على يد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا
جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم أن هذا الموضع مقام بحثهم في ذلك لأن حصول الملك للظالم إما أن يقال إنه وقع عن
فاعل أو إنما حصل بفعل ذلك المتغلب وإنما حصل بالأسباب الربانية والأول نفي للصانع والثاني باطل لأن كل أحد يريد
تحصيل الملك والدولة والنعمة ولا يتيسر له البتة فلم يبق إلا أن يقال إن ملك الظالمين إنما حصل بإيتاء الله تعالى وهذا الكلام
ظاهر ومما يؤكد أن الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل إليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه وأينما توجه
حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل في كيفية أحوال الملوك اضطر إلى العلم بأن ذلك ليس إلا بتقدير الله تعالى
ولذلك قال حكيم الشعراء
لو كان بالحيل الغنى لوجدتني ◯ بأجل أسباب السماء تعلقي ◯

لكن

لكن من رزق الحجى حرم الغنى ◯ ضدان مفترقان أي تفرق ◯ ومن الدليل على القضاء وكونه ◯ بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق
والقول الثالث أن قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الأنواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة
والأخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الأموال وذلك لأن اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز
أما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم أن العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا أما في الدين فأشرف أنواع العزة
الإيمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين إذا ثبت هذا فنقول لما كان أعز الأشياء الموجبة للعزة هو الإيمان وأذل الأشياء
الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الإيمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان إعزاز العبد نفسه بالإيمان وإذلاله نفسه بالكفر
أعظم من إعزاز الله عبده بكل ما أعز ومن إذلال الله عبده بكل ما أذله به ولو كان الأمر كذلك لكان حظ العبد من هذين
الوصفين أكمل من حظ الله منه ومعلوم أن ذلك باطل قطعا فعلمنا أن الإعزاز بالإيمان والحق ليس إلا من الله تعالى والإذلال
بالكفر والباطل ليس إلا من الله تعالى وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الإعزاز المضاف إليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون
في الدنيا أما الذي يكون في الدين فهو أن يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة وأيضا فإنه تعالى يمدهم بمزيد الألطاف
ويعليهم على الأعداء بحسب المصلحة وأما ما يتعلق بالدنيا فإعطاء الأموال الكثيرة من الناطق والصامت وكثير الحرث وكثير النتاج
في الدواب وإلقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم أن كلامنا باق في ذلك لأن كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب
على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الإلهية ويخرج عن كونه إلها للخلق فالله تعالى بإعطاء هذه التعظيمات يحفظ إلهية نفسه عن
الزوال أما العبد فلما خص نفسه بالإيمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي أعز نفسه فكان إعزازه لنفسه أعظم من إعزاز
الله تعالى إياه فعلمنا أن الكلام المذكور لازم على القوم أما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره إنه تعالى إنما يذل أعداءه في
الدنيا والآخرة ولا يذل واحدا من أوليائه وإن أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم إلى غيرهم لأنه تعالى إنما يفعل هذه الأشياء لغيرهم في الآخرة
إما بالثواب وإما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فإنهما وإن كانا يؤلمان في الحال إلا أنهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما
لا جرم لا يقال فيهما إنهما تعذيب قال وإذا وصفنا الفقير بأنه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى المؤمنين أذلة بقوله أذلة على
المؤمنين أعزة على الكافرين إذا عرفت هذا فنقول إذلال الله تعالى عبده المبطل إنما يكون بوجوه منها الذم واللعن ومنها أن يخذ
لهم بالحجة والنصرة ومنها أن يجعلهم حولا لأهل دينه ويجعل ما لهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام
المعتزلة ومذهبنا أنه تعالى يعز البعض بالإيمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة وأعظم أنواع الإعزاز والإذلال هو
هذا والذي يدل عليه وجوه الأول وهو أن عز الإسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والأول
باطل لأن أحدا لا يختار الكفر لنفسه بل إنما يريد الإيمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الإيمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل
علمنا أن حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو أن الجهل الذي يحصل للعبد إما أن يكون بواسطة شبهة وإما أن يقال إن
العبد يفعله ابتداء والأول باطل إذ لو كان الجهل إنما يحصل بجهل آخر لسبقه وتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي أن يقال إن تلك
الجهالات تنتهي إلى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من أنفسنا أن العاقل لا يرضى لنفسه أن يعتقد الجهل
ابتداء من غير موجب فعلمنا أن ذلك بإذلال الله عبده وخذلانه إياه الثالث ما بينا أن الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك
المرجح يكون من الله تعالى فإن كان في طرف الخير يكون إعزازا وإن كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان إذلالا فثبت أن
المعز المذل هو الله تعالى أما قوله بيدك الخير فاعلم أن المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير والألف واللام في الخير
يوجبان العموم والمعنى بقدرتك تحصل كل الخيرات وأيضا فقوله بيدك الخير هكذا يفيد الحصر فإنه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك
كما أن قوله تعالى لكم دينكم أي لكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على أن
جميع الخيرات منه وبتكوينه وإيجاده وتخليقه وإبداعه إذا عرفت هذا فنقول أفضل الخيرات هو الإيمان بالله ومعرفته فوجب
أن يكون هذا الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر ومن الأصحاب من زاد في هذا التقرير فقال كل
فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر ولا شك أن الإيمان أفضل
من الجنة ومن كل ما سوى الإيمان فلو كان الإيمان بخلق العبد لا بخلق الله لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي
الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الآية من هذين الوجهين على أن الإيمان بخلق الله تعالى فإن قيل فهذه الآية حجة عليكم
من وجه آخر لأنه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه أنه ليس بيدك إلا الخير وهذا يقتضي أن لا يكون الكفر والمعصية واقعا
بتخليق الله تعالى والجواب أن قوله بيدك الخير يفيد أن بيدك الخير لا بيد غيرك ولكن لا ينافي أن يكون بيدك الخير وبيدك ما سوى الخير إلا
أنه خص الخير بالذكر لأنه الأمر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا أنه تعالى
أقدرهم عليه وهداهم إليه لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا إلى الله تعالى إلا أن هذا ضعيف لأن على هذا التقدير
يصير بعض الخيرات مضافا إلى الله تعالى فيصير أشرف الخيرات مضافا إلى العبد وذلك على خلاف النص أما قوله إنك على

كل شيء قدير فهو كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكاً لإيتاء الملك ونزعه وللإعزاز والإذلال أما قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ففيه وجهان الأول أنه يجعل الليل قصيراً ويجعل ذلك القدر الزائد داخلاً في النهار وتارة على العكس من ذلك وإنما فعل سبحانه ذلك لأنه دل على قوام العالم ونظامه بذلك والثاني أن المراد هو أنه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمته بعد أن يكون فيها ضوء النهار ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من الإيلاج إيجاد كل واحد منهما عقيب الآخر والأول أقرب إلى اللفظ لأنه إذا كان النهار طويلاً فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلاً في الليل وأما قوله وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ نافع وحمزة والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى قال المبرد أجمع البصريون على أنهما سواء وأنشدوا إنما الميت ميت الأحياء وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون إلى أن الميت من قد مات والميت من لم يمت **المسألة الثانية** ذكر المفسرون فيه وجوهاً أحدها يخرج المؤمن من الكافر كإبراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس الرابع يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال رحمه الله والكلمة محتملة للكل أما الكفر والإيمان فقال تعالى أومن كان ميتاً فأحييناه يريد كان كافراً فهديناه فجعل الموت كفراً والحياة إيماناً وسمى إخراج النبات من الأرض إحياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الأرض بعد موتها وقال فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم أما قوله وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الأول يعطي من يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد إذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل بسطه له وتوسعة عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب إذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في كثير المال للإنسان عنده ما لا يحصى والثالث يرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب وقال بعض من ذهب إلى هذا المعنى أنه لا يرزق عباده على مقادير أعمالهم والله أعلم **قوله تعالى** لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير في كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لأن كمال الأمر في شيئين التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين الثاني أنه مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن يكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في سبب النزول وجوه الأول جاء قوم من اليهود إلى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لأولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره كانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم عنها الثالث نزلت في عبد الله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار يرجون لهم الظفر على رسول الله فنزلت هذه الآية الرابع أنها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الأحزاب قال يا نبي الله إن معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية فإن قيل أليس أنه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا صفة الكافر قلنا معنى الآية فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر في تحريم موالاة الكافرين واعلم أنه تعالى أنزل آيات كثيرة في هذا منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء وقوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقال والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض واعلم أن كون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه أحدها أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله لأن كل من فعل ذلك كان مصوباً له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية لأنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا فلا بد وأن يكون خطاباً في شيء يبقى المؤمن معه مؤمناً وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الإسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وأيضاً فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه موالياً له فالنهي عن اتخاذه موالياً لا يوجب النهي عن أصل موالاته قلنا هذا الاحتمال

وان

وان كان قائماً في ظاهر الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذا الاحتمال **المسألة الثانية** إنما كسرت الذال من يتخذ لأنها مجزومة للنهي وحركت لالتقاء الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمناً فلا ينبغي له أن يتخذ الكافر ولياً واعلم أن معنى النهي ومعنى الخبر متقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالي الكافر كان منهياً عن موالاة الكافر ومتى كان منهياً عن ذلك كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك **المسألة الثالثة** قوله من دون المؤمنين أي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله أي من غير الله وذلك لأن لفظ دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو أي في مكان أسفل منه ثم إن من كان مبايناً لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملاً في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني أنه منسلخ من ولاية الله رأساً وهذا أمر معقول فإن موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر ۞ تود عدوي ثم تزعم أنني ... صديقك ليس النوك عنك بعازب ۞ ويحتمل أن يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا أبلغ ثم قال تعالى إلا أن تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ الكسائي تقية بالإمالة وقرأ نافع وحمزة بين التفخيم والإمالة والباقون بالتفخيم وقرأ يعقوب تقية وإنما جازت الإمالة لتؤذن أن الألف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلأجل الحرف المستعلي وهو القاف **المسألة الثانية** قال الواحدي يقال اتقيته تقاة وتقى وتقية وتقوى وإذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وإنما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لأن تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً وقال الشاعر ۞ وبعد عطائك المائة الرتاعا ۞ فأجراه مجرى الإعطاء قال ويجوز أن يجعل تقاة هاهنا مثل رماة فيكون حالاً مؤكدة **المسألة الثالثة** قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما أتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم نعم فقال أفتشهد أني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم أنه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم نعم نعم فقال أفتشهد أني رسول الله فقال إني أصم ثلاثاً فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئاً له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم أن نظير هذه الآية قوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان **المسألة الرابعة** اعلم أن للتقية أحكاماً كثيرة ونحن نذكر بعضها الحكم الأول أن التقية إنما تجوز إذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط أن يضمر خلافه وأن يعرض في كل ما يقول فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب الحكم الثاني للتقية وهو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلمة الحكم الثالث للتقية أنها إنما تجوز فيما يتعلق بإظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز أيضاً فيما يتعلق بإظهار الدين فأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات وإطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة الحكم الرابع ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبين إلا أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين الكفار والمسلمين حلت التقية محاماة على النفس الحكم الخامس التقية جائزة لصون النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز هاهنا والله أعلم الحكم السادس قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتاً في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا وروى عوف عن الحسن أن التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة وهذا القول أولى لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان القول الأول أن فيه محذوفاً والتقدير ويحذركم عقاب نفسه وقال أبو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد أن الذي أريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله تعالى أو من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم أن العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب لكونه قادراً على ما لا نهاية له وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد والقول الثاني أن النفس هاهنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار أي ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال وإلى الله المصير والمعنى أن الله يحذركم عقابه عند مصيركم إلى الله **قوله تعالى** قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الأرض والله على كل شيء قدير ۞ اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهراً وباطناً واستثنى عنه التقية في الظاهر أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقاً للظاهر في وقت التقية وذلك لأن من أقدم عند التقية على إظهار الموالاة فقد يصير إقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سبباً لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد أنه لا بد وأن يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الآية سؤالات السؤال الأول هذه الآية جملة شرطية فقوله إن تخفوا ما في صدوركم

أو تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك أن الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى والجواب أن تعلق علم الله بأنه حصل الآن لا يحصل إلا عند حصوله الآن ثم إن هذا التبدل والتجدد إنما وقع في النسب والإضافات و التعلقات لا في حقيقة العلم وهذه المسألة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام السؤال الثاني في محل البواعث والدواعي والضمائر هو القلب فلم قال إن تخفوا ما في صدوركم ولم يقل إن تخفوا ما في قلوبكم الجواب لأن القلب في الصدر فجاز إقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور السؤال الثالث أن كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق والجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في آخر سورة البقرة في قوله لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم ما في السموات وما في الأرض واعلم أنه رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا وفي قوله ويعلم ما في السموات وما في الأرض غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شيء قدير إتماما للتحذير وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في القلب وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم إنه قادر على جميع المقدورات فكان قادرا لا محالة

على إيصال حق كل أحد إليه فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب **قوله تعالى** يوم

تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد ⊛ اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها الأول قال ابن الأنباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير وإلى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الآية السابقة كأنه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وإن كان غيره من الأيام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا لعظم شأنه كقوله مالك يوم الدين الرابع أن العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم الخامس يجوز أن يكون منتصبا بمضمر والتقدير اذكر يوم تجد كل نفس **المسألة الثانية** اعلم أن العمل عرض لا يبقى ولا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين الأول أنه يجد صحائف الأعمال وهو كقوله تعالى إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه والثاني أنه يجد جزاء الأعمال وقوله محضرا يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل أن يكون المعنى أن جزاء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب حاصل أما قوله وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي الأظهر أن يجعل ما ههنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على ما الأولى ولا يجوز أن تكون ما شرطية وإلا كان يلزم أن ينصب تود أو يجزمه ولم يقرأه أحد إلا بالرفع فكان هذا دليلا على أن ما ههنا بمعنى الذي فإن قيل فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع لأنه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم وأكثر موافقة للقراءة المشهورة **المسألة الثانية** الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان الأول وهو قول أبي مسلم أن الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء وأما قوله تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه وجهان الأول أنه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي تود أن تبعد ما بينها وبينه والثاني أن يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما يود المذنبون وموضع الكرم واللطف ههنا وذلك لأنه نص في جانب الثواب على كونه محضرا وأما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر أنهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينبه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد **المسألة الثالثة** الأمد الغاية التي ينتهى إليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم أن المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الأمد على الزمان أو على المكان إذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتأكيد الوعيد ثم قال والله رؤوف بالعباد وفيه وجوه الأول أنه رؤوف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وأنه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه وقال الحسن ومن رأفته أن حذرهم نفسه الثاني أنه رؤوف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث أنه لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد أتبعه بقوله والله رؤوف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد أن وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه الرابع وهو أن لفظ العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وقال عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى أنه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة فقال رؤوف بالعباد أي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤوف بالمطيعين والمحسنين والله أعلم **قوله تعالى** قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم ⊛ اعلم أنه تعالى لما دعا القوم إلى الإيمان به والإيمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم إلى ذلك من طريق آخر وهو أن اليهود كانوا يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية

ويروى أنه عليه السلام وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للأصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة إبراهيم فقالت قريش إنما نعبد هذه حبا لله ليقربونا إلى الله فنزلت هذه الآية ويروى أن النصارى قالوا إنما نعظم المسيح حبا لله تعالى فنزلت هذه الآية وبالجملة فكل أحد من فرق العقلاء يدعي أنه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله قل إن كنتم صادقين في محبة الله تعالى فكونوا منقادين لأوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام أن من كان محبا لله تعالى لا بد وأن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فإذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته فإن لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على أن تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة إعظامه وإجلاله أو محبة ثوابه أو محبة طاعته قالوا لأن المحبة من جنس الإرادة والإرادة لا تعلق لها إلا بالحوادث وإلا بالمنافع واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه لا يمكن أن يقال في كل شيء إنه كان محبوبا لأجل معنى آخر وإلا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء إلى شيء يكون محبوبا لذاته وكذلك فإنا إذا سمعنا أخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب إليهما مع أنا نقطع بأنه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز لنا أن نصر عليها فعلمنا أن الكمال محبوب لذاته كما أن الكمال محبوب لذاته كما أن اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه فكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته ومن المقربين عنده الذين يتجلى لهم أنوار من آثار كماله وجلاله قال المتكلمون وأما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن إرادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا إليه **المسألة الثانية** القوم كانوا يدعون أنهم يحبون الله فكانوا يظهرون الرغبة في أن يحبهم الله والآية مشتملة على الإلزام من وجهين أحدهما إن كنتم تحبون الله فاتبعوني لأن المعجزات دلت على أنه تعالى أوجب عليكم متابعتي والثاني إن كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعوني لأنكم إذا اتبعتموني فقد أطعتم الله والله تعالى يحب كل من أطاعه وأيضا فليس في متابعتي إلا أني دعوتكم إلى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن أحب الله كان راغبا فيه لأن المحبة توجب الإقبال بالكلية على المحبوب والإعراض بالكلية عن غير المحبوب **المسألة الثالثة** خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله ونسأل الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له إعطاء الثواب ومن غفران ذنبه إزالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه والله أعلم **قوله تعالى** قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين روي أنه لما نزل قوله قل إن كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن أبي إن محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارى عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام أن الآية الأولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم إن ذلك المنافق ألقى شبهة في الدين وهي أن محمدا يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية إزالة لتلك الشبهة فقال قل أطيعوا الله والرسول يعني إنما أوجب الله عليكم متابعتي لا كما يقوله النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم أن تكون طاعته واجبة فكان إيجاب المتابعة لهذا المعنى لا لأجل الشبهة التي ألقاها المنافق في الدين ثم قال فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين يعني إن أعرضوا فإنه لا يحصل لهم محبة الله لأنه تعالى إنما يحبهم بالثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والإهانة وذلك ضد المحبة والله أعلم **قوله تعالى** إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ⁘ اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم إلا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال إن الله اصطفى آدم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن المخلوق على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف واتفقوا على أن أصناف المكلفين أربعة الملائكة والإنس والجن والشياطين أما الملائكة فقد روي في الأخبار أن الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك فالأول أنهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه الثاني لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية أخرى أنهم خلقوا من النور ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى والأولى أن يجمع بين القولين فنقول بعضهم من الريح وبعضهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات وأما الشياطين فهم كفرة أما إبليس فكفره ظاهر كقوله تعالى وكان من الكافرين وأما سائر الشياطين فهم كفرة بدليل قوله تعالى وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون ومن خواص الشياطين أنهم بأسرهم أعداء البشر قال تعالى ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال تعالى حكاية عن إبليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم وأما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا

وأما الإنس فلا شك أن لهم والدا أولا وإلا لذهب إلى ما لا نهاية له والقرآن دل على أن ذلك الأول هو آدم عليه السلام على ما قال تعالى في هذه السورة إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها إذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين واختلفوا في أن البشر أفضل أم الملك وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم والقائلون بأن البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لأن الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى أنه اصطفى آدم وأولاده من الأنبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل من الملائكة لكونهم من العالمين فإن قيل إن حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين على كل العالمين أدى إلى التناقض لأن الجمع الكثير إذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من الآخر فذلك محال ولو حملناه على كونه أفضل عالمي زمانه أو على عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وأيضا قال تعالى في صفة بني إسرائيل وأني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام بل قلنا المراد به عالمي زمان كل أحد منهم فكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح إطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في هذا الباب أنه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز أن يتركه في سائر الصور من غير دليل **المسألة الثانية** اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم أي جعلهم صفوة ونظيره هذه الآية قوله لموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في إبراهيم وإسحق ويعقوب وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار إذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان الأول المعنى أن الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا إلى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف والثاني أن يكون المعنى أن الله اصطفاهم أي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالصفات الحميدة وهذا القول أولى لوجهين أحدهما أنا لا نحتاج فيه إلى الإضمار والثاني أنه موافق لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وحكى الحليمي في كتاب المنهاج أن الأنبياء عليهم السلام لا بد وأن يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية أما القوى الجسمانية فهي إما مدركة وإما محركة أما المدركة فهي إما الحواس الظاهرة وإما الحواس الباطنة أما الحواس الظاهرة فهي خمسة أحدها القوة الباصرة ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان أحدهما قوله عليه السلام زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها والثاني قوله عليه الصلاة والسلام أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لإبراهيم عليه السلام وهو قوله تعالى وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ذكروا في التفسير أنه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الأعلى والأسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد لأن البصراء يتفاوتون فيروى أن زرقاء اليمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام فلا يبعد أن يكون بصر النبي عليه الصلاة والسلام أقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة كان عليه الصلاة والسلام أقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان أحدهما قوله عليه السلام أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد لله فسمع أطيط السماء والثاني أنه سمع دويا وذكر أنه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها إلى الآن قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة إلى استبعاد هذا فإنهم يزعمون أن فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم والله تعالى أسمع سليمان عليه السلام كلام النمل وأوقفه على معناه وهذا داخل أيضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها قوة الشم كما في يعقوب عليه السلام فإن يوسف عليه السلام لما أمر بحمل قميصه إليه وإلقائه على وجهه فلما فصلت العير قال يعقوب إني لأجد ريح يوسف فأحس بها من مسيرة أيام ورابعها قوة تقوية الذوق كما قال في حق رسولنا عليه الصلاة والسلام حين قال إن هذا الذراع يخبرني أنه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله النار بردا وسلاما عليه فكيف يستبعد هذا ونشاهد مثله في السمندل والنعامة وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم فاستنبطت من كل باب ألف باب فإذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي وأما القوى المحركة فمثل عروج الرسول عليه السلام إلى المعراج وعروج عيسى عليه السلام إلى السماء حيا ورفع إدريس وإلياس على ما وردت به الأخبار قال تعالى وقال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك وأما القوى الروحانية العقلية فلا بد وأن تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم أن تمام الكلام في هذا الباب أن النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوات فإذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المدركة والمحركة في غاية الكمال لأنها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح واصلة إلى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء إذا عرفت هذا فقوله إن الله اصطفى آدم ونوحا معناه إن الله تعالى اصطفى آدم إما من سكان العالم

السفلي على قول من يقول الملك أفضل من البشر أو من سكان العالم العلوي على قول من يقول البشر أشرف المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من أولاد آدم وهم شيث وأولاده إلى إدريس ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم حصل من إبراهيم شعبتان إسمعيل وإسحق فجعل إسمعيل مبدأ الظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل إسحق مبدأ الشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في نسل يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك إلى زمان محمد عليه السلام فلما ظهر محمد عليه الصلاة والسلام نقل نور النبوة ونور الملك إلى محمد عليه الصلاة والسلام وبقيا أعني الدين والملك لأتباعه إلى يوم القيامة ومن تأمل في هذا الباب وصل إلى أسرار عجيبة **المسألة الثالثة** من الناس من قال المراد بآل إبراهيم المؤمنون كما في قوله أدخلوا آل فرعون والصحيح أن المراد بهم الأولاد وهو المراد بقوله إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن فاهث بن لاوي بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الأنبياء ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن إيشا وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم عليهم السلام قالوا وبين العمرانين ألف وثلثمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمور أحدها أن المذكور عقيب قوله وآل عمران هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الأم فكان صرف الكلام إليه أولى وثانيها أن المقصود من الكلام أن النصارى كانوا يحتجون على إلهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول إنما ظهرت على يده إكراما من الله تعالى إياه بها وذلك لأنه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل مثل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها أن هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي أمور ظنية وأصل الاحتمال قائم أما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ففيه مسائل **المسألة الأولى** في نصب قوله ذرية وجهان الأول أنه بدل من قوله آل إبراهيم والثاني أن يكون نصبا على الحال أي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض **المسألة الثانية** في تأويل الآية وجوه الأول ذرية بعضها من بعض في التوحيد والإخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى أن غير آدم كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم عليه السلام أما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال والله سميع لأقوال العباد عليم بضمائرهم وأفعالهم وإنما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقوله إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه آخر وهو أن اليهود كانوا يقولون نحن من ولد إبراهيم ومن آل عمران فنحن أبناء الله وأحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل إلا أنه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه والله تعالى كأنه يقول والله سميع لهذه الأقوال الباطلة منكم عليم بأغراضكم الفاسدة من هذه الأقوال فيجازيكم عليها فكان أول الآية بيانا لشرف الأنبياء والرسل وآخرها تهديدا لهؤلاء الكذابين الذين يزعمون أنهم مستقرون على أديانهم واعلم أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة **القصة الأولى** واقعة حنة أم مريم عليها السلام **قوله تعالى**

إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب

وفيه مسائل **المسألة الأولى** في موضع إذ من الإعراب أقوال الأول قال أبو عبيدة إنها زائدة لغو والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الإعراب قال الزجاج لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئا لأن إلغاء حرف من كتاب الله من غير ضرورة لا يجوز الثاني قال الأخفش والمبرد التقدير اذكر إذ قالت امرأة عمران ومثله في كتاب الله كثير الثالث قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على العالمين إذ قالت امرأة عمران وطعن ابن الأنباري فيه فقال إن الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آدم ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال أن يقال هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران فيه هذا الكلام ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفاء كل أحد إنما ظهر عند وجوده ووجود طاعته فجاز أن يقال إن الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند وجوده وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام الرابع قال بعضهم هذا يتعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم إذ قالت امرأة عمران هذا القول فإن قيل إن الله سميع عليم قبل أن قالت المرأة هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا إن سمعه تعالى لهذا الكلام مقيد بوجود ذلك وعلمه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم وفي السمع إنما يقع في النسب والتعلقات **المسألة الثانية** أن زكريا بن أذن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ وقد تزوج زكريا بنته إيشاع أخت مريم فكان يحيى وعيسى عليهما

اى حاله ثم فى كيفية هذا النذر روايتان الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد وتغبط النساء بالاولاد ثم قالت
اللهم ان لك على نذرا ان رزقتنى ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته الرواية الثانية قال محمد بن اسحق
ان ام مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت فكانت يوما تحت ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد
فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما حملت جعلته لله محررا اى خادما للمسجد قال الحسن البصرى انها انما فعلت
ذلك بالهام الله تعالى ولولاه لما فعلت كما رأى ابراهيم ذبح ابنه فى المنام فعلم ان ذلك بالهام الله وان لم يكن عن وحى وكما
الهم الله ام موسى فقذفته فى اليم وليس بوحى المسألة الثالثة المحرر الذى يجعل حرا خالصا تقول حررت العبد اذا خلصته
عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم يبق فيه شيئا من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس
لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحمأة والعيوب اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبى وقيل خادما
للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم فى البيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك الولد
وقفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبنى اسرائيل غنيمة ولا سبى فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التى ذكرنا وذلك
لانه كان الامر كذلك فى دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون
ذلك النوع من الانتفاع ويجعلون محررين لخدمة ذلك المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل فى الكنيسة يقوم بخدمتها
حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبى الا ومن نسله محرر فى بيت المقدس
المسألة الرابعة هذا التحرير لم يكن جائزا الا فى الغلمان اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم انها
نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الولد الذكر المسألة الخامسة فى انتصاب
قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما وتقديره نذرت لك الذى فى بطنى محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل منى انك
انت السميع العليم التقبل اخذ الشئ على الرضا قال الواحدى واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما
فعله الا الطلب لرضا الله تعالى والاخلاص فى عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعى ودعائى وندائى
العليم بما فى ضميرى وقلبى ونيتى واعلم ان هذا النوع من النذر كان فى شرع بنى اسرائيل وغير موجود فى شرعنا والشرائع لا يمتنع
اختلافها فى امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها قالت واعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عائدا الى الانثى التى
كانت فى بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى ويقال انها عادت الى النفس والنسمة او يقال انها عادت الى المنذورة ثم
قال تعالى قالت رب انى وضعتها انثى واعلم ان الفائدة فى هذا الكلام انه تقدم منها النذر فى تحرير ما فى بطنها وكان
الغالب على ظنها انه ذكر فلم يشرط ذلك فى كلامها فكانت العادة عندهم ان الذى يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو
الذكر دون الانثى فقالت رب انى وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذى يعتد به ومعتذرة من اطلاقها
النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام تعالى الله عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار
ثم قال تعالى والله اعلم بما وضعت قرأ ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على تقدير انه حكاية كلامها والفائدة فى
هذا الكلام انها لما قالت انى وضعتها انثى خافت ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم بما وضعت
وثبت انها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم على انها كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى
قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشئ الذى وضعت وبما علق به من عظائم
الامور ان يجعله وولده آية للعالمين وهى جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفى قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على
خطاب الله تعالى لها اى لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر
كالانثى وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه احدها ان شرعهم انه
يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثانى ان الذكر يصح ان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك فى الانثى لمكان
الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث ان الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة
والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب فى الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة
عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضى فضل الذكر على الانثى فى هذا المعنى والقول الثانى ان المقصود من
هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبى وهذه الانثى موهوبة الله وليس الذكر الذى يكون مطلوبى
كالانثى التى هى موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك المرأة كانت مستغرقة فى جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب
خير مما يريد العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها وانى سميتها مريم وفيه ابحاث الاول ان ظاهر هذا
الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران كان قد مات فى حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان ذلك فى
العادة يتولاه الآباء البحث الثانى ان مريم فى لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله تعالى

ان يعصمها

ان يعصمها من آفات الدين والدنيا والذى يؤكد ذلك قولها بعد ذلك وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم
البحث الثالث ان قوله وانى سميتها مريم معناه انى سميتها بهذا اللفظ اى جعلت لها اللفظ اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى
والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما رابعا وهو قولها وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها
ما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله فى ان يحفظها من الشيطان وان يجعلها من الصالحات القانتات و
تفسير الشيطان الرجيم قد تقدم فى اول الكتاب ثم حكى انه تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسائل
المسألة الاولى انما قال فتقبلها ربها بقبول ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله
انبتكم من الارض نباتا اى انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشئ اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول
وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر فى وقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابى
يقال قبلته قبولا وقبالا وفى الآية وجه آخر وهو ان كل ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك
الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد فى اظهار الصبر والجلادة فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة فى اظهار القبول
فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة اكمل والجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد
نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة فى حق الله الا انها تدل من حيث الاستعارة
على حصول العناية العظيمة فى تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول المسألة الثانية ذكر المفسرون فى تفسير ذلك القبول الحسن وجوها
الاول انه تعالى عصمها وعصم ولدها من مس الشيطان روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا والشيطان يمسه
حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقرأوا ان شئتم وانى اعيذها بك وذريتها طعن القاضى
فى هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو
الى الشر من يعرف الخير والشر والصبى ليس كذلك والثانى ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك فى اهلاك الصالحين و
افساد احوالهم والثالث لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء والرابع ان ذلك النخس لو وجد لبقى اثره ولو بقى اثره
لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر والله اعلم الوجه
الثانى فى تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ما روى ان حنة حين ولدت مريم لفتها فى خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار
ابناء هرون وهم فى بيت المقدس كالحجبة فى الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت
بنو ماثان رؤس بنى اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها عندى خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا
سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التى كانوا يكتبون الوحى بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث
مرات ففى كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكريا الوجه الثالث روى القفال عن الحسن انه قال ان
مريم تكلمت فى صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان يأتيها من الجنة الوجه الرابع فى تفسير القبول الحسن ان
المعتاد فى تلك الشريعة ان التحرير انما كان يجوز فى حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تضرع تلك
المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجوه المذكورة فى تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى
وانبتها نباتا حسنا قال ابن الانبارى التقدير فنبتت هى نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم
من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت فى اليوم مثل ما ينبت المولود فى عام واحد واما فى الدين
فلانها نبتت فى الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها زكريا وفيه مسئلتان المسألة الاولى يقال كفل يكفل
كفالة فهو كافل وهو الذى ينفق على انسان ويهتم باصلاحه وفى الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها المسألة
الثانية اختلفوا فى كفالة زكريا عليه السلام اياها متى كانت فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات
وقال بعضهم انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا
يوهم ان تلك الكفالة كانت بعد ذلك النبات الحسن والثانى انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها قد فارقت الرضاع فى وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول
اجابوا عن الاول ان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله
عليها وسؤاله عنها هذا السؤال انما وقع فى آخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال
يا مريم انى لك هذا وفيه مسائل المسألة الاولى المحراب الموضع العالى الشريف قال عمر بن ابى ربيعة شعر

ربة محراب اذا جئتها	لم ادن حتى ارتقى سلما

واحتج الاصمعى على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس و
ارفعها يروى انها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة فى المسجد وجعل بابها فى وسطها لا يصعد اليه الا بسلم كانا اذا

خرج غلق عليها سبعة ابواب احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه الاية ووجه الاستدلال انه تعالى
اخبر ان زكريا كلما دخل عليها وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون
خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من ثلاثة اوجه الاول ان هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق
عندها دليلا على علو شانها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الاية هذا المعنى والثاني
انه تعالى قال بعد هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة والقران دل على انه كان آيسا من الولد بسبب
شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما راى انخراق العادة فى حق مريم طمع فى حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا ربه اما لو كان الذى
شاهده فى حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم يكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه فى انخراق العادة بحصول الولد من المراة الشيخة
العاقر الثالث ان التنكير فى قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال الرزق كانه قيل اى رزق عجيب غريب وذلك انما يفيد الغرض
اللائق بسياق هذه الاية لو كان ذلك خارقا للعادة الرابع هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه ظهر عليهما
من الخوارق والا لما يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا ليس هذا
بآية بل يحتاج تصحيحه الى آية فكيف يحمل الاية على ذلك بل المراد من الاية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور
خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام الخامس ما تواترت الروايات به ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها
فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء فثبت ان الذى ظهر فى حق مريم كان فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان
يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل لان النبى الموجود فى ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو
كان معجزة له لكان هو عالما بحاله وشانه وكان يجب ان لا يشتبه امره عليه وان لا يقول لمريم انى لك هذا وايضا فقوله تعالى هنالك
دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع فى انخراق العادة فى
حصول الولد من المراة العقيمة وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك
الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت ارهاصا لعيسى عليه السلام او كانت كرامة لمريم عليها السلام
وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وقوع كرامات الاولياء اعترض ابو على الجبائى فقال لم لا يجوز
ان يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان زكريا عليه السلام دعا لها على
الاجمال ان يوصل الله اليها رزقها وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى شيئا بعينه فى وقت
معين قال لها انى لك هذا فقالت هو من عند الله فعلم ان الله اظهر بدعائه تلك المعجزة والثانى يحتمل ان يكون زكريا يشاهد
عند مريم رزقا معتادا الا انه كان ياتيها من السماء وكان زكريا يسالها عن ذلك حذرا من ان يكون ياتيها من عند انسان يبعثه
اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام الثانى لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شىء من خوارق العادات بل معنى الاية
ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدى المؤمنين الذين كانوا يرغبون فى الانفاق على الزاهدات العابدات فكان زكريا عليه
السلام اذا راى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغى فكان يسالها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله
الجبائى فى تفسيره وهو فى غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام لكان زكريا عليه السلام ماذونا له من
عند الله فى طلب ذلك ومتى كان ماذونا فى ذلك الطلب كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب منها كيفية
الحال ولم يبق لقوله هنالك دعا زكريا فائدة وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثانى واما سؤاله الثالث ففى غاية الركاكة
لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وايضا فان كان فى قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق
من الوجه الذى لا ينبغى فمجرد اخبارها كيف يقتضى زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسولة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد
احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبى كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا
على العلم لا جرم لا يوجد فى حق غير العالم والجواب من وجوه الاول وهو ان ظهور الفعل الخارق دليل على صدق المدعى فان ادعى
صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذاك يدل على كونه وليا والثانى قال بعضهم الانبياء
مامورون باظهارها والاولياء مامورون باخفائها والثالث ان النبى يدعى المعجز ويقطع به والولى لا يمكنه ان يقطع به والرابع
ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام فى هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام
ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون من جملة كلام مريم وان يكون من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب اى بغير
تقدير لكثرته او من غير مثال على سبيل حصوله كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وههنا اخر الكلام فى قصة حنة
القصة الثانية واقعة زكريا عليه السلام قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة
انك سميع الدعاء ۝ فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا و
حصورا ونبيا من الصالحين ۝ وفى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ثم وهنالك وهنا للاشارة وتستعمل فى المكان

ولفظة عند وحين يستعملان فى الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذى كانوا فيه وقال
تعالى اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا اى فى ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظ هنالك فى الزمان ايضا
قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه ان
حملناه على المكان الذى كان قاعدا فيه عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه المسئلة الثانية اعلم ان قوله
هنالك يقتضى انه دعا بهذا الدعاء عندما عرف فى ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من
العلماء المحققين والمفسرين هو ان زكريا راى عند مريم من فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف فلما راى خوارق
العادات عندها طمع فى ان يخرقها الله فى حقه ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثانى وهو قول المعتزلة
الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاص الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلام لما راى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة
فى حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى لان حصول الزهد والعفاف والسيرة
المرضية لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا تحمل الانسان على طلب انخراق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد تطمعه
فى ان يطلب ايضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل
الكلام على هذا الوجه اولى فان قيل لم قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عندما شاهد
تلك الكرامات عند مريم كان هذا نسبة للشك فى قدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام وان قلنا انه كان عالما بقدرة الله على
على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات اثر فى ذلك فلم يبق لقوله
هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما بالجواز فاما انه لم يقع ام لا لم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولى
فبان يجوز ان يكون وقوع معجزة لنبى كان اولى فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات المسئلة الثالثة ان دعاء الانبياء
والرسل عليهم السلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال ان لا يكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوته مردودة وذلك نقصان فى
منصب الانبياء عليهم السلام هكذا قاله المتكلمون وعندى فيه بحث وذلك لانه تعالى لما اذن فى الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب
واخرى لا يجيب فللرسول ان يدعو كما شاء واراد ما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب واخرى لا يجيب فذلك لا يكون نقصانا
لمنصب الانبياء عليهم السلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سائلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق
حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن زكريا رب هب لى من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل المسئلة
الاولى اما الكلام فى لدن فسياتى فى سورة الكهف والفائدة فى ذكره ههنا ان حصول الولد فى العرف والعادة له
اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهى ان تعزل الاسباب فى هذه الواقعة وان
تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شىء من هذه الاسباب المسئلة الثانية الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع
والذكر والانثى والمراد منه ههنا ولد واحد وهو قوله تعالى هب لى من لدنك وليا قال الفراء وانث طيبة لتانيث لفظ
الذرية فى الظاهر والتانيث والتذكير تارة يجىء على اللفظ وتارة يجىء على المعنى وهذا انما يقوله فى اسماء الاجناس اما
فى اسماء الاعلام فلا فانه لا يجوز ان يقال جاءت طلحة لان اسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص واذا كان ذلك الشخص مذكرا
لم يجز فيه الا التذكير المسئلة الثالثة قوله انك سميع الدعاء ليس المراد منه انه يسمع صوت الداعى فذاك معلوم بل
المراد منه انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمده من المؤمنين وهذا متاكد
بما قال حكاية عن زكريا فى سورة مريم ولم اكن بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى
المحراب وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائى فناداه الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على
التانيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملائكة وقرا ابن عامر المحراب بالامالة
والباقون بالتفخيم وفى قراءة ابن مسعود فناداه جبريل عليه السلام المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان النداء
كان من الملائكة ولا شك ان هذا فى التشريف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادى كان جبريل فقط صرنا
اليه وحملنا اللفظ على التاويل فانه يقال فلان ياكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اى ياكل من
هذا الجنس مع ان المعلوم انه لم ياكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا ههنا ومثله فى القرآن الذين قال لهم
الناس وهو نعيم بن مسعود ان الناس يعنى ابا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه
بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل رئيس الملائكة وقلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلى فى المحراب فهو يدل
على ان الصلاة كانت مشروعة فى دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه اما قوله ان الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل المسئلة الاولى
اما البشارة فقد فسرناها فى قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وفى قوله يبشرك بيحيى وجهان الاول انه تعالى قد عرف زكريا
انه سيكون فى الانبياء رجل اسمه يحيى وله درجة عالية فاذا قيل ان ذلك النبى المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة

له يحيى عليه السلام والثاني ان يكون المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى **المسئلة الثانية** قرأ ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون
بفتحها اما الكسر فعلى ارادة القول لان النداء نوع من القول واما الفتح فالتقدير فنادته الملائكة بان الله يبشرك **المسئلة**
الثالثة قرأ حمزة والكسائي يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقون يبشرك وقرئ ايضا يبشرك قال ابو زيد
يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر وبشر يبشر ثلاث لغات **المسئلة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي يحيى بالامالة والباقون بالتفخيم
واما انه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع الصفة الاولى قوله مصدقا بكلمة
من الله وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الواحدي مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة **المسئلة**
الثانية في المراد بكلمة من الله قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها كتاب الله واستشهد بقولهم انشد فلان كلمة والمراد به
القصيدة الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت
ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بيحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم اشعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امرأة زكريا
فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله وقال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى
بستة اشهر وكان يحيى اول من آمن به وصدق بانه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمي عيسى عليه
السلام كلمة في هذه الآية وفي قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله
كن فيكون من غير واسطة الاب فلما كان تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والزرع
لا جرم سمي كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني انه
تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة بهذا التأويل وهو
مثل ما يقال فلان جود واقبال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما تفيد المعاني والحقائق فكذلك عيسى كان يرشد الى الحقائق
والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا التأويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله احيى به من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح
وقد سمى الله القرآن روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والرابع انه وردت البشارة به في كتب الانبياء
الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التأويل ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر فاذا
حدث ذلك الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين
كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله
فكذا عيسى كان اسمه العلم هو كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة هي صفة قديمة
قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات يخلقها الله في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل
بان الصفة القديمة او الاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية
العقول لم يبق الا التأويل الصفة الثانية ليحيى عليه السلام قوله وسيدا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس
السيد الحليم وقال الجبائي انه كان سيدا للمؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد
الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع
اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة في العلم والحلم والكرم والعفة
والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس قال حصره
يحصره حصرا وحصر الرجل اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النساء فهو
حصور واما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم
من قال كان ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول كانه قال محصور
عنهن اي محبوس ومثله ركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفة
النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه
لا يأتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي يكثر منه حصر النفس ومنعها كالاكول للذي يكثر منه
الاكل وكذا الشروب والظلوم والغشوم والمنع انما يحصل ان لو كان المقتضي قائما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين
والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والقدرة
وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان ترك النكاح افضل وذلك لانه
لما مدحه بترك النكاح فذلك يدل على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة
بالنص والمعقول اما النص فهو قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
على ما كان والنسخ خلاف الاصل الصفة الرابعة قوله ونبيا اعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح

الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما
الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة الصفة الخامسة قوله من
الصالحين وفيه ثلاثة اوجه الاول معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال في الرجل الخير انه من الصالحين
والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير
يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد
ذلك بالصلاح قلنا اليس ان سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول
فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة
الينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر يتفاوتون درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر وكل من كان اكثر نصيبا منه كان
اعلى قدرا والله اعلم **قوله تعالى** قال رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء قال
رب اجعل لي آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار في الآية سؤالات
السؤال الاول قوله رب خطاب مع الله او مع الملائكة لا جائز ان يكون خطابا مع الله لان الآية المتقدمة دلت على ان
الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز ان يكون خطابا مع الملك لانه
لا يجوز ان يقول الانسان للملك يا رب الجواب للمفسرين فيه قولان الاول ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب
زكريا عليه السلام في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف
المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سأل الولد ثم اجابه الله تعالى اليه
فلم تعجب منه ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان شاكا في قدرة الله تعالى على ذلك والدليل عليه وجهان
الاول ان كل احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق
الا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى
لا من نطفة او من نطفة خلقها الله لا من انسان والوجه الثاني وهو ان زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله فلو كان
ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين ان قوله انى يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه
وجوها الاول ان قوله انى معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف فقال لان حدوث الولد له يحتمل وجهين احدهما
ان يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله انى يكون لي غلام معناه تعطيني الولد على القسم الاول ام على القسم
الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثاني ان كل من كان آيسا
من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف
حصل هذا ومن اين وقع هذا كما وقع لمن يرى انسانا وهب مالا عظيما يقول كيف وهبت هذه الاموال من اين سمحت
نفسك بهبتها فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق ان اجابه الله تعالى اليه صار من عظم فرحه و
سروره قال ذلك الثالث ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة التبني او من صلبه فذكر هذا
الكلام ليزول هذا الاحتمال الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شيء يطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بانه
سيعطيه بعد ذلك فالتذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السؤال ليعيد السيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك
الاجابة مرة اخرى فالسبب في اعادة زكريا عليه السلام هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب الخامس نقل عن سفيان بن
عيينة انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان
الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا في قدرة الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا عليه السلام جاءه الشيطان
عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان وقد سخر منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب انى يكون
لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله تعالى ما يدل على ان ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من القاء الشيطان قال
القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحي على الانبياء عليهم السلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق
عن كل الشرائع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بان
الوحي من الله بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز
فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال اما قوله تعالى
وقد بلغني الكبر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الكبر مصدر كبر الرجل اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد كان ابن
عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك
وبلغك وكما جاز ان تقول بلغت الكبر يدل عليه قول العرب تلقيت الحائط وتلقاني الحائط فان قيل يجوز بلغني البلد بمعنى

بلغت البلاد وهذا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشيء الطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله وامرأتي عاقر فاعلم ان العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا وعقارا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر الرجل وعقر وعقر بالحركات الثلث في القاف اذا لم يحمل له ورجل عاقر وارض عاقر لا تنبت شيئا واعلم ان زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد اما قوله كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عائد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله قال رب انى يكون لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان يكون هو جبريل البحث الثاني قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدأ وخبر اي على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشاء بيان له اي يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة اما قوله تعالى قال رب اجعل لي آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا اعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدل على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي آية فقال تعالى آيتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكر ههنا ثلثة ايام وذكر في سورة مريم ثلث ليال فدل مجموعهما على ان تلك الآية كانت حاصلة في الايام الثلثة مع لياليها **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احديهما ان يكون ذلك آية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله وبالطاعة بالشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة على المقصود واداء الشكر لتلك النعمة فيكون جامعا لتلك المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الآية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله آية تدله على حصول العلوق قال آيتك ان تصير مأمورا بان لا تتكلم ثلثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف القول الثالث روي عن قتادة انه عليه السلام عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله الا رمزا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز ههنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الرأس او الحاجب او العين او الشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وفق الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل والثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي فاما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فان الاشكال زائل **المسئلة الثانية** قرأ يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس والمعنى الا مترامزين كما يكلم الناس مع الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في الاول ان يواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقي الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام امر بالسكوت باللسان واستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال وسبح بالعشي والابكار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** العشي من حين زوال الشمس الى ان تغيب قال الشاعر **شعر**

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ⊛ ولا الفيء من برد العشي تذوق ⊛

والفيء انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج للامر في اول النهار ومنه بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا وقرأ بعضهم الابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار ويقال اتيته بكرا بفتحتين **المسئلة الثالثة** في قوله وسبح قولان احدهما المراد منه وصل لان الصلاة قد تسمى تسبيحا قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وايضا الصلاة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين الاول انا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله اذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار والقول الثاني ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر باللسان

القصة الثالثة قصة طهارة مريم عليها السلام **قوله تعالى** واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ⊛ وفيه مسائل **المسئلة الاولى** العامل في الاعراب ههنا في اذ هو ما ذكرنا في قوله اذ قالت امرأة عمران قيل قوله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران ثم عطف عليه اذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة **المسئلة الثانية** قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا **المسئلة الثالثة** اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى واذا كان كذلك كان ارسال جبريل اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى عليها السلام في قوله واوحينا الى ام موسى **المسئلة الرابعة** اعلم ان المذكور في هذه الآية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء اولا هو الاصطفاء الثاني لما ان التصريح بالتكرير غير لائق فلا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في آخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل هذا المعنى لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما ارضعتها طرفة عين بل القتها الى زكريا فكان رزقها يأتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها كفاها امر معيشتها فكان يأتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها وطهرك عن الافعال الذميمة والعادات القبيحة وخامسها وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلهما آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة **المسئلة الخامسة** روي انه عليه السلام قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فقيل هذا الحديث دل على ان هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم عليها السلام افضل من الكل وقول من قال انها مصطفاة على عالمي زمانها فهو ترك للظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك قد تقدم ذكر القنوت في سورة البقرة في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما تبين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الآية سؤالات الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه الاول ان الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه الصلاة والسلام اقرب ما يكون العبد من ربه اذا سجد فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلاة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلاة فانها تأتي بها في اوقاتها المعينة لها الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك واسجدي واركعي يعني استعملي السجود في وقته اللائق به واستعملي الركوع في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع والله اعلم الرابع ان الصلاة تسمى سجودا كما قيل في قوله تعالى وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وايضا اشرف اجزاء الصلاة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه مجاز مشهور اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي اي صلي فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلاة بالجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون قوله واسجدي امرا بالصلاة وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع السؤال الثاني ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم السؤال الثالث لم لم يقل واركعي مع الراكعات الجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتداء بالمرأة واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها **قوله تعالى** ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون ⊛ فيه مسائل **المسئلة الاولى** ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي تقدم ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت هذه المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو موهوم قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من اهل السماع

بالقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي
مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها
انت ولا قومك من قبل هذا المسألة الثانية الانباء الاخبار عما غاب عنك واما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة
يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال
في الشياطين يوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه القى هذه الاشياء الى الرسول عليه الصلاة
والسلام بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسائل
المسألة الاولى ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول المراد بالاقلام التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان
القراع على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين
والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع والثالث قال ابو مسلم
معنى يلقون اقلامهم مما كانت الامم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون سهاما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم
له الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام
اقلاما لانها تقلم وتبرى وكلما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي وقوع لفظ
القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر يوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب
حمل لفظ القلم عليه المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن
البعض في استحقاق ذلك المطلوب اما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه روي في الخبر انهم كانوا يلقونها في
الماء بشرط ان من جرى قلمه على خلاف جري الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام فلا جرم صار هو اولى
بكفالتها والله اعلم المسألة الثالثة اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال
بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم ومقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا في كفالتها وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة
الله ولخدمة بيت الله ولاجل ذلك حرصوا على التكفل بها وقال آخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى
عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا المسألة الرابعة اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من
قال هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل
في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا ايهم يكفل مريم
وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هناك اذ يتقارعون على التكفل بها
واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقتراع ويحتمل ان يكون اختصاما آخر حصل بعد
الاقتراع وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم في التكفل بشانها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء امها
حيث قالت فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت آخرا اني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم قوله تعالى اذ قالت
الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد
وكهلا ومن الصالحين ۝ اعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها وفي آخر امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام
فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان المسألة الاولى اختلفوا في العامل في اذ فقيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت
الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت امرأة عمران وقيل التقدير ان ما وصفته
من امور زكريا وهبة الله يحيى له كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب
له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون
الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا على قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال
الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في ذلك الحال ان ترد عليها البشرى من الملائكة والا فلا بد من تأخير هذه البشرى
الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يقال الاختصام والبشرى وقعا في زمان واسع كما يقول لقيته سنة
كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث والرابع فاما قول ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه والله اعلم المسألة
الثانية ظاهر قوله اذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد قررناه فيما تقدم و
اما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة
من وجوه والبقها بهذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهي قوله كن الا ان السبب المتعارف كان
مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التاويل كانه هو
نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح

الاقبال

الاقبال فكذا ههنا والوجه الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور كلام الله بسبب كثرة
وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب
ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول ان تركيب الاجسام وتاليفها على وجه يحصل فيها الحياة
والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات باسرها فكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب واذا
ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن
وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم فلما لم يبعد تخليق آدم
من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر
ويدل عليه وجوه الاول ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد لان بدن الانسان
انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر
الاربعة على قدر معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر على ذلك المقدار الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع
فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجب وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان
حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني
انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك
فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة اليس
ان تصور حدوث المنافي يوجب حدوث كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن اليس ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا
على الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كلما يمشي عليه يسقط وما ذاك الا لان تصور السقوط
يوجب حصول السقوط وقد ذكروا في الكتب الفلسفية امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوها كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فما
المانع ان يقال انها لما تخيلت صورة جبريل عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد في رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول
بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والآخرين من ارباب الطبائع والطب والفلسفة
على اقامة الحجة في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء
الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب
الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظ من ليست للتبعيض ههنا اذ لو كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من
كلمة من ههنا ابتداء الغاية وذلك لان في حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الاب موجودة صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه و
تخليقه اكمل واظهر فكان كونه كلمة من مبدأ الظهور وحدوثه اكمل فكان معنى لفظ من ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية اما
قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات السؤال الاول المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة
والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيرت لفظه وعيسى اصله ايشوع كما قالوا في موسى اصله موشى وميشا بالعبرانية وعلى
هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى
عليه السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برأ من مرضه الثاني قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه
مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب الثالث انه كان
مسيحا لانه كان يمسح رأس اليتامى لله فعلى هذه الاقوال فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع معناه انه مسح من الاوزار والآثام والخامس
انه سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص فكان ممسوح القدمين والسادس انه سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء
ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون
نبيا السابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلام بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن انه سمي مسيحا لانه
خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال ابو عمرو بن العلاء المسيح الملك
وقال النخعي المسيح الصديق والله اعلم ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا
لانه ممسوح احدى العينين الثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة ولهذا قالوا له دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر
نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل بل سمي دجالا من قوله دجل الرجل اذا موه ولبس السؤال الثاني المسيح كان
كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب كاللقب الذي كونه شهيرا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق
فذكره تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السؤال الثالث لم قال عيسى ابن مريم والجواب لان الانبياء
ينسبون الى الآباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه يحدث من غير الاب فكان
ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته السؤال الرابع الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير

الجواب لان المسمى به مذكر السؤال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم
فهو صفة والجواب الاسم علامة للمسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا و
الآخرة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له
منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه عبارة عن الكرم
والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى عليه السلام بانه كان وجيها قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه
الله مما قالوا وكان عند الله وجيها واما عيسى عليه السلام فهو وجيه في الدنيا بسبب انه يستجاب دعاؤه ويحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص بسبب
دعائه ووجيه في الآخرة بسبب انه يجعله شفيع امته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبياء عليهم السلام وقيل
انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان مبرأ من العيوب التي وصفته اليهود بها ووجيه في الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله فان
قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا انه تعالى سمى موسى عليه وكذا ههنا المسئلة الثانية قال الزجاج وجيها منصوب
على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والآخرة والفراء يسمى هذا قطعا كانه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف اما
قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل القرب العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها
ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقربا
لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما
قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل المسئلة الاولى الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ومكلما للناس
وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا لضرورة او لفائدة والاولى ان يقال تقدير الآية ان الله
يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله
ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك المسئلة الثانية في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني انه هو هذا الشيء المعروف الذي هو
مضجع وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء
كان في حجر امه او في المهد المسئلة الثالثة قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قيل يكلم الناس صغيرا وكهلا وههنا سؤالات
السؤال الاول ما الكهل الجواب الكهل في اللغة هو الذي اجتمع قوته وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى

يضاحك الشمس منها كوكب شرق :: مؤزر بعميم النبت مكتهل

اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السؤال الثاني ان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات اما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما
الفائدة في ذكره والجواب من وجوه الاول ان المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله محال
فكان المراد منه الرد على وفد نجران في قولهم ان عيسى كان الها والثاني المراد انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه
ثم انه عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة
وذلك لا شك انه غاية في المعجز والرابع قال الاصم المراد منه انه يبلغ حال الكهولة السؤال الثالث قيل ان عمر عيسى كان الى
ان رفع ثلثا وثلثين سنة واشهرا وهو على هذا التقدير ما بلغ سن الكهولة والجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل اللغة
عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت والثاني هو
قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد من قوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال
وفي هذه الآية نص على انه عليه السلام سينزل الى الارض المسئلة الرابعة انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد
من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع و
اليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد
وان تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان
ذلك الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بالغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يسعى في
اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى
ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهد
انما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين والسامعون لذلك الكلام كان جمعا
قليلا ولا يبعد في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان اليهود كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم
الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله سبحانه محمدا صلى الله
عليه وسلم بذلك وايضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابي طالب لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال لا
تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله وكونه وجيها

في الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من
كونه صالحا فلم ختم الله تعالى اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في
جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا وفي افعال
القلوب وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات قوله تعالى قالت رب انى
يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون قال المفسرون انها انما قالت ذلك
لان البشرية تقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون تقدم تفسيره في سورة البقرة قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية
من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله و
انبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولاحل لكم
بعض الذي حرم عليكم وجئتكم باية من ربكم فاتقوا الله واطيعون ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم اما قوله ويعلمه
الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم ويعلمه بالياء والباقون بالنون اما الياء فعطف
على قوله يخلق ما يشاء قال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا ويعلمه الكتاب والحكمة ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية انها قالت رب
انى يكون لي ولد فقال لها كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فهذا وان كان اخبارا عن جهة المغايبة
الا انه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلاجرم حسن ان يوصل به الاخبار على جهة المغايبة فقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك الله
يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة والله اعلم المسئلة الثانية المذكور في هذه الآية امور اربعة
معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقرب عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة والمراد بالحكمة تعليم العلوم
وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما
بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التوراة
كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث عن اسرار الكتب الالهية ثم قال في
المرتبة الرابعة والانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط بالكتاب الذي
انزله الله على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله عليه بعد ذلك كتابا آخر واوقفه على اسراره فذلك
هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا
ما عندي في ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه
الآية وجوه الاول تقدير الآية ونعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل ونبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية
من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثاني قال الزجاج الاختيار عندي ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله اني قد
جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا باني قد جئتكم والثالث قال الاخفش ان جعلت الواو زائدة والتقدير ونعلمه الكتاب والحكمة
والتورية والانجيل رسولا الى بني اسرائيل قد جئتكم باية المسئلة الثانية هذه الآية تدل على انه صلوات الله عليه كان رسولا الى
كل بني اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم المسئلة الثالثة المراد بالآية الجنس لا الفرد لانه
عدد ههنا انواعا من الآيات وهي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله جئتكم باية
من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال تعالى اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله اعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة
انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع الاول ما ذكره في هذه الآية وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة
فمن فتح اني فقد جعلها بدلا من آية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستئناف وقطع الكلام عما
قبله والثاني انه فسر الآية بقوله اني ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا
الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن
في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من آية المسئلة الثانية اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا بأس بذكره ههنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القرآن والشعر و
الاستشهاد اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا
بمعنى التكوين والابداع فوجب ان يفسر كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء
ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في
خاطره ويصوره وثالثها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقال في المائدة حكاية
عن الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على ان الخلق هو التصوير والتقدير ورابعها قوله هو الذي خلق لكم ما في

الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله تعالى على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في السموات والارض فهو تعالى قد اوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فوجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وقوله تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الارض واما الشعر فقوله ع ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ⁂ وقوله شعر

ولا يئط بايدي الخالقين ولا ⁂ ايدي الخوالق الا جيد الادم

واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا اي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق فقال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله الله خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء والارض ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذي يكون هذا شأنه ليس الا الله واجابوا عن كلام ابي عبد الله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وان كان محالا في حق الله فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله اني اخلق لكم من الطين معناه اصور واقدر وقوله كهيئة الطير الهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشيء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل

المسألة الاولى قرأ نافع فيكون طائرا على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع يروى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات اخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال آخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه المسألة الثانية قال بعض المتكلمين الآية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكي عن ابراهيم انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال

المسألة الثالثة القرآن يدل على انه عليه السلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل عليه السلام روح محض وروحاني محض فلاجرم كانت نفخة عيسى عليه السلام سببا للحياة والروح المسألة الرابعة قوله باذن الله معناه بتكوين الله وتخليقه كقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بان يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على اني اعمل هذا التصوير فاما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجز على يد الرسول واما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله وذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد انه الذي لا يبصر بالليل وقيل لم يكن في هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروي انه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبي كان عيسى عليه السلام يحيي الاموات بيا حي يا قيوم واحيا عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولد له وكرر باذن الله رفعا لتوهم من اعتقد الالهية فيه واما النوع الخامس من المعجزات اخباره عن الغيوب وهو قوله تعالى حكاية عنه وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم فيه مسألتان

المسألة الاولى في هذه الآية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول امره يخبر عن الغيوب روى السدي انه كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بافعال آبائهم وامهاتهم وكان يخبرهم بان امك خبأت لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكي الى ان يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت قالوا خنازير فقال عيسى عليه السلام كذلك يكونون فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخونون ويخبؤون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك المسألة الثانية الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدمه ثم يستعينون عند ذلك بآلة يتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحي من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الخمسة معجزات قوية قاهرة دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلالة المعجز في الجملة على التصديق بل من ينكر دلالة المعجز على صدق المدعي وهم البراهمة فانه لا يحجبه ظهور هذه الآيات اما من آمن بدلالة المعجزة على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة اما قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التوراة اعلم انه عليه

السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله تعالى بين بعد ذلك انه لماذا ارسل وهو امران احدهما قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مسألتان المسألة الاولى قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية تقديره وابعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها المسألة الثانية يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء عليهم السلام لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه السلام يجب ان يكون مصدقا لموسى وبالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين

واما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سؤال وهو انه يقال هذه الآية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضي ان يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة والجواب انه لا مناقضة بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيها حق وصواب فاذا لم يكن التأبيد مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضة لكونه مصدقا بالتوراة وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ما غير شيئا من احكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى كان على شريعة موسى عليهما السلام كان يقر بالسبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى عليه السلام فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمان موسى عليه السلام والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم فقال آخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من احكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه كان محقا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم باية من ربكم وانما اعاد لان اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم مؤثرا في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين انه اذا لزمكم ان تتقوا ربكم ان تطيعوني فيما آمركم به عن ربي ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم فاعبدوه ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكي لا يقولوا عليه الباطل فيقولوا فيه انه اله وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرهم وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم عليها السلام بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته وقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر وفي الآية مسائل المسألة الاولى الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا فيه وجهان احدهما ان يجري اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بالكفر فاحس ذلك باذنه والثاني ان نحمله على التأويل وهو المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

المسألة الثانية اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلام في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة فكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وفي سائر الاماكن منهم لما ارادوا اظلمه ثم انه عليه السلام خرج مع امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة رجل جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه مع جنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله ليكفي ذلك فقال يا اماه اني ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن واكرم فلا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجيء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني فلما فعل ذلك دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاءه الملك اكل وشرب وسأله من اين هذه الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا في ان يحيي الله ولدي فلا بد ان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان ذلك شرا فقال ما ابالي ما كان اذا رأيته وان احييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه اهل مملكته قد عاش تنادوا بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم فكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايذائه وايحاشه وطلب قتله اما قوله تعالى من انصاري الى الله ففيه مسألتان المسألة الاولى في الآية اقوال الاول ان عيسى عليه السلام لما دعا بني اسرائيل الى الدين

ويردوا عليه قوتهم واخذ يسيح في الارض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب بن زبدي وهم من جملة الحواريين
الاثني عشر فقال لهم عيسى عليه السلام الان كنت تصيدون السمك وان تبعتموني صرتم بحيث تصيدون الناس لحياة الابد فطلبوا منه المعجزة
وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا فامره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة
من السمك ما كادت تتمزق منه واستعانوا باهل سفينة اخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك امنوا بعيسى عليه السلام والقول الثاني
ان قوله من انصاري الى الله انما كان في اخر امره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ههنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل
وكان هو يهرب عنهم فقال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي في الجنة على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني
فاجابه الى ذلك بعضهم وفيما يذكره النصارى في انجيلهم ان اليهود لما اخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب عبدا كان فيهم
لرجل من الاحبار عظيم فقطع اذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ اذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل
ان المراد من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة الصف فامنت
طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة الى اخرها المسئلة الثانية قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حال ذهابي الى
الله او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من انصاري الى ان ابين امر الله والى ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كانه اراد من
يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله الثالث قال الاكثرون من اهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي معها وقال عليه السلام الذود الى الذود ابل اي مع الذود وقال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت
ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان يقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد ضم الشيء بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى مع هو انه
يفيد فائدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته اياي الى نصرة الله عز وجل اياي وكذلك المراد من قوله لا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي لا تاكلوا اموالهم مضمومة الى اموالكم وكذلك قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى
الذود ابل الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه السلام كان يقول اذا ضحى
اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اياه الى اي انضم الي فكذا ههنا المعنى من انصاري فيما يكون
قربة الى الله الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق
السادس تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في جائز وهذا قول الحسن اما قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق
حوارى لانه هو الخالص منه وقال عليه الصلاة والسلام للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان
والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والقول الثاني ان
الحواري اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حوارى ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى
هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل
لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما
يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي القول الثالث
قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى
بلغة النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت
اصل هذا اللفظ فقد صار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته المسئلة الثانية اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين
من كانوا فالقول الاول انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت
قال انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما حكيناه فلما اظهر المعجز امنوا به فهم الحواريون والقول الثاني قالوا
اسلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له ههنا
ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد منها بعلامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام
جبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ فاخبره بما فعل فقال قد افسدت علي الثياب قال قم فانظر فكان
يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان خرج الجميع على الالوان التي ارادها فتعجب الحاضرون منه وامنوا
به فهم الحواريون والقول الثالث كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام كانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا
فيضرب بيده الى الارض فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا يا روح الله عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون
فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد امنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده وياكل من كسبه قال فصاروا
يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريين والقول الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس
عليه وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها فكانت القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال تعرفونه قالوا نعم

فذهبوا اليه بعيسى فقال من انت قال عيسى بن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فاولئك هم الحواريون
قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا
بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين في محبته وطاعته المسئلة الثالثة المراد من قوله نحن انصار الله اي نحن انصار دين
الله وانصار انبيائه لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه اما قوله امنا بالله فهذا يجري مجرى العلة والمعنى يجب علينا
ان نكون من انصار الله لاجل انا امنا بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد
بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى على انفسهم شهادة لله تعالى ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد بانا منقادون لما تريده منا في
نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه الثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم
السلام واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا امنا بما انزلت واتبعنا
الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم امنوا بالله حين قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم امنوا بكتب الله حيث قالوا امنا
بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفى والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان
يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين
اي مع محمد وامته لانهم هم المخصوصون باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا وهو منقول ايضا عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال
تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقد اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع
عيسى عليه السلام والقول الثالث اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من
ذلك انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا الله على ذلك تاكيدا للامر و
تقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة القول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين
اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين
المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين القول الخامس انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم فجعل اولي العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وتلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي
اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك والقول السادس ان جبريل عليه السلام لما سال محمدا عن الاحسان قال ان تعبد
الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاستغراق بالعبودية وهو ان يكون العبد في مقام الشهود والمكاشفة فقالوا واكتبنا
مع الشاهدين القول السابع ان كل من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا
ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من المشاق
والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل
المسئلة الاولى اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم قال تعالى واذ
يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امراة ممكورة اي مجتمعة
الخلق واحكام الراي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رايا محكما قويا مصونا عن جهات النقض
والفتور لا جرم سمي مكرا المسئلة الثانية اما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله واما مكر الله بهم ففيه وجوه الاول
مكر الله بهم انه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل لا يفارقه
ساعة وهو معنى قوله وايدناه بروح القدس فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا
البيت اخرجه جبريل من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره فاخذ وصلب وتفرق الحاضرون ثلث فرق فرقة تقول كان
الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه بان رفعه الى السماء وصار لكل فرقة
جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى ان بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم
من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق رجل منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه
عليه ورفع عيسى فاخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك مكر الله بهم الوجه
الثالث ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد فسمع بذلك ملك الروم
وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء
الاكمه والابرص وفعل وفعل فقال لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من ايديهم وسالهم عن عيسى
عليه السلام فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل فقتل منهم
خلقا عظيما ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم جاء بعده

ملك الروم يقال له ططيوس وخرب بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله على تكذيب المسيح والهم بقتله القول الرابع ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا اولى باس شديد فهذا هو مكر الله بهم القول الخامس يحتمل ان يكون المراد انهم مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءه وهم اليهود والله اعلم المسئلة الثالثة المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى من المتشابهات وذكروا في تاويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني ان معاملة الله تعالى معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك والثالث وهو ان هذا اللفظ من المتشابهات لان المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال السوء الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله اعلم قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون ۝ فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين ۝ واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين ۝ ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم ۝ في الاية مسائل المسئلة الاولى العامل في اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير ذاك اذ قال المسئلة الثانية اعلم انه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات الصفة الاولى قوله اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين الايتين على طريقين احدهما اجراء الاية على ظاهرها من غير تقديم وتاخير فيها والثاني فرض التقديم والتاخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله اني متوفيك اي متمم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم حتى يقتلوك بل انا رافعك الى سمائي ومقربك بملائكتي واصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تاويل حسن والثاني متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه تعالى بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلاث ساعات ثم رفع واحيي وثانيها قال محمد بن اسحق توفي سبع ساعات ثم احياه الله ورفعه وثالثها قال الربيع بن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الوجه الثالث في تاويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي لا يفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل انه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك والوجه الرابع في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك ان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله تعالى وايضا فعيسى عليه السلام لما رفع الى السماء صار حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة والوجه الخامس في التاويل ان التوفي اخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه السلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وبجسده ويدل على صحة هذا التاويل قوله وما يضرونك من شيء والوجه السادس اني متوفيك اي اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع ان التوفي هو القبض يقال وفاني فلان دراهمي واوفاني وتسلمتها منه وقد يكون ايضا توفى بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الي كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافع عملك الي اي ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الاية انه تعالى بشره بقبول طاعته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدر ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الاية على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها الى تقديم وتاخير الطريق الثاني قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير لان قوله ورافعك الي يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك من الدنيا ومثله من التقديم والتاخير كثير في القران واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر والله اعلم الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون بهذه الاية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب حمل الظاهر على التاويل وهو من وجوه الاول ان المراد الى محل كرامتي

وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثل ذلك قوله اني ذاهب الى ربي وانما ذهب ابراهيم عليه السلام من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد تسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا الوجه الثاني في التاويل ان يكون قوله ورافعك الي معناه انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لان في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر الا الله الوجه الثالث ان بتقدير القول بان الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك المكان سببا لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لا بد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية دلالة على اثبات المكان لله تعالى الصفة الثالثة من صفات عيسى قوله ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانك بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شانه وتعظيم منصبه عند الله الصفة الرابعة قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وفيه وجهان الاول ان المعنى الذين اتبعوك عيسى على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيمة فاما ما قبل الاسلام فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله واما ما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من انفسهم متابعته وموافقته فهم اشد المخالفين له لان صريح العقل يشهد بانه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نجد دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود ولا نرى في طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون اين كانوا في الذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم بخلاف ذلك القول الثاني ان المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الاية تدل على ان المراد من الرفعة في قوله ورافعك الي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الاية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة اما قوله تعالى ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية واما في القيمة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي بعد هذه الاية وبقي من مباحث هذه الاية موضع مشكل وهو ان نص القران دل على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض خواص اصحابه في ان يلقى شبهه عليه حتى يقتل مكانه وكيف ما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات الاول انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان اخر لزم منه السفسطة فاني اذا رايت ولدي ثم رايته ثانيا فحينئذ يجوز ان يكون هذا الذي رايته ثانيا ليس بولدي بل هو انسان اخر القي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة الذين راوا محمدا صلى الله عليه وسلم يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد لاحتمال انه القي شبهه على الغير وذلك يفضي الى سقوط الشرايع وايضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما اخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر المتواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة واخره ابطال النبوات بالكلية والاشكال الثاني وهو ان الله تعالى كان قد امر جبريل عليه السلام بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله واذ ايدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح واحد من اجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالمين من البشر فكيف لم يكف في منع اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء فما الفائدة في القاء شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة البتة والاشكال الرابع انه اذا القى شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء عليهم السلام وكل ذلك باطل الاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال اني لست بعيسى بل انما انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا الموضع من السؤالات والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب

عن الثاني ان جبريل عليه السلام لو دفع الاعداء بنفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء والجواب عن الرابع ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في اخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس ان بتقدير ان يكون الذي القي شبهه عليه السلام كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى عليه السلام فجائز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسولة التي ذكروها امور تتطرق الاحتمال اليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية اما قوله تعالى واما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين اعلم انه تعالى لما ذكر الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف فاما الاختلاف فهو ان كفر قوم وامن اخرون واما الحكم فيمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والاخرة واما الحكم فيمن امن وعمل الصالحات ان يوفيهم اجورهم وفي الاية مسائل المسألة الاولى اما عذاب الكفار في الدنيا فهو من وجهين احدهما القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو عقاب ام لا فقال بعضهم انه عقاب في حق الكافر واذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وقال الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون ايضا ابتلاء وامتحانا ويكون ايضا جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى تعبد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل فقد سميته في الوجه الاول ان عذاب الكافر على كفره وهذا على خلاف قوله ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب ان لا توجد المواخذة في الدنيا وايضا قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الاية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والايات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام

المسألة الثانية لقائل ان يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي ان يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكافرين واخرى على المؤمنين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الاية في بيان امر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام والذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال المسألة الثالثة وصف تعالى هذا العذاب بانه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم فان قيل اليس قد يمتنع على الائمة وعلى المؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك اذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حفص عن عاصم فيوفيهم اجورهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاحكم فاعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام المسألة الثانية ذكر الذين امنوا ثم وصفهم بانهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا المسألة الثالثة احتج من قال بان العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم اجورهم فشبههم في عبادتهم بالمستاجر والكلام فيه ايضا قد تقدم والله اعلم المسألة الرابعة المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لان مريد الشيء لا بد وان يكون محبا له اذا كان من الافعال وانما تخالف المحبة الارادة اذا علقنا بالاشخاص فقد يقال احب زيدا ولا يقال اريده فاما اذا علقنا بالافعال فمعناهما واحد اذا استعملنا في حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي وعند اصحابنا المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى وان اراد كفر الكافر الا انه لا يريد ايصال الثواب اليه وهذه المسألة قد ذكرناها مرارا واطوارا وبالله التوفيق ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم وفيه مسألتان المسألة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما وهو مبتدأ خبره نتلوه ومن الايات خبر بعد خبر او خبر مبتدأ محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي ونتلوه صلته ومن الايات الخبر المسألة الثانية التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلاهما يرجع معناه الى شيء يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الاية وفي قوله نتلوا عليك من نبأ موسى واضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك احسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بامره من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه سبحانه المسألة الثالثة قوله من الايات يحتمل ان يكون المراد ان ذلك من ايات القران ويحتمل ان يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ من كتاب او من يوحى اليه وظاهر انك لا تكتب ولا تقرا فبقي ان ذلك من الوحي المسألة الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الاول ان المراد منه القران وفي وصف القران بكونه ذكرا حكيما وجوه الاول انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقران حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة

في تاليفه ونظمه وكثرة علومه والثالث انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى المفعل قال الازهري وهو شائع في اللغة لان حكمت يجري مجرى احكمت في المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القران انه احكم عن وجوه تطرق الخلل اليه قال تعالى احكمت اياته والرابع ان يقال ان القران لكثرة حكمه كانه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التاويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القران وهو اللوح المحفوظ الذي نقلت منه جميع الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام اخبر تعالى انه انزل هذه القصص مما كتب هنالك والله اعلم قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ۞ الحق من ربك فلا تكن من الممترين ۞ اجمع المفسرون على ان هذه الاية نزلت عند حضور وفد نجران عند الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله فقال ان ادم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله ادم من تراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم ههنا مسائل المسألة الاولى مثل عيسى عند الله كمثل ادم اي صفته كصفة ادم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسألة الثانية قوله خلقه من تراب ليس بصلة لادم ولا صفة ولكنه خبر مستانف على جهة التفسير لحال ادم قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام مثلك كمثل زيد تريد ان تشبهه به في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسألة الثالثة اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى اول وهو محال والقران دل على ان ذلك الوالد الاول هو ادم عليه السلام كما في هذه الاية وقال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر في خلقة كيفية ادم وجوها كثيرة احدها انه مخلوق من التراب كما في هذه الاية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من الطين قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدا خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب الخامس قال تعالى اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون والسادس قال تعالى خلق الانسان من عجل والسابع قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق ادم من التراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة الارض قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة الرابع اراد اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضوا الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو الطف الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق ادم من التراب الذي هو اكثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا امتزاج وعلاج والخامس خلق الانسان من التراب ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تنطفي الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج اللطيف بالكثيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى مفعولة لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب وفي المرتبة السادسة اثبت له ثلاثة انواع من الصفات احدها انه صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت الثاني انه الحما وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد والثالث المسنون وهو المتغير الرائحة قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق بين الايات الواردة في خلقة ادم عليه السلام المسألة الرابعة في الاية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق ادم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود ادم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق ادم متقدم على قوله كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشاناه خلقا اخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى ادم وحين كان ترابا لم يكن ادم موجودا اجاب القاضي بل كان موجودا وانما وجد من بعد حياته وليست الحياة نفس ادم وهذا ضعيف لان ادم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ما هي ولا شك انها من اغمض المسائل بل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير ادم عن قريب سماه ادم قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفين ومراده اعطيته اليوم الفا ثم انا

اخبركم اني اعطيته اصل الطين فكذا قوله خلقه من تراب ارضه خلقا سواه ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن المسئلة الخامسة في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن واعلم يا محمد ان ما قال له ربك كن يكون لا محالة اما قوله الحق من ربك فلا تكن من الممترين ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي انبأتك من قصة عيسى او ذلك النبأ في امر عيسى الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل اي جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره الحق من ربك فلا تكن المسئلة الثانية الامتراء الشك قال ابن الانباري هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه مرا كاللبن الذي يجتلب عند الحلب يقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كانه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه المسئلة الثالثة في الحق تأويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك من خبر عيسى هو الحق لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي نزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممترين مفتعل من المرية وهي الشك القول الثاني ان المراد ان الحق في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة والله اعلم المسئلة الرابعة قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهرا مع النبي عليه السلام الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء والله اعلم قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ⊛

اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لمواد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم ان يكون ابنا لله لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد خلق آدم من التراب لم يبعد ايضا خلق عيسى من الدم الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال قل تعالوا ندع ابناءنا الى آخر الآية ثم ههنا مسائل المسئلة الاولى اتفق اني كنت بخوارزم فاخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبنا اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر وقبلناه لكن قلنا ان المعجز لا تدل على الصدق فحينئذ تبطل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجز على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ضرورة ان عند الاستواء في الدليل حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداية العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما الوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فلو كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية واي حاجة الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان تكون بديهة العقل شاهدة بفساده الوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي يقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله لم يكن جسما

ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل فكان الاله محتاجا الى الغير وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لا يبقى ذلك الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه الوجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي ظهر عليه من العجائب من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فان ذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك بل وفي حق الكلب والسنور والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله تعالى في بدن الكلب والذباب لفي غاية الركاكة والخساسة والوجه الثاني ان قلب العصا حية ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا لله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام المسئلة الثانية روي انه عليه الصلاة والسلام لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه الصلاة والسلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القاسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو شاء الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة ثم قالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه وسلم فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا فقال فاني اناجزكم القتال فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك في كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلاثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادي نارا ولاستأصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤوس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي انه عليه الصلاة والسلام لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث المسئلة الثالثة فمن حاجك فيه اي في عيسى عليه السلام وقيل الهاء تعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله وليس المراد بالعلم ههنا نفس العلم لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل المراد من العلم ما ذكره من الدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالوا ارتفعوا الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار بمنزلة هلم المسئلة الرابعة هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه الصلاة والسلام وعد ان يدعو ابناءه ثم دعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابراهيم بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله اعلم المسئلة الخامسة كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثني عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد عليه السلام قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا ان ذلك الغير كان علي بن ابي طالب

ودلت الآية على ان نفس علي هي نفس محمد عليه السلام ولا يمكن ان يكون المراد منه ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان تلك النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا كان افضل من علي فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان افضل من سائر الانبياء فيلزم ان يكون علي افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ثم قال ويتأكد هذا الاستدلال بهذه الآية بالحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اراد ان يرى آدم في علمه ونوحا في طاعته وابراهيم في خلته وموسى في قربته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب والحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبياء سوى محمد عليهم السلام واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على ان عليا افضل من سائر الصحابة وذلك لان الآية لما دلت على ان نفس علي مثل نفس محمد عليه السلام الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد عليه الصلاة والسلام افضل من الصحابة فوجب ان تكون نفس علي افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه الصلاة والسلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الآية كما انه مخصوص في حق محمد عليه الصلاة والسلام فكذلك في حق سائر الانبياء المسألة السادسة قوله نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه ماخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته واصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله اي لعنه وابعده من رحمته من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله فقد خلاه ووكله الى نفسه ومن وكله الله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي وخلاني من كلاءته وحفظه كالناقة التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من حلبها واخذ لبنها لا قوة لها بالدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه ما يدفع به عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل اي ثم نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين وهو تكرار وفي الآية سؤالات السؤال الاول الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله تعالى جارية بان عقوبة الاستئصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون ذلك جاريا مجرى اماتتهم وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا وربما جعل الانسان نفسه فداء لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر صبيانه ونساءه مع نفسه وامرهم ان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله عليه بان الحق معه السؤال الثاني هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام الجواب انها دلت على صحة نبوته من وجهين احدهما هو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار تكذيب نفسه لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اعقل الناس فلا يليق به ان يعمل عملا يفضي الى ظهور كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم وثانيها ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التوراة والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال العظيمة في المنازعة مع الرسول عليه السلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك الثاني قد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا والله هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحا منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى السؤال الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل بهم العذاب البتة فكذا ههنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السؤال الرابع قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا والجواب لا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حقه ان يكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده

جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه مسائل المسألة الاولى قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزله على نبيه هو القصص الحق لكون على نفيه من الوهم والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل المسألة الثانية هو في قوله لهو القصص فيه قولان احدهما ان يكون فصلا وعمادا ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل اجوز لانه اقرب الى المبتدأ واصلها ان تدخل على المبتدأ والقول الثاني انه مبتدأ والقصص الحق خبره والجملة خبر ان المسألة الثالثة قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام تنزل من هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد المسألة الرابعة يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة ثم قال وما من اله الا الله وهذا يفيد تأكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وانتم تقولون ان اليهود قتلوه والثاني انهم لو كان يخبر عن الغيوب فيكون الها فكانه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره في اول هذه السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم المسألة الخامسة فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عليما بالعواقب والنهايات مع ان عيسى ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فان الله تعالى عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون اعلم ان النبي عليه السلام لما اورد على نصارى نجران انواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الالفاظ اما قوله يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال احدها المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي عليه السلام ما تريد الا ان نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل الله تعالى هذه الآية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما اورد الدلائل عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كلام الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف واما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ ماخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله الى كلمة سواء فالمعنى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصف وترك ظلمه واعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال الا نعبد الا الله وفيه مسئلتان المسألة الاولى محل ان في قوله ان لا نعبد فيه وجهان

الأول أنه رفع بإضمار هي كأن قائلاً قال ما تلك الكلمة فقيل هي أن لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة **المسألة الثانية** أنه تعالى
ذكر ثلاثة أشياء أولها أن لا نعبد إلا الله وثانيها أن لا نشرك به شيئاً وثالثها أن لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله وإنما ذكر هذه
الثلاثة لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لأنهم يقولون إنه ثلاثة أب وابن
وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وإنما قلنا إنهم أثبتوا ذوات ثلاثة لأنهم قالوا إن أقنوم الكلمة تدرعت بناسوت
المسيح وأقنوم روح القدس تدرع بناسوت مريم ولولا كون هذين الأقنومين ذاتين مستقلتين وإلا لما جاز عليهما مفارقة ذات
الأب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما أثبتوا ذواتاً ثلاثة مستقلة فقد أشركوا وأما أنهم يتخذون أحبارهم أرباباً من دون
الله فيدل عليه وجوه أحدها أنهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثاني أنهم كانوا يسجدون لأحبارهم والثالث قال أبو
مسلم من مذهبهم أن من صار كاملاً في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه أثر حلول اللاهوت فيقدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه
والأبرص فهم وإن لم يطلقوا عليه لفظ الرب إلا أنهم أثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو أنهم كانوا يطيعون أحبارهم
في المعاصي ولا معنى للربوبية إلا ذلك نظيره قوله تعالى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه فثبت أن النصارى جمعوا بين هذه الأمور
الثلاثة فكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالأمر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لأن قبل المسيح ما كان المعبود إلا الله
فوجب أن يبقى الأمر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وأيضاً القول بالشرك باطل باتفاق الكل وأيضاً إذا كان الخالق والمنعم
بجميع النعم هو الله وجب أن لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة إلا إليه دون الأحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه
الأمور الثلاثة ثم قال تعالى فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون والمعنى إن أبوا إلا الإصرار فقولوا إنا مسلمون يعني أظهروا
أنكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد أن تحملوا غيركم عليه **قوله تعالى** يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة
والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون ⊙ اليهود كانوا يقولون إن إبراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فأبطل
الله عليهم ذلك بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده فكيف يعقل أن يكون يهودياً أو نصرانياً فإن قيل فهذا أيضاً
لازم عليكم لأنكم تقولون إن إبراهيم كان على دين الإسلام والإسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل فإن قلتم إن المراد أن إبراهيم
كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول لم لا يجوز أيضاً أن يقول اليهود إن إبراهيم كان يهودياً بمعنى
أنه كان على الدين الذي عليه اليهود وكون التوراة والإنجيل نازلين بعد إبراهيم لا ينافي كونه مسلماً والجواب أن القرآن أخبر أن
إبراهيم كان حنيفاً مسلماً وليس في التوراة والإنجيل أن إبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً فظهر الفرق ثم نقول أما النصارى
فليسوا على ملة إبراهيم فالأمر ظاهر لأن المسيح ما كان موجوداً في زمان إبراهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمان إبراهيم
لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة إبراهيم لا محالة وأما أن اليهود ليسوا على ملة إبراهيم فلأنه لا شك أنه
كان لله سبحانه تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك أن الموصل لتلك التكاليف واحد من البشر ولا شك أن ذلك
الإنسان قد كان مؤيداً بالمعجزات وإلا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فإذن قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام أنبياء
كانت لهم شرائع معينة فلما جاء موسى فإما أن يقال إنه جاء بتقرير تلك الشرائع أو بغيرها فإن جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب
تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وإن كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من
تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت أنه لا بد وأن يكون دين كل الأنبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت أن
اليهود ليسوا على ملة إبراهيم فثبت بطلان قول اليهود والنصارى بأن إبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً فهذا هو المراد من الآية
والله أعلم **قوله تعالى** ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ⊙ ما كان
إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ⊙ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا
النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ⊙ فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها أنتم بالمد والهمزة وقرأ
نافع وأبو عمرو بغير همز ولا مد إلا بقدر خروج الألف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمز والقصر على وزن صنعتم وقرأ ابن
عامر بالمد دون الهمز فمن همز فعلى الأصل لأنهما حرفان ها وأنتم ومن لم يهمز ولم يمد فللتخفيف من غير إخلال **المسألة
الثانية** اختلفوا في أصل ها أنتم فقيل ها تنبيه والأصل أنتم وقيل أصله أأنتم فقلبت الهمزة الأولى هاء كقولهم هرقت
الماء وأرقت وهؤلاء مبني على الكسر وأصله أولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فإن قيل أين خبر أنتم
في قوله ها أنتم قلنا فيه ثلاثة أوجه الأول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة
مستأنفة مبينة للجملة الأولى يعني أنتم هؤلاء الأشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم أنكم وإن جادلتم فيما لكم به
علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني أن يكون أنتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى أولاء على معنى الذين وما بعده صلة له الثالث
أن يكون أنتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير أنتم هؤلاء حاججتم **المسألة الثالثة** المراد من قوله
حاججتم فيما لكم به علم هو أنهم زعموا أن شريعة التوراة والإنجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم

لكم به وادعوا وكان شريعة إبراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ثم يحتمل في قوله ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم
به علم أنه لم يصفهم بالعلم حقيقة وإنما أراد هب أنكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به ألبتة ثم حقق ذلك
بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في الموافقة والمخالفة وأنتم لا تعلمون كيفية تلك الأحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلاً فقال
ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفاً مسلماً وقد سبق تفسير الحنيف في سورة
البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بإلهية المسيح وبكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه
فإن قيل قولكم إبراهيم كان على دين الإسلام أتريدون به الموافقة في الأصول أو في الفروع فإن كان الأول لم يكن هذا مختصاً بدين
الإسلام بل نقطع بأن إبراهيم أيضاً على دين اليهود أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى عليه السلام وكان أيضاً على دين النصارى أعني تلك النصرانية
التي جاء بها عيسى عليه السلام فإن أديان الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة في الأصول وإن أردتم به الموافقة في الفروع فيلزم أن لا يكون
محمد عليه الصلاة والسلام صاحب الشرع ألبتة بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضاً فمن المعلوم بالضرورة أن التعبد بالقرآن ما كان
موجوداً في زمان إبراهيم فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز أن يكون المراد به الموافقة في الأصول
والغرض منه بيان أنه ما كان موافقاً في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز أيضاً أن يقال المراد
به الفروع وذلك لأن الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان إبراهيم
وعلى هذا التقدير يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد موافقاً لشرع إبراهيم فلو وقعت المخالفة في القليل
لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى أن أولى الناس بإبراهيم فريقان أحدهما من اتبعه ممن تقدم والآخر النبي والمؤمنين
ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والإعظام والإكرام **قوله تعالى** ودت طائفة من أهل الكتاب لو
يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون ⊙ اعلم أنه تعالى لما بين أن طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق والإعراض عن قبول
الحجة بين أنهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في إضلال من آمن بالرسول عليه السلام بإلقاء الشبهات كقولهم إن محمداً
مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وأيضاً أن موسى عليه السلام أخبر في التوراة أن شرعه لا يزول وأيضاً القول بالنسخ يفضي إلى
البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من أهل الكتاب لو
يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم أن من ههنا للتبعيض وإنما ذكر
بعضهم ولم يعمهم لأن منهم من آمن وأثنى الله عليهم بقوله منهم أمة مقتصدة ومن أهل الكتاب أمة قائمة وقيل نزلت
الآية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود إلى دينهم وإنما قال لو يضلونكم ولم يقل أن يضلوكم لأن لو أوفق للتمني فإن قولك
لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود أحدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون إلا أنفسهم وهو يحتمل وجوهاً منها إهلاكهم أنفسهم
باستحقاق العقاب على قصدهم إضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقوله وليحملن أثقالهم وأثقالاً
مع أثقالهم وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ومنها إخراجهم أنفسهم
عن معرفة الهدى والحق لأن الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها أنهم لما اجتهدوا في إضلال المؤمنين ثم إن المؤمنين
لم يلتفتوا إليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أن الأمر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما
يشعرون أي وما يعلمون أن هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين **قوله تعالى** يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون ⊙
اعلم أنه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين أيضاً حال الطائفة
العارفة بذلك من أحبارهم فقال يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وههنا مسائل **المسألة الأولى** لم أصلها لما لأنها ما
التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الألف لطلب الخفة ولأن حرف الجر صار كالعوض عنها ولأنها وقعت طرفاً ويدل عليها
الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم يبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو قوله فيمه ولمه **المسألة الثانية** في
قوله بآيات الله وجوه الأول أن المراد منها الآيات الواردة في التوراة والإنجيل وعلى هذا القول وجوه أحدها ما في
هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه الصلاة والسلام ومنها ما في هذين الكتابين أن إبراهيم كان حنيفاً مسلماً ومنها أن فيهما
أن الدين هو الإسلام واعلم أن على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه يقول إن الكفر بالآيات يحتمل وجهين أحدهما أنهم ما كانوا
كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما تدل عليه التوراة فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني أنهم كانوا كافرين
بنفس التوراة لأنهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ثم إذا خلا بعضهم
مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجاً وأنتم شهداء واعلم أن تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية
على الإخبار عن الغيب لأنه صلى الله عليه وسلم أخبرهم بما يكتمونه في أنفسهم ويظهرون للناس غيره ولا شك أن الإخبار عن الغيب
معجز القول الثاني في تفسير آيات الله أنها هي القرآن وقوله وأنتم تشهدون يعني أنكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزاً
ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزاً القول الثالث أن المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله عليه

الأول أنه رفع بإضمار حتى كأن قائلاً قال ما تلك الكلمة فقيل هي أن لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة **المسألة الثانية** أنه تعالى
ذكر ثلاثة أشياء أولها أن لا نعبد إلا الله وثانيها أن لا نشرك به شيئاً وثالثها أن لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله وإنما ذكر هذه
الثلاثة لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لأنهم يقولون إنه ثلاثة أب وابن
وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وإنما قلنا إنهم أثبتوا ذوات ثلاثة لأنهم قالوا إن أقنوم الكلمة تدرعت بناسوت
المسيح وأقنوم روح القدس تدرع بناسوت مريم ولولا كون هذين الأقنومين ذاتين مستقلتين وإلا لما جاز عليهما مفارقة ذات
الأب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد أشركوا وأما أنهم يتخذون أحبارهم أرباباً من دون
الله فيدل عليه وجوه أحدها أنهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثاني أنهم كانوا يسجدون لأحبارهم والثالث قال أبو
مسلم من مذهبهم أن من صار كاملاً في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه أثر حلول اللاهوت فيقدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه
والأبرص فهم وإن لم يطلقوا عليه لفظ الرب إلا أنهم أثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو أنهم كانوا يطيعون أحبارهم
في المعاصي ولا معنى للربوبية إلا ذلك نظيره قوله تعالى أرأيت من اتخذ إلهه هواه فثبت أن النصارى جمعوا بين هذه الأمور
الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالأمر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك قبل المسيح ما كان المعبود إلا الله
فوجب أن يبقى الأمر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وأيضاً القول بالشرك باطل باتفاق الكل وأيضاً إذا كان الخالق والمنعم
بجميع النعم هو الله وجب أن لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة إلا إليه دون الأحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه
الأمور الثلاثة ثم قال تعالى فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون والمعنى إن أبوا إلا الإصرار فقولوا إنا مسلمون يعني أظهروا
أنكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد أن لا تحملوا غيركم عليه **قوله تعالى** يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة
والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون ⊛ اليهود كانوا يقولون إن إبراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فأبطل
الله عليهم ذلك بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده فكيف يعقل أن يكون يهودياً أو نصرانياً فإن قيل فهذا أيضاً
لازم عليكم لأنكم تقولون إن إبراهيم كان على دين الإسلام والإسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل فإن قلتم المراد أن إبراهيم
كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول لم لا يجوز أيضاً أن يقول اليهود إن إبراهيم كان يهودياً بمعنى
أنه كان على الدين الذي عليه اليهود وكون التوراة والإنجيل نازلين بعد إبراهيم لا ينافي في كونه مسلماً والجواب أن القرآن أخبر أن
إبراهيم كان حنيفاً مسلماً وليس في التوراة والإنجيل أن إبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً فظهر الفرق ثم نقول أما أن النصارى
ليسوا على ملة إبراهيم فالأمر ظاهر لأن المسيح ما كان موجوداً في زمان إبراهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمان إبراهيم
لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة إبراهيم لا محالة وأما أن اليهود ليسوا على ملة إبراهيم فذلك لأنه لا شك أنه
كان شرع سبحانه تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك أن الموصل لتلك التكاليف واحد من البشر ولا شك أن ذلك
الإنسان قد كان مؤيداً بالمعجزات وإلا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فإذن قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام أنبياء
كانت لهم شرائع معينة فلما جاء موسى فإما أن يقال إنه جاء بتقرير تلك الشرائع أو بتغييرها فإن جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب
تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وإن كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من
تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت أنه لا بد وأن يكون دين كل الأنبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت أن
اليهود ليسوا على ملة إبراهيم فثبت بطلان قول اليهود والنصارى بأن إبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً فهذا هو المراد من الآية
والله أعلم **قوله تعالى** ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ⊛ ما كان
إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ⊛ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا
النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ⊛ فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها أنتم بالمد والهمزة وقرأ
نافع وأبو عمرو بغير همز ولا مد إلا بقدر خروج الألف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمز والقصر على وزن صعنتم وقرأ ابن
عامر بالمد دون الهمز فمن همز فعلى الأصل لأنهما حرفان ها وأنتم ومن لم يهمز ولم يمد فللتخفيف من غير إخلال **المسألة
الثانية** اختلفوا في أصل ها أنتم فقيل ها تنبيه والأصل أنتم وقيل أصله أأنتم فقلبت الهمزة الأولى هاء كقولك هرقت
الماء وأرقت وهؤلاء مبني على الكسر وأصله أولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فإن قيل أين خبر أنتم
في قوله ها أنتم قلنا فيه ثلاثة أوجه الأول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة
مستأنفة مبينة للجملة الأولى بمعنى أنتم هؤلاء الأشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم أنكم وإن جادلتم فيما لكم به
علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني أن يكون أنتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى أولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث
أن يكون أنتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير أنتم هؤلاء حاججتم **المسألة الثالثة** المراد من قوله
حاججتم فيما لكم به علم هو أنهم زعموا أن شريعة التوراة والإنجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم

لكم به وهو ادعاؤكم أن شريعة إبراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ثم يحتمل في قوله ها أنتم هؤلاء
به علم أنه لم يصفهم بالعلم حقيقة وإنما أراد هب أنكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم
بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في الموافقة والمخالفة وأنتم لا تعلمون كيفية تلك الأحوال ثم بين
ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفاً مسلماً وقد س
البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بإلهية المسيح وبكون اليهود
فإن قيل قولكم إبراهيم كان على دين الإسلام أتريدون به الموافقة في الأصول أو في الفروع فإن كان الأول لم
الإسلام بأن نقطع بأن إبراهيم أيضاً على دين اليهود أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى عليه السلام وكان أيضاً على دين النصارى أعني تلك النصرانية
التي جاء بها عيسى عليه السلام فإن أديان الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة في الأصول وإن أردتم به الموافقة في الفروع فيلزم أن لا يكون
محمد عليه الصلاة والسلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضاً فمن المعلوم بالضرورة أن التعبد بالقرآن ما كان
موجوداً في زمان إبراهيم فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز أن يكون المراد به الموافقة في الأصول
والغرض منه بيان أنه ما كان موافقاً في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز أيضاً أن يقال المراد
به الفروع وذلك لأن الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان إبراهيم
وعلى هذا التقدير يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد موافقاً لشرع إبراهيم فلو وقعت المخالفة في القليل
لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى أن أولى الناس بإبراهيم فريقان أحدهما من اتبعه ممن تقدم والآخر النبي وسائر المؤمنين
ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والإعظام والإكرام **قوله تعالى** ودت طائفة من أهل الكتاب لو
يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون ⊛ اعلم أنه تعالى لما بين أن طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق والإعراض عن قبول
الحجة بين أنهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في إضلال من آمن بالرسول عليه السلام بإلقاء الشبهات كقولهم إن محمداً
مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وأيضاً أن موسى عليه السلام أخبر في التوراة أن شرعه لا يزول وأيضاً القول بالنسخ يفضي إلى
البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من أهل الكتاب لو
يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم أن من ههنا للتبعيض وإنما ذكر
بعضهم ولم يعمهم لأن منهم من آمن وأثنى الله عليهم بقوله منهم أمة مقتصدة ومن أهل الكتاب أمة قائمة وقيل نزلت
الآية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود إلى دينهم وإنما قال لو يضلونكم ولم يقل أن يضلوكم لأن لو أوفق للتمني فإن قوله
لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود أحدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون إلا أنفسهم وهو يحتمل وجوهاً منها إهلاكهم أنفسهم
باستحقاق العقاب على قصدهم إضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقوله وليحملن أثقالهم وأثقالاً
مع أثقالهم وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ومنها إخراجهم أنفسهم
عن معرفة الهدى والحق لأن الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها أنهم لما اجتهدوا في إضلال المؤمنين ثم إن المؤمنين
لم يلتفتوا إليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أن الأمر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما
يشعرون أي وما يعلمون أن هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين **قوله تعالى** يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون
⊛ اعلم أنه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين أيضاً حال الطائفة
العارفة بذلك من أحبارهم فقال يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وههنا مسائل **المسألة الأولى** لم أصلها لما لأنها ما
التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الألف لطلب الخفة ولأن حرف الجر صار كالعوض عنها ولأنها وقعت طرفاً ويدل عليها
الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو قوله فيمه ولمه **المسألة الثانية** في
قوله بآيات الله وجوه الأول أن المراد منها الآيات الواردة في التوراة والإنجيل وعلى هذا القول وجوه أحدها ما في
هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه الصلاة والسلام ومنها ما في هذين الكتابين أن إبراهيم كان حنيفاً مسلماً ومنها أن فيهما
أن الدين هو الإسلام واعلم أن على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه يقول إن الكفر بالآيات يحتمل وجهين أحدهما أنهم ما كانوا
كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما تدل عليه التوراة فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني أنهم كانوا كافرين
بنفس التوراة لأنهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ثم إذا خلا بعضهم
مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجاً وأنتم شهداء واعلم أن تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية
على الإخبار عن الغيب لأنه صلى الله عليه وسلم أخبرهم بما يكتمونه في أنفسهم ويظهرون للناس غيره ولا شك أن الإخبار عن الغيب
معجز القول الثاني في تفسير آيات الله أنها هي القرآن وقوله وأنتم تشهدون يعني أنكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزاً
ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزاً القول الثالث أن المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله عليه

قصير جي زاده السيد سليمان
٢٢

الاول انه رفع باضمار هي كان قايلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة المسئلة الثانية انه تعالى
ذكر ثلاثة اشياء اولها ان لا نعبد الا الله وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه
الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة اب وابن
وروح القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذوات ثلاثة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت
المسيح واقنوم روح القدس تدرع بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز عليهما مفارقة ذات
الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذواتا ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا من دون
الله فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثاني انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثالث قال ابو
مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو انهم كانوا يطيعون احبارهم
في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك نظيره قوله تعالى ارأيت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور
الثلاثة فكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك قبل المسيح ما كان المعبود الا الله
فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشرك باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم
بجميع النعم هو الله وجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه
الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا
انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان لا تحملوا غيركم عليه قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما انزلت التورية
والانجيل الا من بعده افلا تعقلون ۞ اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فابطل
الله عليهم ذلك بان التورية والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا
لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما انزل بعده بزمان طويل فان قلتم المراد ان ابراهيم
كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول لم لا يجوز ايضا ان يقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى
انه كان على الدين الذي عليه اليهود وكون التورية والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن اخبر ان
ابراهيم كان حنيفا مسلما وليس في التورية والانجيل ان ابراهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما ان النصارى
ليسوا على ملة ابراهيم فالامر ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابراهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمان ابراهيم
لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابراهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فذلك لانه لا شك انه
كان لله سبحانه تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف واحد من البشر ولا شك ان ذلك
الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذن قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام انبياء
كانت لهم شرايع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرايع او بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب
تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من
تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان
اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فثبت بطلان قول اليهود والنصارى بان ابراهيم كان يهوديا او نصرانيا فهذا هو المراد من الاية
والله اعلم قوله تعالى ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون ۞ ما كان
ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ۞ ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا
النبي والذين امنوا والله ولي المؤمنين ۞ فيه مسايل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمزة وقرأ
نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمز والقصر على وزن صنعتم وقرأ ابن
عامر بالمد دون الهمز فمن همز فعلى الاصل لانهما حرفان ها وانتم ومن لم يهمز ولم يمد فللتخفيف من غير اخلال المسئلة
الثانية اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل انتم وقيل اصله أأنتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت
الماء وارقت وهؤلاء مبني على الكسر واصله اولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر انتم
في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة
مستانفة مبينة للجملة الاولى يعني انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به
علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى اولى على معنى الذين وما بعده صلة له الثالث
ان يكون انتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير انتم هؤلاء حاججتم المسئلة الثالثة المراد من قوله
حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم

لكم به وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ثم يحتمل في قوله ها انتم
به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما اراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه
بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرايع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال
ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما
البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون
فان قيل قولكم ابراهيم كان على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول
الاسلام بان نقطع بان ابراهيم ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى عليه السلام وكان ايضا
التي جاء بها عيسى عليه السلام فان اديان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة
محمد عليه الصلاة والسلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ما كان
موجودا في زمان ابراهيم فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول
والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان يقال المراد
به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان ابراهيم
وعلى هذا التقدير يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد موافقا لشرع ابراهيم فلو وقعت المخالفة في القليل
لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابراهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والاخر النبي والذين امنوا والمؤمنين
ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام قوله تعالى ودت طايفة من اهل الكتاب لو
يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون ۞ اعلم انه تعالى لما بين ان طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول
الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من امن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا
مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وايضا ان موسى عليه السلام اخبر في التورية ان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى
البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو
يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر
بعضهم ولم يعمهم لان منهم من امن واثنى الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت
الاية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو اوفق للتمني فان قوله
لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود احدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم انفسهم
باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليحملن اثقالهم واثقالا
مع اثقالهم وليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم
عن معرفة الهدى والحق لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين
لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما
يشعرون اي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون
۞ اعلم انه تعالى لما بين حال الطايفة التي لا تشتغل بالتورية من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطايفة
العارفة بذلك من احبارهم فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وههنا مسايل المسئلة الاولى لم اصلها لما لانها ما
التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها
الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم يبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو قوله فيمه ولمه المسئلة الثانية في
قوله بايات الله وجوه الاول ان المراد منها الايات الواردة في التورية والانجيل وعلى هذا القول وجوه احدها ما في
هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه الصلاة والسلام ومنها ما في هذين الكتابين ان ابراهيم كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما
ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه يكون الكفر بالايات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا
كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما تدل عليه التورية فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين
بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ثم اذا خلا بعضهم
مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الاية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الاية
على الاخبار عن الغيب لانه صلى الله عليه وسلم اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم ويظهرون للناس غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب
معجز القول الثاني في تفسير ايات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا
ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا القول الثالث ان المراد بايات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله عليه

وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم السلام
الدالة على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بان المعجز انما دل على صدق الانبياء عليهم السلام
من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا الوجه في حق محمد عليه الصلاة والسلام كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته
مناقضا لما شهدتم بحقيته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون
الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ۝ واعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احداهما انهم كانوا يكفرون
بمحمد عليه الصلاة والسلام مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه المعرفة في
الاية الاولى وثانيها انهم يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه المعرفة
في الاية الاولى وثانيها انهم لو كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه المعرفة
في هذه الاية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل
المسألة الاولى قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور
وقوله اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا المسألة الثانية اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما
بالقاء شبهة تدل على الباطل او باخفاء الدليل يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله
وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها احدها تحريف التورية فيخلطون المنزل
بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها انهم تواضعوا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه اخر النهار تشكيكا للناس
عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التورية ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في
التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالاخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي
ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى حق ثم ان التورية دالة على ان شرع موسى لا ينسخ وكل ذلك القاء الشبهات
اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الايات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كان الاستدلال
بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي بمجموعها يتم هذا الاستدلال
مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم
تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها وانتم تعلمون اي انتم ارباب العلم والمعرفة لا ارباب الجهالة والحماقة وثالثها
وانتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم المسألة الثالثة قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دلالة
على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلته وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث
لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة وتلك الارادة ان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان
محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله اعلم قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه
النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم
عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ۝ يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ۝ اعلم انه تعالى لما
حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم هذا المذكور في هذه الاية وههنا مسائل
المسألة الاولى قول بعضهم لبعض امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل وان يكون المراد
بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة
الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما ينزل على محمد عليه الصلاة والسلام من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه
فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما امنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا
التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب قد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته
فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر
رجلا من احبار يهود خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون ومعناه انا متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون الى ديننا الوجه الثاني
يحتمل ان يكون معنى الاية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم
اذا خلوتم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فرجاء الايام يعينهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم و
يرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال ان الذين امنوا ثم كفروا وابتغوا بقوله
بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثاني
انه تعالى اتبع هذه الاية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه فكان قولهم امنوا به
وجه النهار امرا بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان اعداءكم يعلمون

كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم له على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم
الاحتمال الثاني ان يكون قوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار بعض ما انزل والقائلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا فيه
وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح واكفروا اخره يعني صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي
الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر
فقال كعب بن الاشرف وغيره امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يعني امنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح واكفروا بالقبلة التي صلى
اليها صلاة الصبح واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهي اخر النهار وهذا الكفر الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم
فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في اخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب
اهل العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة المسألة الثانية الفائدة في اخبار الله
تعالى عن تواطئهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها
كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب
المؤمنين ولولا هذا الاعلام لربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف الثالث ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة
صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس المسألة الثالثة وجه النهار هو اوله وفي اللغة الوجه مستقبل كل شيء
لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار اي اول
النهار وانشد للربيع بن زياد شعر من كان مسرورا بمقتل مالك ۝ فليأت نسوتنا بوجه نهار ۝ ثم قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن
تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا تصدقوا الا نبيا يقرر شرائع التورية فاما من جاء
بتغيير شيء من احكام التورية فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود وعلى هذا التفسير يكون اللام في قوله الا لمن صلة زائدة فانه يقال صدقت
فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر قبل هذه الاية قوله امنوا به
وجه النهار واكفروا اخره ثم قال في هذه الاية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كانهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا بقاءكم على دينكم
فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من اتبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه واشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله
قال ابن عباس معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم
فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما ثبت دينا
من جهة الله لانه تعالى امر به وارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد لغيره كان دينا
يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيث ما كان حكمه وجب متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا
لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء واما
الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم
او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الاية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله تعالى او من جملة كلام اليهود
ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه
وجوه الاول قرأ ابن كثير ان يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان اخذنا بقراءة ابن كثير
فالوجه الاول ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير
الاولين والمعنى من اجل ان يؤتى احد من الشرائع مثل ما اوتيتم من الشرائع ينكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف
كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعديد ذنوبه عليه بعد كثرة احسانه اليه امن قلة احساني اليك امن اهانتي لك والمعنى امن اجل هذا
فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه روي عن مجاهد وعيسى بن
عمر اما قراءة من قرأ بقصر الالف من ان فقد يمكن حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكما قال امرؤ القيس
تروح من الحي ام تبتكر ۝ وماذا يضرك لو تنتظر ۝ اراد اتروح فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام
كان التقدير ما شرحناه في القراءة الاولى الوجه الثاني ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله
تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوتيتم او يحاجوكم
يعني هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم اقصى ما في الباب انه يفتقر في هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا
لان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه
الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل منه
انه مبتدأ وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم هو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند
ربكم في الاخرة لانكم محقون وانهم ضالون وهذا التأويل ليس فيه الا انه لا بد فيه من اضمار حرف لا وهو جائز كما في

قوله تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع الهدى اسم ان وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره والتقدير هدى الله هو ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضى لكم والمعنى ان الهدى
هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من جاء به عنده قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم
يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم والاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تتمة
كلام اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله
وان الفضل بيد الله ثم قال والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد
اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك
الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجميع بمعنى ولا تؤمنوا لغير
اتباعكم ان المسلمين يحاجوكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعندي ان هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان جد
القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه الصلاة والسلام كان اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم واشياعهم عنه فكيف
يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام عند اتباعهم واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك
عند الاجانب هذا في غاية البعد الثاني ان على هذا التقدير يتفكك النظم ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء الثالث ان
على هذا التقدير لا بد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله
ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزئي كلام واحد فان هذا في
غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية
عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا باطلا لا جرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق
ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة امنت بالله او يقول
لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود
الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على ابطال قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله
الى اخره الاشكال الخامس في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد
بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم ويحتاج الى اضمار الباء او ما يجري مجراها في قوله ان يؤتى لان
التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال
ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير
لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من اضمار حرف الباء او ما يجري مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده ثم
قال ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا اخره ليصير ذلك
شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة
قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل
بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد
على غيره في خصال الخير ثم كثر حتى صار لكل نفع قصد فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله اي انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء
اي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي
لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه
واسعا يدل على كمال القدرة على ان يتفضل على اي عبد شاء باي فضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة
والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الاية وبين ما قبلها ان الفضل
عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما اتاكم
من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة
ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا تكون من جنس ما اتاهم بل تكون اعلى واجل من ان يقاس الى ما اتاهم ويحصل من مجموع
الايتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وان قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في
القدرة والحكمة قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا
ما دمت عليه قائما ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من اوفى بعهده واتقى
فان الله يحب المتقين ⊛ اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم ادعوا
انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون

عليها فدل هذا على كذبهم الثاني انه تعالى لما حكى في الاية المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا الا لمن
تبع دينكم بين في هذه الاية بعض قبائح اعمالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال الناس في القليل
والكثير وههنا مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على انقسامهم قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول
ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في
الدين واخذ اموالهم فنظير هذه الاية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم
المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل
لهم قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان روى عن ابن عباس رضي الله عنهما اودع رجل عند عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من ذهب
فاداه اليه واودع اخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت الاية والله اعلم المسئلة الثانية امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه
فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شيء صار ذلك الشيء في معنى الملصق به لقربه منه واتصاله بحفظه
وحياطته فصار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتي العبارتين وقيل ان معنى قوله
امنك بدينار اي وثقت بك فيه وامنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له والله اعلم المسئلة الثالثة المراد من ذكر القنطار
والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل بمعنى ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة
فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان
زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها الاول
ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الاية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده
ولم يخن فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني روي عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال الثالث قيل القنطار هو الف
الف دينار او الف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير القنطار المسئلة الرابعة قرأ حمزة وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء
وروي ايضا ذلك عن ابي عمرو قال الزجاج هذا غلط من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس
الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكنى والاسماء لا تجزم
في الوصل قال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع و
انشد لما رأى ان لا دعه وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم
من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته
قال السدي الا ما دمت قائما على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على رأسه فان تركته
او اخرته انكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة
والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة بامر الله
غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في اللغة بمعنى الثبات والدوام
وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله تعالى قائما اي دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في
في مطالبتك اياه بذلك المال المسئلة الثانية يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن
غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المعارضة وليس في الاية ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما انه حمله على المبايعة
فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في
ان رجلا اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودي في المال القليل وعبد الله بن سلام
ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال
والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا في السبب الذي لاجله
اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف واخذ ماله
باي طريق كان روي في الخبر لما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية الا وهو تحت
قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني قال اليهود نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا
اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم
وروي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل
انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين اخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار
الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة المسئلة الثانية نفي السبيل المراد منه نفي القدرة
على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد

ظلمة فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس **المسألة الثالثة** الأمي منسوب إلى الأم وسمي النبي صلى الله
عليه وسلم أميا قيل لأنه كان لا يكتب وذلك لأن الأم أصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقي على أصله في أن لا يكتب وقيل نسبة إلى مكة وهي
أم القرى والله أعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الأول أنهم قالوا إن جواز الخيانة مع المخالف مذكور
في التوراة وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم وجرمه أفحش الثاني أنهم
يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث أنهم يعلمون ما على الخائن من الإثم قال تعالى بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين اعلم
أن في بلى وجهين أحدهما أنه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الأميين سبيل فقال تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك
وهذا اختيار الزجاج قال وعندي وقف التمام على بلى وما بعده استئناف والثاني أن كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده وذلك لأن
قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن أحباء الله تعالى فذكر تعالى أن أهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم
وعلى هذا الوجه فإنه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من أوفى بعهده مضى الكلام في معنى الوفاء والعهد والضمير في بعهده يجوز أن
يعود على اسم الله تعالى في قوله ويقولون على الله الكذب ويجوز أن يعود على من لأن العهد مصدر فيضاف إلى المفعول وإلى الفاعل وههنا سؤالات
السؤال الأول بتقدير أن يكون الضمير عائدا إلى الفاعل وهو من فإنه يحتمل أنه لو وفى أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فإنهم
يكتسبون محبة الله تعالى الجواب الأمر كذلك فإنهم إذا وفوا بالعهود وفوا أول كل شيء بالعهد الأعظم وهو ما أخذ الله تعالى عليهم في كتابهم
من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله وفي ترك تحريف التوراة السؤال الثاني أين
الضمير الراجع من الجزاء إلى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد وذلك لأن
الطاعة محصورة في أمرين التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا وذلك لأنه سبب لمنفعة الخلق فهو
شفقة على خلق الله ولما أمر الله به كان الوفاء به تعظيما لأمر الله فثبت أن هذه العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات والوفاء بالعهد
كما يمكن في حق الغير يمكن أيضا في حق النفس لأن الموفي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك للمحرمات لأن عند ذلك تفوز النفس بالثواب
وتبعد عن العقاب **قوله تعالى** إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله و
لا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ۝ اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها الأول أنه تعالى لما وصف اليهود
بالخيانة في أموال الناس ثم من المعلوم أن الخيانة في أموال الناس لا تتمشى إلا بالأيمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتملة
على وعيد من يقدم على الأيمان الكاذبة الثاني أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك أن عهد الله على
كل مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث أنه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في
أموال الناس ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم أسمائه حين يحلفون بها كذبا ومن الناس من قال هذه
الآية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن الأيمان الكاذبة وذلك لأن اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على أنها إنما نزلت في
أقوام أقدموا على الأيمان الكاذبة وإذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وأنه غير
مخصوص باليهود وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفت الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود ومنهم من خصها بغيرهم أما الأول ففيه وجهان
الأول قال عكرمة إنها نزلت في أحبار اليهود كتموا ما عهد الله إليهم في التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بأيديهم غيره و
حلفوا أنه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم والثاني أنها نزلت في
ادعائهم أنه ليس علينا في الأميين سبيل كتبوا بأيديهم كتابا في ذلك وحلفوا أنه من عند الله وهو قول الحسن وأما الاحتمال الثاني
ففيه وجوه الأول أنها نزلت في الأشعث بن قيس وخصم له اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل أقم بينتك فقال
ليس لي بينة فقال للأشعث فعليك اليمين فهم الأشعث باليمين فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الأشعث عن اليمين ورد الأرض إلى الخصم
واعترف بالحق وهو قول ابن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث نزلت في عبدان
وامرئ القيس اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال أنظرني إلى الغد ثم جاء من الغد وأقر له
بالأرض والأقرب الحمل على الكل فقوله إن الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما أمر الله به ويدخل فيه ما نصب عليه الأدلة ويدخل
فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لأن كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى
ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وقال تعالى وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء وذلك لأن المشتري يأخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى
والمأخوذ ثمن للآخر وأما الأيمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الإنسان خبره من وعد أو وعيد أو إنكار أو إثبات ثم قال تعالى
أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم واعلم أنه تعالى فرع على
ذلك الشرط وهو الشراء بعهد الله وأيمانه ثمنا قليلا خمسة أنواع من الجزاء أربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس
في بيان وقوعهم في أشد العذاب أما المنع من الثواب فاعلم أن الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالأول وهو

قوله

قوله أولئك لا خلاق لهم في الآخرة إشارة إلى حرمانهم عن منافع الآخرة وأما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم
يوم القيامة ولا يزكيهم فهو إشارة إلى حرمانهم عن التعظيم والإعزاز وأما الخامس وهو قوله ولهم عذاب أليم فهو إشارة إلى
العقاب ولنتكلم في شرح كل واحد من هذه الأقسام الخمسة أما الأول وهو قوله لا خلاق لهم في الآخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير
الآخرة ونعيمها واعلم أن هذا العموم مشروط بإجماع الأمة بعدم التوبة فإنه إن تاب عنها سقط الوعيد بالإجماع وعلى مذهبنا مشروط
أيضا بعدم العفو فإنه تعالى قال إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك وأما الثاني فهو قوله ولا يكلمهم الله وفيه سؤال
وهو أنه تعالى قال فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع
بين هاتين الآيتين وبين تلك الآية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لأن من منع غيره كلامه في
الدنيا فإنما ذلك لسخطه عليه وإذا سخط إنسان على آخر قال له لا أكلمك وقد يأمر بحجبه عنه ويقول لا أرى وجه فلان وإذا جرى ذكره لم
يذكره بالجميل فثبت أن هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد أن يكون إسماع
الله جل جلاله أولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه فلا يكلم الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة
ومنهم من قال معنى هذه الآية أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الأول وأما الثالث وهو قوله ولا ينظر
إليهم فالمراد أنه لا ينظر إليهم بالإحسان يقال فلان لا ينظر إلى فلان والمراد منه نفي الاعتداد به وترك الإحسان إليه والسبب لهذا المجاز أن من اعتد بالإنسان
التفت إليه وأعاد نظره إليه مرة بعد أخرى فلهذا صار قولنا نظر إليه عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر ولا يجوز
أن يكون المراد من هذا النظر الرؤية لأنه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة إلى جانب المرئي التماسا لرؤيته
لأن هذا من صفات الأجسام وتعالى إلهنا أن يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية على أن النظر المقرون بحرف إلى ليس للرؤية وإلا لزم
في هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم وذلك باطل وأما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الأول أن لا يطهرهم من دنس
ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها والثاني كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وقال
وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وقد يكون بغير واسطة أما في الدنيا فكقوله
التائبون العابدون وأما في الآخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم وأما الخامس وهو قوله ولهم عذاب أليم فاعلم أنه تعالى لما بين حرمانهم
من الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم **قوله تعالى** وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب ويقولون هو من
عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ۝ اعلم أن هذه الآية تدل على أن الآية المتقدمة نازلة في اليهود لأن هذه
الآية نزلت في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك الآية المتقدمة نازلة في اليهود أيضا واعلم أن اللي عبارة عن عطف
الشيء ورده عن الاستقامة إلى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشيء إذا انحرف والتوى فلان إذا عدل عن الاستواء إلى الخطأ
ويقال لوى عن كذا إذا أضرب وأعرض ولوى فلان فلانا عن رأيه إذا أماله عنه وفي الحديث لي الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بألسنتهم إذا عرفت هذا
الأصل ففي تأويل الآية وجوه الأول قال القفال رحمه الله قوله يلوون ألسنتهم معناه أن يعمدوا إلى اللفظة فيحرفوها في حركات الإعراب
تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من
التوراة كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون ألسنتهم وهذا تأويل في غاية الحسن الثاني نقل عن ابن عباس أنه قال إن النفر الذين لا يكلمهم
الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا
هذا من عند الله إذا عرفت هذا فنقول إن اللي تشبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب
الباطل باللي ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح
خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى
في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ثم قال وما هو من الكتاب أي وما هو من الكتاب الحق النازل من عند الله بقي ههنا سؤالان
السؤال الأول إلى ماذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه الجواب إلى ما دل عليه قوله يلوون ألسنتهم وهو المحرف السؤال الثاني كيف
يمكن إدخال التحريف في التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم إنهم
عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والأصوب عندي في تفسير الآية وجه آخر وهو أن الآيات الدالة
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الأسئلة المشوشة والاعتراضات
المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه فكان هذا هو المراد
بالتحريف وبلي الألسنة وهذا مثل ما أن المحق في زماننا إذا استدل بآية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الأسئلة والشبهات و
يقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذلك في هذه الصورة والله أعلم بمراده ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله واعلم
أن من الناس من قال إنه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله
وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لأجل التأكيد أما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لأنه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن

من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو
من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب
التورية ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام مثل اشعيا وارميا وحبقوق وذلك لان القوم
في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى انه من التورية وان وجدوا
قوما عقلاء اذكياء زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله
تعالى فقالوا لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله وليس لاحد ان يقول المراد من قولهم
هو من عند الله انه كلام الله تعالى لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون
هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق فرق لم يحسن العطف واجاب الكعبي عن هذا السؤال ايضا من وجهين آخرين الاول ان كونه
المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المأمور به من عند الامر وحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى والثاني ان قوله وما هو من
عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عند الله لا بالخلق ولا بالحكم والجواب
اما قول الجبائي لو حملناه قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لوقع التكرار فجوابه ما ذكرنا من ان قوله وما هو من الكتاب
معناه انه غير موجود في الكتاب فهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد ان يكون منطبقا على السؤال والقوم ما كانوا في ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل
كانوا يدعون انه حكم الله ونازل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما
ذكره في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان
المراد من التحريف تغيير الفاظ التوراة واعراب الفاظها فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب
وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلال لم يبعد اطباق
الخلق الكثير عليه والله اعلم قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله
ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا ايأمركم بالكفر بعد
اذ انتم مسلمون ○ اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان
عيسى كان يدعي الالهية وانه كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر وههنا مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه الآية
وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الآية الثاني قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود و
رئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه الصلاة والسلام معاذ الله ان نعبد غير الله
او ان نأمر بعبادة غير الله ما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الآية الثالث قال رجل لرسول الله انا نسلم عليك كما يسلم بعضنا
على بعض افلا نسجد لك فقال عليه الصلاة والسلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود
لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا باستعباد
الناس واستخدامهم ولكن يجب ان تأمروا الناس بطاعة الله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة
محمد عليه السلام لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي
من دون الله مثل قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله المسألة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر
ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الاول قال الاصم معناه انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل
عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقوله لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف
الممات الثاني ان الانبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحسن معها تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله
آتاهم الكتاب والوحي وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله اعلم حيث يجعل رسالته وقال ولقد
اخترناهم على علم على العالمين وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنها هذه الدعوى
ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال النفس وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان نظرية وعملية وما لم
تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة
لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد والثالث ان الله تعالى لا
يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه مبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على
على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه فحينئذ يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا في ذلك غير جائز واعلم انه ليس
المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق فظاهر الآية يدل على انه لم يكن ذلك
لاجل انه آتاه الكتاب والحكمة والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم فيما

ادعاه عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى قال لهم اتخذوني الها من دون الله تعالى والمراد ذكر ما ومعناه
ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله ما كان لنبي ان يغل والمراد
النفي لا النهي المسألة الثالثة قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكمة والنبوة اشارة الى ثلاثة اشياء ذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان
الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب والى الاشارة بالحكمة فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو
العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك المفهوم الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا
الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسائل المسألة الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي عن
ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير ولا يجتمع النبوة مع كذا وكذا وهذا القول والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول و
اما الرفع فعلى الاستئناف المسألة الثانية حكى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في قوله كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون
للعبيد عباد ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر
القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم
بعد ايمانكم اي فيقال لهم ذلك المسألة الثانية ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول قال سيبويه الرباني منسوب الى الرب بمعنى كونه
عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه
الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى
الرقبة قالوا رقبي والى اللحية قالوا لحيي الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم واحدهم رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم
ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال
الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وطاعته وعلى قول المبرد الرباني مأخوذ من التربية
الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس والربانيون هم ولاة الامة والعلماء وذكر هذا ايضا في قوله تعالى لولا ينهاهم
الربانيون والاحبار اي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان ومعنى الآية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادا لي
ولكن ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل ان يكون الوالي سمي
ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه الرابع قال ابو عبيدة احسب هذه الكلمة ليست عربية بل انما هي عبرانية او سريانية وسواء كانت
عربية او غير عربية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون
وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان احداهما تعلمون من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير وابي عمرو ونافع
والثانية تعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمون في انفسهم ويعلمون غيرهم واحتج ابو عمرو
على قراءته ارجح بوجهين الاول انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد يقتضي مفعولين والمفعول ههنا واحد فاما الذين قرؤا
بالتشديد فزعموا ان المفعول الثاني محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب او غيركم الكتاب لان المفعول به قد يحذف من
الكلام كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد اولى بوجهين الاول ان التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم اولى الثاني ان الربانيين
لا يكتفون بالعلم بل يضمون اليه التعليم لوجه الله تعالى الارشاد تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين يعلمون الناس القرآن المسألة الثانية نقل ابن جني في المحتسب عن ابي
حيوة انه قرأ تدرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي ان يكون هذا منقولا من درس هو وادرس غيره فكذلك
قراءة ادرس غيره واكثر العرب على درس وادرس عليه جاء المصدر على التدريس المسألة الثالثة ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل
والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله فاليوم
ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعلم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير
للمسبب فهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون تعلمه لله وتعليمه
لله ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن الافعال الهرب من عقاب الله واذا ثبت
ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون
منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى
طاعة نفسه وعند هذا يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم ان يأمر غيره بعبادته المسألة الرابعة دلت الآية على ان العلم والتعليم
والدراسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء
مونقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يأمركم ان
تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون
بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان الاول ان يجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب

والحكم والنبوة أن يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا كما تقول ما كان لزيد أن أكرمه ثم يهينني ويستخف بي والثاني أن تجعل لا غير مزيدة والمعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا له أتريد أن نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر أن يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه و ينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لأنه بعد انقضاء الآية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع عن الأول ما روي عن ابن مسعود أنه قرأ ولن يأمركم المسألة الثانية قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج ولا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم عيسى وقيل لا يأمركم الأنبياء أن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعلته قريش المسألة الثالثة إنما خص الملائكة والنبيين بالذكر لأن الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم إلا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون وفيه مسائل المسألة الأولى الهمزة في أيأمركم استفهام بمعنى الإنكار يعني أنه لا يفعل ذلك المسألة الثانية قوله تعالى إذ أنتم مسلمون دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في أن يسجدوا له المسألة الثالثة قال الجبائي الآية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به والإيمان به هو المعرفة به وذلك لأنه تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله أيأمركم بالكفر ثم إن هؤلاء كانوا عارفين بالله بدليل قوله تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وظاهر هذا يدل على أن الإيمان ليس هو المعرفة والكفر ليس هو الجهل والجواب أن قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعني به الجهل بذاته وصفاته السلبية وصفاته الإضافية أنه لا شريك له في المعبودية فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته والله أعلم قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ⊛ اعلم أن المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم وإظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله في هذه الآية وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بأنهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه وأخبر أنهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الآية فحاصل الكلام أنه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم إلا أن هذه المقدمة الواردة لا تكفي في إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ما لم يضم إليها مقدمة أخرى وهي أن محمدا رسول جاء مصدقا لما معهم وعند هذا للقائل أن يقول هذا إثبات للشيء بنفسه لأنه إثبات لكونه رسولا وجوابه أن المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله وإذ أخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا أهل الكتاب إذ أخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج اذكر يا محمد في القرآن إذ أخذ الله ميثاق النبيين أما قوله ميثاق النبيين فاعلم أن المصدر يجوز إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول فيحتمل أن يكون الميثاق مأخوذا منهم ويحتمل أن يكون مأخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الآية على هذين الوجهين أما الاحتمال الأول وهو أنه تعالى أخذ الميثاق منهم في أن يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس وقيل هذا الميثاق مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي واحتج أصحاب هذا القول على صحته من وجوه الأول أن قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيين مشعر بأن آخذ الميثاق هو الله تعالى والمأخوذ منهم هم النبيون وليس في الآية ذكر الأمة ويمكن أن يجاب عنه من وجوه الأول أنا على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا إلى الموثق عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون إضافته إليهم إضافة الفعل إلى الفاعل وهو الموثق له ولا شك أن إضافة الفعل إلى الفاعل أقوى من إضافته إلى المفعول فإن لم يكن فلا أقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير وإذ أخذ الله الميثاق الذي وثقه على الأنبياء على أممهم الثاني أن يراد ميثاق أولاد النبيين وهم بنو إسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد أولادهم وقومهم فكذا هاهنا والثالث أن يكون المراد من لفظ النبيين أهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لأنهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد لأنا أهل الكتاب ومنا كان النبيون والرابع أنه ورد كثيرا في القرآن لفظ النبي والمراد أمته قال تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء الحجة الثانية لأصحاب هذا القول ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي الحجة الثالثة ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال ما بعث آدم ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام إلا أخذ عليهم العهد لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا ما يمكن نصرة هذا القول به الاحتمال الثاني أن المراد من الآية أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه إذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فإنه يجب أن يؤمنوا به وأن ينصروه وهو قول كثير من العلماء وقد بينا أن اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه الأول ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني فقال ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الأنبياء يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم في زمرة الأموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين أخذ عليهم الميثاق يجب عليهم الإيمان بمحمد عند مبعثه ولا يمكن إيجاب الإيمان على الأنبياء عند مبعث محمد علمنا أن الذين أخذ عليهم الميثاق ليسوا هم النبيين بل هم أمم النبيين ومما يؤكد هذا هو أنه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق أنهم لو تولوا لكانوا

فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء وإنما يليق بالأمم أجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية أن الأنبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الإيمان بمحمد عليه السلام ونظيره قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى أنه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا هاهنا وقال ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا يسبقونه بالقول وأنهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا هاهنا وقوله إنهم لو تولوا لكانوا فاسقين على تقدير التولي قلنا اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض في قوله لئن أشركت فكذا هاهنا الحجة الثانية أن المقصود من هذه الآية أن يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فإذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك أبلغ في تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذا على الأنبياء عليهم السلام وقد أجيب عن ذلك بأن درجات الأنبياء عليهم السلام أعلى وأشرف من درجات الأمم فإذا دلت هذه الآية على أن الله تعالى أوجب على جميع الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم لو كانوا في الأحياء ولو تركوا ذلك لصاروا في زمرة الفاسقين فلأن يكون الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أممهم كان ذلك أولى فكان صرف الميثاق إلى الأنبياء أقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قيل له إن أصحاب عبد الله يقرؤون وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ونحن نقرأ وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن عباس إنما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة أن هذا الاحتمال متأكد بقوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وبقوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله أعلم بمراده أما قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة لما بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة أما القراءة بالفتح فلها وجهان الأول أن ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير للذي آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق به لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع إلى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله أهذا الذي بعث الله رسولا وعليه سؤالان الأول إذا كانت ما موصولة لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة إلى الصلة ذكر إلى الموصول وإلا لم يجز ألا ترى أنك لو قلت الذي قام أبوه ثم انطلق زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع إلى الموصول قلنا يجوز إقامة المظهر مقام المضمر عند الأخفش والدليل عليه قوله إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين وقال إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولم يقل إنا لا نضيع أجرهم في ذلك لأن المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا هاهنا السؤال الثاني ما فائدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد أفضل من عمرو ويحسن دخولها على ما يجري مجرى المقسم عليه لأن قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج أن ما هاهنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم أما اللام في لما فهي لام تحذف تارة وتذكر تارة أخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو فعلت فعلت ولفظة إن لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وإنما لم يرض سيبويه بالقول الأول لأنه لا يرى إقامة المظهر مقام المضمر وأما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو أن هذا لام التعليل كأنه قيل أخذ ميثاقهم لهذا لأن من يؤتى الكتاب والحكمة فإن اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الأنبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قد بيناه في الوجه الأول وأما قوله لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الأول أن المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الإيمان به ونصرته والثاني أن أصل لما لمن ما فاستثقلوا ثلاث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بإدغامها في الميم فحذفوا إحداها فصارت لما ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى والله أعلم المسألة الثانية قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله وهو الذي نزل على عبده الآيات والحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وما بعدها لأنه تعالى قال قبل هذه الآية وإذ أخذ الله وقال بعدها إصري وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة عن الواحد إلى الجمع وعن الجمع إلى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبني إسرائيل أن لا تتخذوا من دوني وكيلا ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله أعلم المسألة الثالثة أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه إضمار والتقدير وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والإضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية إضمارا آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال إلا أنه حذف لتبلغن لدلالة

الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال بعده ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا
كان لا بد من التزام الاضمار فالذي ينتظم به الكلام ما بيناه جليا اولى من تلك التكلفات والله اعلم المسئلة الرابعة في قوله لما آتيتكم
من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء فجميعهم ما اوتوا الكتاب وانما اوتي بعضهم
وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا
الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء عليهم السلام هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع المسئلة
الخامسة الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها المسئلة السادسة كلمة من
دخلت تبيينا كقولك ما عندي من الورق والعين اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات السؤال الاول ما وجه قوله
ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق اممهم
فقد زال السؤال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي جاء في زمانكم السؤال الثاني كيف يكون محمد صلى
الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرايع فاما تفاصيلها
وان وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام
ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد عليه
الصلاة والسلام والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التورية والانجيل فلما ظهر على احوال مطابقة
لما كان مذكورا في التورية والانجيل كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم السؤال الثالث ظاهر
الكلام ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل
ان يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما
يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه
فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب
الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين
اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله تعالى لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر و
ذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى
قال ءاقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل المسئلة الاولى ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى اخذ المواثيق على
الانبياء كان قوله تعالى ءاقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين ءاقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبياء عليهم السلام
اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله قال ءاقررتم اي قال كل نبي لامته ءاقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان
كان النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء والمقصود ان الانبياء بالغوا في اثبات
هذا المعنى وتأكيده ولم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد المسئلة الثانية الاقرار
في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه اي يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم
اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اي لا يقبل منها فدية وقال ويأخذ الصدقات اي
يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف
سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ اصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا
قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين في تفسير قوله اشهدوا وجوه الاول فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهادكم
بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا
خطاب للملائكة الثالث فاشهدوا اي ليجعل كل واحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله
ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشيء
المعاين له السادس اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء ان يكونوا شاهدين عليهم اما قوله تعالى وانا
معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة اخرى وهي انه تعالى وان اشهد غيرهم فليس ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية
لكن لضرب من المصلحة مع انه سبحانه يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه تأكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى

بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء قوله تعالى افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها واليه يرجعون ◉ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم شرع شرعه الله واوجبه على جميع
من مضى من الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقوطة من تحتها لوجهين احدهما رد لهذا الى قوله واولئك هم الفاسقون
والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما اصروا على كفرهم قال على جهة
الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرأ ابو عمرو يبغون بالياء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار وترجعون بالتاء ليرجع الى جميع المكلفين
المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله ءاقررتم واخذتم
وايضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو
كقوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله المسئلة الثانية الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير
انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه
الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون ثم توسطت
الهمزة بينهما والثاني انها للعطف على محذوف تقديره ايتولون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل او غير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء
فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة يبغون المسئلة الثالثة روي ان اهل الكتاب اختصموا
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابراهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال صلى الله عليه وسلم
كلا الفريقين بريء من دين ابراهيم عليه السلام فقالوا لا نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الاية ويبعد عندي حمل الاية على
هذا السبب لان على هذا التقدير يكون هذه الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الاية
ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق
لكفرهم سبب الا مجرد العناد والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين
دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله والاعراض عن حكمه لا يليق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها واليه يرجعون وفيه مسائل المسئلة الاولى الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي
خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه الاول وهو الاصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد
الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله سبحانه فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهو نهاية الانقياد
والخضوع ثم هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الاية
تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما
او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الاية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني في تفسير هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد عليه في مراده فاما ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون
الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم في المرض والفقر والموت وما اشبه ذلك
واما الكافرون فهم ينقادون لله على كل حال كرها لانهم لا ينقادون لله فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك فهم مستسلمون له
سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المسلمون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم
ايمانهم لما رأوا بأسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للآلام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما
اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله ثم قال لها
وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله واليه يرجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون
مرجعه اليه والمراد الحث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله
الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا او كارها كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا
يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان المسئلة الثالثة قل آمنا بالله وما انزل علينا وما
انزل على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم و
نحن له مسلمون ◉ اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق الرسول الذي
يأتي مصدقا لما معهم بين في هذه الاية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله
الى آخر الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه الاول انه تعالى حين خاطبه انما

خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يكلم الملوك وفي لفظ الثاني خاطبه
اولا بالخطاب الوحداني ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله تعالى الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين
يقول هذا القول فان اصحابه يوافقونه عليه الثالث انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله كن ليظهر كونه مصدقا لما معهم ثم قال آمنا
تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين على ما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين احد من رسله **المسئلة الثانية** قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله اصل للايمان بالنبوة وفي
المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما انزله الله
على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما انزل على محمد كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض
الانبياء وهم الانبياء الذين يعترفون اهل الكتاب بوجودهم ولا يختلفون في نبوتهم والاسباط هم اسباط يعقوب الذين
ذكر اسماءهم الاثني عشر في سورة الاعراف وانما اوجب تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء لفوائد احدها اثبات كونه عليه الصلاة والسلام
مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا في اخذ الميثاق وثانيها التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة وذلك
لانهم انما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجز عليه وهذا يقتضي ان كل من ظهر المعجز عليه كان نبيا وعلى هذا يكون
تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب يكون متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل وثالثها انه قال قبل هذه
الآية افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله
ومنازعة مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه وعن امته ما وصف اهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف
ورابعها انه في الآية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق على جميع النبيين ان يؤمنوا بكل من يأتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ الميثاق على محمد عليه السلام
بان يؤمن بكل من كان قبله من الرسل وكانت هذه الآية كاللازم من هذا الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدى انزل في هذه
الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل
فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالآخر وقيل ايضا انما قيل علينا في حق الرسول لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي
يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف الا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزلنا اليك الكتاب والى قوله آمنوا بالذي انزل على
الذين آمنوا **المسئلة الثالثة** اختلف العلماء في الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرايعهم كيف يكون وحقيقة
الخلاف ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قالوا نؤمن بانهم كانوا انبياء ورسلا
ولا نؤمن بانهم الآن انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قالوا نؤمن انهم انبياء ورسل في الحال
فتنبه لهذا الموضع **المسئلة الرابعة** قوله لا نفرق بين احد منهم فيه وجوه الاول قال الاصم التفرقة قد تكون بتفضيل البعض على
البعض وقد تكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة والمراد من هذا الوجه يعني نقر بانهم كانوا باسرهم على
دين واحد في الدعوة الى الله وفي الانقياد لتكاليفه الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق بين احد منهم بان نؤمن ببعض
دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى الثالث قال ابو مسلم لا نفرق بين احد منهم اي لا نفرق ما جمعوا عليه وهو كقوله
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالتفرق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون اما قوله
ونحن له مسلمون ففيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه و
امره وفيه تنبيه على ان حالهم على خلاف حال الذين خاطبهم الله تعالى بقوله افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض
الثاني قال ابو مسلم ونحن له مسلمون اي مستسلمون لامره بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين اهل السلام والكافرون
يوصفون بالمحاربة لله كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الثالث ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا
لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا السمعة والرياء وطلب
الاموال والله اعلم **قوله تعالى** ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ۞ اعلم انه تعالى لما قال في
الآية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه بان بين في هذه الآية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله
لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم بين
تعالى ان كل من له دين غير الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب
وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في
الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الآية تدل على ان الايمان هو الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا لقوله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يقتضي كون الايمان مغايرا للاسلام ووجه التوفيق بينهما ان نحمل الآية الاولى على
العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي **قوله تعالى** كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم
البينات والله لا يهدي القوم الظالمين ۞ اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل

منه وهو في الآخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الآية
مسائل **المسئلة الاولى** في سبب النزول اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه الآية في عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا
ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتربصون به ريب المنون فانزل الله فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب بقوله الا الذين تابوا
الثاني نقل ايضا عن ابن عباس انه قال نزلت في قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين
قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالآيات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل
من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان سلوا هل لي من توبة فارسل اليه اخوه بالآية فاقبل الى المدينة وتاب على يد الرسول صلى
الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله للناس في هذه الآية قولان منهم من قال ان قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي
الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين ففيها ايضا قولان احدهما انها في اهل الكتاب والثاني انها في قوم مرتدين عن الاسلام
آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه **المسئلة الثانية** اختلف العلماء في تفسير قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا
ان اصولنا تشهد انه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء لصار
الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم بانه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشيء آخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا
فيه وجوها الاول المراد من هذه الهداية منع الالطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وقال تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى وقال تعالى يهدي به الله من اتبع رضوانه فدلت هذه الآيات على ان المهتدي قد يزيده الله
هدى الثاني ان المراد انه تعالى لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا
طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار الثالث انه لا يمكن ان يكون المراد من الهدى خلق المعرفة فاذا خلقها
كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله لم يصح ان يذمهم الله على الكفر فانه قال كيف يهدي الله قوما
كفروا بعد ايمانهم فاضاف الكفر اليهم ونعى عليهم ذلك الكفر فهذا جملة اقوالهم في هذه الآية واما اهل السنة فقالوا المراد من
الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكانه
تعالى قال كيف يخلق الله المعرفة فيهم والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله وشهدوا فيه قولان
الاول انه عطف والتقدير بعد ان آمنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وان
اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل الثاني ان الواو للحال باضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا
بعد ايمانهم حال ما شهدوا ان الرسول حق **المسئلة الرابعة** تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه
فيلزم ان الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان
وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على ان الايمان مغاير للاقرار باللسان وانه معنى قائم بالقلب **المسئلة الخامسة**
اعلم انه تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل بعد خصال ثلاث احدها بعد الايمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول حقا وثالثها بعد
مجيء البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشياء
اقبح لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل اما قوله تعالى والله لا يهدي
الظالمين ففيه سؤالان السؤال الاول قال في اول الآية كيف يهدي الله وقال في آخرها ان الله لا يهدي القوم الظالمين
وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال
ان الله لا يهدي القوم الظالمين السؤال الثاني لم سمى الكافر ظالما الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان
الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه **قوله تعالى** اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور
رحيم ۞ والمعنى حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله من هدايته ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في
الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة على سبيل التأبيد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته
بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي القول وكذلك من الناس وكل ذلك يستحق لهم بسبب ظلمهم
وكفرهم فصلح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤالان الاول لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه الاول قال ابو
مسلم له ان يلعنه وان كان لا يلعنه والثاني انه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال ثم يوم
القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكفار من الكفار الثالث كان الناس هم
المؤمنون والكفار ليسوا من الناس فلما ذكر لعن الثلاث قال اجمعين الرابع وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر
ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا كافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم

ذلك السؤال الثاني قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى الخلود في اللعن قلنا فيه وجهان الاول ان التخليد في اللعن على معنى
انهم يوم القيمة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلوا شيء من احوالهم من ان يلعنهم لاعن من هؤلاء
الثاني ان المراد بخلود اللعن خلود اثر اللعن بخلود اللعن نظيره قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمة وزرا خالدين فيها الثالث
قال ابن عباس قوله خالدين فيها اي في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم ان قوله خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله
عليهم لعنة الله ثم قال تعالى لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ومعنى الانظار التاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه
لا يجعل عذابهم اخف ولا يؤخر من وقت الى وقت وهذا يحقق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكفار مضرة خالصة عن شوائب
المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله منه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها
لا تكفي حتى ينضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بان
يعلنوا انا كنا على الباطل حتى انهم لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها فان الله غفور رحيم وفيه وجهان الاول غفور لقبائحهم في
الدنيا بالستر رحيم في الآخرة بالعفو الثاني غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام فان تابوا فان الله يغفر لهم قوله تعالى ان
الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا فيما
زيادة الكفر والضابط ان المرء قد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة
بان يضم الى ذلك الكفر كفرا آخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الاول ان اهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد صلى
الله عليه وسلم قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين
وانكارهم لكل معجز يظهر الثاني ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب عيسى والانجيل ثم ازدادوا كفرا
بسبب انكارهم محمدا والقرآن الثالث ان الآية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم بمكة
نتربص بمحمد عليه السلام ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله تعالى
ذلك النفاق ازديادا في الكفر المسألة الثانية انه تعالى حكم في الآية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الآية بعدم قبولها
وهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل انه متى وجدت التوبة بشروطها فانها تكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في
تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه الاول قال الحسن وقتادة وعطاء الخراساني انهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى
وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الثاني ان يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان
ولم يحصل في قلوبهم اخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن الانباري انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه اهل اللعنة
الا ان يتوب ذكر في هذه الآية انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة فان تلك التوبة الاولى تصير غير مقبولة وتصير كانها لم تكن
وهذا الوجه اليق بالآية من سائر الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا كفرا
لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كانه قيل ان اليهود والمرتدين
الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فان
التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل واقول جملة هذه الجوابات انما تتمشى اذا حملنا قوله ان الذين كفروا
ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف
فاما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق او على الاستغراق اما قوله واولئك
هم الضالون ففيه سؤالان الاول ان قوله واولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو
ضال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال السؤال الثاني وصفهم
اولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء
بما هو فوق حاله لا بما هو اضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل
المبالغة قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به اولئك
لهم عذاب اليم وما لهم من ناصرين ⊛ اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي
ذكره الله تعالى في قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة
فاسدة وهو الذي ذكره الله تعالى في الآية المتقدمة وقال لن تقبل توبتهم وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو
المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشياء الاول قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا قال الواحدي ملء
الشيء قدر ما يملؤه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود
مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين فيما ذا فاذا قلت وجها

او نعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب اخف الحركات
فيجعل لكل ما لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالات
السؤال الاول لم قيل في الآية المتقدمة لن تقبل بغير فاء وفي هذه الآية فلن يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني
على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له
بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على ان عدم قبول
الفدية معلل بالموت على الكفر السؤال الثاني ما فائدة الواو في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوها الاول قال الزجاج انها للعطف
والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم تقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا اوكد في التغليظ لانه تصريح بنفي
القبول من جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا
يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه
ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فاما اذا لم يقبل الفدية ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل
بذكر المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى انه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا
بهذا الطريق فبان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق اولى السؤال الثالث ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيمة نقيرا ولا قطميرا
ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة في الدار الآخرة فما فائدة قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب
فيه وجهان احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لم يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة
مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيمة
قدر على اعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم آيسون
من تخليص النفس من العقاب النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله ولهم عذاب اليم واعلم بانه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه
تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب اليم اي مؤلم النوع الثالث من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه
تعالى لما بين انه لا خلاص لهم من هذا العذاب الاليم بسبب الفدية بين ايضا انه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ويحتج بهذه الآية
على اثبات الشفاعة في اهل الكبائر لانه تعالى ختم وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكفار بطل تخصيص هذا
الوعيد بالكفر والله اعلم قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ⊛ اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق
لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فبين في هذه
الآية ان من انفق ما احب كان من جملة الابرار ثم قال في آية اخرى ان الابرار لفي نعيم وقال ايضا ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها
كافورا وقال ايضا ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك
فليتنافس المتنافسون وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الابرار اكتفى ههنا
بان من انفق ما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر والملائكة الى آخر الآية فذكر في هذه الآية اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الآية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
والمعنى انكم وان اتيتم بكل الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان
اذا انفق ما يحبه كان ذلك افضل الطاعات وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون يقتضي ان من انفق ما احب فقد نال البر ودخل تحت الآيات الدالة على عظم ثواب الابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل
الى الثواب العظيم وان لم يات بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل
بانفاق ذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن سعادة الآخرة و
لا يمكنه ان يتيقن سعادة الآخرة الا اذا اقر بوجود الصانع القادر العالم واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه
فاذا تاملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين والرجوع الى
التفسير فنقول في الآية مسائل المسألة الاولى كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله روي انها لما نزلت قال ابو طلحة يا رسول الله حائط
بالمدينة وهو احب اموالي الي صدقة فقال عليه الصلاة والسلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان تجعلها في الاقربين فقال
ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه وروي انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب وروي ان زيد بن حارثة جاء عند نزول هذه
الآية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليه رسول الله اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه الصلاة والسلام ان الله قد قبلها
واشترى ابن عمر جارية اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون المسألة الثانية
للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما انهم يصيرون ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما
يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة كانه قال لن تنالوا هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه

أما القائلون بالقول الأول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله ولكن البر من آمن إلى قوله أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقال أبو روق البر هو الخير وهو قريب مما تقدم وأما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر أي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد بر الله أولياءه وإكرامه إياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين إلى قوله أن تبروهم المسألة الثالثة اختلف المفسرون في قوله مما تحبون فمنهم من قال إنه نفس المال قال تعالى وإنه لحب الخير لشديد ومنهم من قال أن يكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجا إليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه أحد تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم إليه وقال ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه الصلاة والسلام أفضل الصدقة ما تصدقت به وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والأولى أن يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب المسألة الرابعة اختلف المفسرون في أن هذا الإنفاق هل هو الزكاة أو غيرها قال ابن عباس أراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة أموالكم وقال الحسن كل شيء أنفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فإنه من الذين عنى الله بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة والقاضي اختار الأول واحتج عليه بأن هذا الإنفاق وقف الله عليه كون المكلف من الأبرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الإنفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وذلك لا يليق إلا بالإنفاق الواجب وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة لكان أولى لأن الآية مخصوصة بإيتاء الأحب فإنه لا يجب على المزكي أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها بل الصحيح أن هذه الآية مخصوصة بإيتاء المال على سبيل الندب المسألة الخامسة نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهذا في غاية البعد لأن إيجاب الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه المسألة السادسة كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه إشارة إلى أن إنفاق الكل لا يجوز كما قال والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال آخرون إنه للتبيين وأما قوله وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم على جهة جواب الشرط معناه أن الله يعلمه على كل حال والجواب من وجهين الأول أن فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فإن الله يجازيكم به قل أم كثر لأنه عليم لا يخفى عليه شيء فجعل كونه عالما بذلك الإنفاق كناية عن إعطاء الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصريح والثاني أنه تعالى يعلم الوجه الذي لأجله تفعلونه ويعلم أن الإخلاص هو الداعي إليه ويعلم أنكم تنفقون الأحب الأجود أم الأخس الأرذل واعلم أن نظير هذه الآية قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله من شيء للتبيين أي من أي شيء كان طيبا تحبونه أو خبيثا تكرهونه فإن الله عليم به يجازيكم على قدره قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم أن الآيات المتقدمة إلى هذه الآية كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الإلزامات الواردة على أهل الكتاب في هذا الباب وأما هذه الآية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فإن ظاهر الآية يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يدعي أن كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد أن كان حلالا والقوم نازعوا في ذلك وزعموا أن الذي هو الآن حرام كان حراما أبدا إذا عرفت هذا فنقول الآية تحتمل وجوها الأول أن اليهود كانوا يقولون في إنكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على إنكار النسخ فأبطل الله عليهم ذلك بأن كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه فذلك الذي حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى أولاده ثم حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم أن اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال أنكروا أن يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا أن ذلك كان حراما من لدن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول صلى الله عليه وسلم منهم أن يحضروا التوراة فإن التوراة ناطقة بأن بعض أنواع الطعام إنما حرم بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من إحضار التوراة فقوي عند ذلك أمور كثيرة تقوي الدليل بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أحدها أن هذا السؤال قد توجه عليهم في إنكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها أنه ظهر للناس كذبهم وأنهم ينسبون إلى التوراة ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الإقرار بما فيها أخرى وثالثها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا أميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع أن يعرف هذه المسألة الغامضة من علوم التوراة إلا بخبر السماء فهذا وجه حسن على تفسير الآية وبيان النظم الوجه الثاني أن اليهود قالوا له إنك تدعي أنك على ملة إبراهيم فلو كان الأمر كذلك فكيف تأكل لحوم الإبل وألبانها مع أن ذلك كان حراما في دين إبراهيم عليه السلام فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بأن قال أن ذلك كان حلالا لإبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب إلا أن يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الأسباب وبقيت تلك الحرمة في أولاده فأنكر اليهود ذلك فأمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بإحضار التوراة وطالبهم بأن يستخرجوا منها آية تدل على أن لحوم الإبل وألبانها كانت محرمة على إبراهيم فعجزوا عند ذلك وافتضحوا وظهر عندها أنهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الأشياء على إبراهيم فهذا الوجه الثالث أنه تعالى لما أنزل قوله وعلى الذين

هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون وقال أيضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم فدلت هذه الآية على أنه تعالى إنما حرم على اليهود هذه الأشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وأنه لم يكن شيء من الطعام حراما غير الطعام الواحد حرمه إسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين أحدهما أن ذلك يدل على أن تلك الأشياء حرمت بعد أن كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني أن ذلك يدل على أنهم كانوا موصوفين بقبائح الأفعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين أنكروا كون حرمة هذه الأشياء متجددة بل زعموا أنها كانت محرمة أبدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة يدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فافتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل ففيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات أو كل أنواع الطعام وأقول اختلف الناس في أن اللفظ المحلى بالألف واللام هل يفيد العموم أم لا فذهب قوم من الفقهاء والأدباء إلى أنه يفيده واحتجوا عليه بوجوه أحدها أنه تعالى أدخل لفظة كل على لفظة الطعام في هذه الآية ولولا أن لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات وإلا لما جاز ذلك وثانيها أنه استثنى عنه ما حرم إسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الأقسام تحت لفظ الطعام لم يصح هذا الاستثناء وأكدوا هذا بقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وثالثها أنه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب إلى هذا المذهب لا يحتاج إلى الإضمار الذي ذكره صاحب الكشاف وأما من قال الاسم المفرد المحلى بالألف لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في أصول الفقه احتاج إلى الإضمار الذي ذكره صاحب الكشاف المسألة الثانية الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل وزعم بعض أصحاب أبي حنيفة أنه اسم للبر خاصة وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول لأنه استثنى عن لفظ الطعام ما حرم إسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على أن ذلك الذي حرمه إسرائيل على نفسه كان شيئا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فإنه مني وقال تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وأراد الذبائح وقالت عائشة ما لنا طعام إلا الأسودان والمراد التمر والماء إذا عرفت هذا فنقول ظاهر هذه الآية يدل على أن جميع المطعومات كان حلا لبني إسرائيل ثم قال القفال رحمه الله لم يبلغنا أنه كانت الميتة مباحة لهم مع أنها طعام وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل أن يكون على الأطعمة التي كانت تدعيها اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم أنها كانت محرمة على إبراهيم وعلى هذا التقدير لا يكون الألف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول الإشكال ومثله قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه إنما خرج هذا الكلام على أشياء سألوا عنها فعرفوا أن المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الآية والله أعلم المسألة الثالثة الحل مصدر يقال حل حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والحليل وقرأ العباس في زمزم هي حل وبل ورواه سفيان بن عيينة فسئل ما حل فقال محلل أما قوله تعالى إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ففيه مسائل المسألة الأولى اختلفوا في الشيء الذي حرم إسرائيل على نفسه على وجوه أحدها روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لئن عافاه الله ليحرمن أحب الطعام والشراب إليه وكان أحب الطعام إليه لحمان الإبل وأحب الشراب إليه ألبانها وهذا قول أبي العالية وعطاء ومقاتل والثاني قيل أنه كان به عرق النسا فنذر إن عافاه الله أن لا يأكل شيئا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات أن الذي حرم على نفسه زوائد الكبد والشحم إلا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التوراة أن يعقوب لما خرج من حران إلى كنعان بعث بردا إلى عيص أخيه إلى أرض ساعير فانصرف الرسول إليه فقالوا إن عيص هو ذا يتلقاك ومعه أربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لأخيه عيص في ذكر القصة إلى أن ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع إصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن أجل هذا لا يأكل بنو إسرائيل العروق المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على أن إسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو أن التحريم والتحليل إنما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة وأجاب المفسرون عنه من وجوه الأول أنه لا يبعد أن الإنسان إذا حرم شيئا على نفسه بأن الله يحرمه عليه كما أن الإنسان يحرم على نفسه امرأته بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جائز أن يقول الله تعالى إن حرمت شيئا على نفسك فأنا أحرمه عليك والثاني أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتهد فأدى اجتهاده إلى التحريم فقال بحرمته وإنما قلنا أن الاجتهاد جائز من الأنبياء لوجوه الأول قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار ولا شك أن الأنبياء عليهم السلام هم رؤساء أولي الأبصار والثاني قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والأنبياء أولى بهذا المدح الثالث قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام عفا الله عنك لم أذنت لهم فلو كان ذلك الإذن بالنص لم يقل له لم أذنت فدل أنه كان بالاجتهاد الرابع أنه لا طاعة إلا وللأنبياء عليهم السلام فيها أعظم النصيب ولا شك أن الاستنباط أحكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب أن يكون للأنبياء فيها نصيب لا سيما ومعارفهم أكثر وعقولهم أنور

وإذا نهد أصفى وتوفيق الله وتسديده معهم لكنهم إذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الأمة مخالفتهم في ذلك الحكم كما أن الإجماع إذا انعقد على الاجتهاد فإنه يحرم مخالفته والأظهر الأقوى أن إسرائيل صلوات الله عليه إنما حرم ذلك على نفسه بطريق الاجتهاد إذ لو كان ذلك بالنص لقال إلا ما حرمه الله على إسرائيل فلما أضاف التحريم إلى إسرائيل دل هذا على أنه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي يحلل لحم الخيل وأبو حنيفة يحرمه بمعنى أن اجتهاده أدى إليه فكذا ههنا الثالث يحتمل أن التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم واعلم أن هذا لو كان فإنه كان مختصا بشرعه أما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الرابع قال الأصم لعل نفسه كانت مائلة إلى كل تلك الأنواع فامتنع من أكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم الخامس قال قوم من المتكلمين إنه يجوز من الله تعالى أن يقول لعبده احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذا الباب منازعات كثيرة ذكرناها في أصول الفقه والله أعلم **المسألة الثالثة** ظاهر الآية يدل على أن الذي حرمه إسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني إسرائيل وذلك لأنه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل فحكم بحل كل أنواع المطعومات لبني إسرائيل ثم استثنى عنها ما حرمه إسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء أن يكون ذلك حراما على بني إسرائيل والله أعلم أما قوله تعالى من قبل أن تنزل التوراة فالمعنى أن قبل نزول التوراة كان حلا لبني إسرائيل كل أنواع المطعومات سوى ما حرمه إسرائيل على نفسه أما بعد التوراة فلم يبق كذلك بل حرم الله تعالى عليهم أنواعا كثيرة روي أن بني إسرائيل كانوا إذا أتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من أنواع الطعام أو سلط عليهم سببا لهلاك أو مضرة دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم قال تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين وهذا يدل على أن القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم ادعوا أن تحريم هذه الأشياء كانت موجودة من لدن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك وطالبهم بقراءة آية من التوراة تدل على قولهم وأما لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وأنها إنما حرمت بسبب أن إسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم إحضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علماء أهل الكتاب أنها موافقة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كلا الوجهين فالتفسير ظاهر ولمنكري القياس أن يحتجوا بهذه الآية في ذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان لهم أن يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه لأنا نثبته بالقياس ويمكن أن يجاب عنه بأن النزاع ما وقع في أن هذا الحكم هل كان موجودا في زمان إبراهيم ونوح وسائر الأنبياء عليهم السلام أم لا ومثل هذا لا يمكن إثباته إلا بالنص فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله عليه بنص التوراة ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف وأصله من فري الأديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لأن الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود ثم قال من بعد ذلك أي من بعد ظهور الحجة بأن التحريم إنما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فأولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لأن كفرهم ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله ويحتمل وجوها أحدها قل صدق الله في أن ذلك النوع من الطعام صار حراما على إسرائيل وأولاده بعد أن كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله إن لحوم الإبل وألبانها كانت محللة لإبراهيم وإنما حرمت على بني إسرائيل لأن إسرائيل حرمها على نفسه فثبت أن محمدا لما أفتى بحل لحوم الإبل وألبانها فقد أفتى بملة إبراهيم وثالثها صدق الله في أن سائر الأطعمة كانت محللة لبني إسرائيل وأنها إنما حرمت على اليهود جزاء على قبائح أفعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة إبراهيم أي ما يدعوكم إليه محمد صلوات الله عليه من ملة إبراهيم وسواء قال ملة إبراهيم حنيفا أو ملة إبراهيم الحنيف لأن الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال وما كان من المشركين أي لم يدع مع الله إلها آخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر وكما فعله العرب من عبادة الأوثان وكما فعله اليهود من ادعاء أن عزيرا ابن الله وكما فعله النصارى في ادعاء أن المسيح ابن الله والغرض منه بيان أن محمدا صلوات الله عليه على دين إبراهيم في الفروع والأصول أما في الفروع فلما ثبت أن الذي حكم بحله كان إبراهيم قد حكم أيضا بحله وأما في الأصول فلأن محمدا صلوات الله عليه لا يدعو إلا إلى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله وما كان إبراهيم صلوات الله عليه إلا على هذا الدين

قوله تعالى إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ○ في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن المراد منه الجواب عن شبهة أخرى من شبه اليهود في إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لما حول القبلة إلى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا إن بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال وذلك لأنه وضع قبل الكعبة وهو أرض المحشر وقبلة جملة الأنبياء وإذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه إلى الكعبة باطلا فأجاب الله تعالى عنه بقوله إن أول بيت وضع للناس فبين تعالى أن الكعبة أشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة أولى والثاني أن المقصود من الآية المتقدمة بيان أن النسخ هل يجوز أم لا فإن النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الأطعمة كانت مباحة لبني إسرائيل ثم إن الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله فيه وأعظم الأمور التي أظهر الله نسخها هو القبلة لا جرم ذكر الله تعالى في هذه الآية بيان أن ما لأجله حولنا القبلة إلى

الكعبة وهو كون الكعبة أفضل من غيرها والثالث أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وكان من أعظم شعائر ملة إبراهيم الحج ذكر في هذه الآية فضيلة البيت ليفرع عليه إيجاب الحج الرابع أن اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهما أنه على ملة إبراهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الآيات المتقدمة فالله تعالى بين كذبهم في ذلك وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال المحققون الأول هو الفرد السابق فإذا قال أول عبد أشتريه فهو حر فلو اشترى عبدين في المرة الأولى لم يعتق واحد منهما لأن الأول هو الفرد ثم لو اشترى في المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لأن شرط الأول كونه سابقا فثبت أن الأول هو الفرد السابق إذا عرفت هذا فنقول إن قوله تعالى إن أول بيت وضع للناس لا يدل على أنه أول بيت خلقه ولا أنه أول بيت ظهر في الأرض بل ظاهر الآية يدل على أنه أول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فأما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيء من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل إلا إذا كان البيت موضعا للطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى إن أول بيت وضع للناس على أن هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد فيه ثواب العبادات والطاعات فإن قيل كونه أولا في هذا الوصف يقتضي أن يكون له ثان فهذا يقتضي أن يكون بيت المقدس مشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ومعلوم أنه ليس كذلك والجواب من وجهين الأول أن لفظ الأول في اللغة اسم للشيء الذي يوجد ابتداء سواء وجد عقيبه شيء آخر أو لم يوجد يقال هذا أول قدومي مكة وهذا أول مال أصبته ولو قال أول عبد ملكته فهو حر فملك عبدا عتق وإن لم يملك بعده عبدا آخر فكذا ههنا الثاني أن المراد من قوله أول بيت وضع للناس أي أول بيت وضع للطاعات من الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلث مساجد المسجد الحرام والأقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس فأما أن يكون بيت المقدس مشاركا له في كل الأمور حتى وجوب الحج فهذا غير لازم والله أعلم **المسألة الثانية** اعلم أن قوله إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل أن يكون المراد كونه أولا في الوضع والبناء وأن يكون المراد كونه أولا في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه الآية قولان الأول أنه أول في البناء والوضع والذاهبون إلى هذا المذهب لهم أقوال أحدها ما روى الواحدي رحمه الله في البسيط بإسناده عن مجاهد أنه قال خلق الله هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرضين وفي رواية أخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا بألفي سنة وإن قواعده لفي الأرض السابعة السفلى وروى أيضا عن محمد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم عن أبيه قال إن الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الأرض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله أهل الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق آدم وأيضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي أنه أول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق الأرض والسماء وقد خلقه الله قبل الأرض بألفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الأرض تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس قال وجد كتاب في المقام أو تحت المقام أنا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة أملاك حنفاء وثانيها أن آدم صلوات الله عليه لما أهبط إلى الأرض شكا الوحشة فأمره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك إلى زمان نوح عليه السلام فلما أرسل الله الطوفان رفع البيت إلى السماء السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملائكة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك سوى من دخل من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا إلى أن بعث الله جبريل صلوات الله عليه إلى إبراهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وأمره بعمارته فكان المهندس جبريل والبناء إبراهيم والمعين إسمعيل صلوات الله عليهم أجمعين واعلم أن هذين القولين يشتركان في أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم صلوات الله عليه وهذا هو الأصوب ويدل عليه وجوه الأول أن تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الأنبياء عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وإدريس ونوح موضعا آخر سوى القبلة لبطل قوله إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب أن يقال إن قبلة أولئك الأنبياء المتقدمين هي الكعبة فدل هذا على أن هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة الثاني أن الله تعالى سمى مكة أم القرى فظاهر هذا يقتضي أنها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضيلة والشرف منذ كانت موجودة والثالث روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة ألا إن الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والأرض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن إلا بعد وجود مكة الرابع الآثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على أنها كانت موجودة قبل زمان إبراهيم عليه السلام واعلم أن لمن أنكر ذلك أن يحتج بوجوه الأول ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة وظاهر هذا يقتضي أن مكة بناء إبراهيم ولقائل أن يقول لا يبعد أن يقال البيت كان موجودا قبل إبراهيم وما كان محرما ثم حرمه إبراهيم الثاني تمسكوا بقوله تعالى وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسمعيل ولقائل أن يقول لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم أمر الله إبراهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في أكثر الأخبار الثالث قال القاضي إن الذي يقال من أنه رفع زمان الطوفان

الى السماء بعيد في العقل لان الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى السماء الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت و
نقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة بعد الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك
الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السماء وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة فصار
نقلها الى السماء من اعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولية
كون هذا البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام ثم بيت المقدس
فسئل كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له هو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه
الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابراهيم ثم قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عمليق بن سام بن نوح ثم هدم
فبنته قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان
المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية في البناء في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية
بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البناء وقد دللنا على هذا المعنى ايضا والله اعلم المسئلة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية
زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت الاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان
عليه السلام ولا شك ان الخليل اعظم درجة واكثر منقبة من سليمان عليهما السلام فمن هذا الوجه يجب ان يكون الكعبة اشرف من بيت المقدس
واعلم ان الله تعالى امر الخليل بعمارة هذا البيت فقال واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والعاكفين
والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل فلهذا قيل ليس في العالم بناء اشرف من الكعبة فالآمر هو الملك الجليل والمهندس جبريل والباني
هو الخليل والتلميذ اسمعيل الفضيلة الثانية لهذا البيت مقام ابراهيم وهو الحجر الذي وضع ابراهيم عليه قدمه فجعل الله ما تحت قدم ابراهيم
من ذلك الحجر دون سائر اجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابراهيم وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهره الا على الانبياء ثم لما رفع ابراهيم قدمه
عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه انواع من الآيات العجيبة والمعجزات
القاهرة واظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع فيه من الحصا والجمار فانه منذ الوف سنين في كل سنة خمسمائة الف
انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كبير وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمار مسيل ماء و
مهب رياح شديدة وقد جاء في الآثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت حجارته الى السماء الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند
طيرانها في الهواء بل تنحرف عنه اذا ما وصلت الى ما فوقه الفضيلة الخامسة ان عنده يجتمع الوحوش لا تؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء و
لا تصطاد فيه الكلاب الظباء والوحوش وتلك خاصية عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابراهيم عليه السلام حيث قال
رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى في صفته امنه اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي
اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية الفضيلة
السادسة ان صاحب الفيل وهو الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة عجزت قريش عن مقاومة اولئك الجيوش ففارقوا مكة وتركوا الكعبة
فارسل الله عليهم طيرا ابابيل والابابيل هم الجماعة من الطير بعد الجماعة كانت صغارا تحمل احجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك
الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه اية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال
ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسما مخالفا
لسائر الطلسمات فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في مثل هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يمكن
الا للانبياء عليهم السلام الفضيلة السابعة ان الله تعالى وصفها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجاء اهل
حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله وثانيها انها لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها
هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض
العبادة والزيارة ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكانه قال جعلت الفقراء في
الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الآخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الآخرة دار الامن وخامسها كانه قيل لما لم
اجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في كل قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة
وعند هذا يظهر ان هذا البيت اول بيت وضع للناس في انواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف
من الكعبة والله اعلم ثم قال تعالى للذي ببكة وفيه مسائل المسئلة الاولى لا شك ان المراد من بكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة
اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الآخر فيقال هذا ضربة لازم وضربة لازب ويقال
هذا دائم وراتب وراتم ويقال سمد راسه وسبد راسه وفي اشتقاق بكة وجوه الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض
بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم اذا ازدحموا فلهذا قال سعيد بن جبير سميت مكة بكة لانهم يتباكون فيها اي
يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة وقال بعضهم رأيت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امرأة بين يديه فذهبت ادفعها فقال

دعها

دعها فانما سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المرأة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المرأة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان
الوجه الثاني سميت بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككت عنقه ابكه بكا اذا وضعت
منه ورددت نخوته واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول ان اشتقاقها من انها تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع
امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل ما في الضرع ويقال تمككت العظم
اذا استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لان الارض امتكت ماؤها قيل ان مكة وسط الارض والعيون تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمك من ماء
مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم للمسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق
بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الاكثرون مكة اسم المسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل
عليه ان قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة
اسما للبلد استقام هذا الكلام والله اعلم المسئلة الثانية لمكة اسماء كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وام رحم وكوثى والباسة
والحاطمة تحطم من استخف بها وام القرى قال تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا المعنى
يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض المسئلة الثالثة للكعبة اسماء احدها الكعبة قال الله جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا
الاسم يدل على الاشراف والارتفاع وسمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المرأة الناهد بالكعاب لارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت
اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا بالبيت
العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء الثاني
ان الله تعالى اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء الثالث من عتق الطير اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله
سمي عتيقا الرابع ان الله اعتقه من ان يكون ملكا لاحد من المخلوقين الخامس انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد الحرام
قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه حراما سيجيء ان شاء الله في تفسير هذه الآية فان قال قائل كيف الجمع بين قوله
ان اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لي ولكن وضعته لا لاجل
منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك لتكون قبلة لدعائك والله اعلم ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا
البيت بانواع الفضائل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرناه مع كونه اولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها اخر الاول قال علي رضي
الله عنه اول بيت خص بالبركة بان من دخله كان امنا وقال الحسن هو اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها
انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انتصب مباركا على الحال التقدير للذي استقر هو ببكة مباركا المسئلة الثانية
البركة لها معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها
وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه احدها ان الطاعات اذا
اتي بها في هذا البيت ازداد ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على سائر المساجد ثم قال عليه الصلاة والسلام
صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه هذا في الصلاة واما الحج فقال عليه الصلاة والسلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث آخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال
رحمه الله ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون كقوله في ارض المقدس الذي باركنا حوله وثالثها ان العاقل
يجب ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور ان المتوجهين اليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز وليتامل كم
عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلاة ولا شك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم
علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة واجسادهم
توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة تتصل انوار ارواح اولئك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار الالهية في
قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا فاما ان فسرنا البركة بالدوام
فهو ايضا كذلك لانه لا تنفك الكعبة من الطائفين والعاكفين والركع السجود وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل ان يفرض
فهو صبح لقوم وظهر لثان وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم
اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفا من
السنين دوام ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثانية من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلواتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق في النبوة بما فيه من
الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه ايضا يدل على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة
والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة المسئلة الثانية قال الزجاج
المعنى في هدى للعالمين قال ويجوز ان يكون وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه آيات بينات ففيه مسائل الاول

المراد ما ذكرنا من الآيات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطيور من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك اصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الآيات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم لا تعلق له بقوله فيه آيات بينات فكانه قال تعالى فيه آيات بينات ومع ذلك فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله فيه كل ذلك من الخلال التي يشرف بها ويعظم والقول الثاني ان تفسير الآيات مذكور وهو قوله مقام ابرهيم فان قيل الآيات جماعة لا يصح تفسيرها بشيء واحد اجابوا عنه من وجوه الاول ان مقام ابرهيم بمنزلة آيات كثيرة لان كل ما كان معجزة للرسول فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحياته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلائل كقوله ان ابرهيم كان امة الثاني ان مقام ابرهيم اشتمل على الآيات لان اثر القدم في الصخرة الصماء آية وغوصه فيها الى الكعبين آية والانة بعض الصخرة دون بعض آية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء عليهم الصلاة والسلام آية خاصة لابرهيم وحفظه مع كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنين آية فثبت ان مقام ابرهيم آيات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان آمنا من بقية تفسير الآيات كانه قيل فيه آيات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابرهيم وان من دخله كان آمنا وان لله على الناس حجه ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بان تقسطوا الرابع يجوز ان تذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على كثرة الآيات كانه قيل فيه آيات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما الخامس قال ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية فيه آية بينة على التوحيد السادس قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم وعلى مقامات ابرهيم عليه السلام من مواقف الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة وعلى هذا فالمراد بالآيات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال احدها انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني انه جاء زائرا من الشام الى مكة وكان قد حلف لامرأته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى نغسل رأسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعه على الجانب الايمن حتى غسلت ذلك الجانب ثم حولته الى الجانب الاخر فبقي اثر قدميه والثالث انه هو الحجر الذي قام ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان آمنا ولهذه الآية نظائر منها قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا وقال تعالى الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان آمنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفى القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس وانما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجأ الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص في الحرم قال الشافعي رضي الله عنه يستوفى وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واحتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال ظاهر الآية الاخبار عن كونه آمنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير آمنا فيقع الخلف في الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من ضرر القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية اتى بها في الحرم لانه هو الذي هتك حرمة الحرم فبقي في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية والجواب ان قوله كان آمنا اثبات لمسمى الامن ويكفي في العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه ونحن نقول به بيانه من وجوه الاول ان من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيمة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات في احد الحرمين بعث يوم القيمة آمنا وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت منه جهنم مائتي عام وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه الثاني يحتمل ان يكون المراد ما اودع الله قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ اليه في دفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين الاول انا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الامر والثاني انه تعالى انما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله تعالى في شرع محمد عليه الصلاة والسلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة الوجه الثالث في تاويل الآية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان آمنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الرابع قال الضحاك من حجه كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك واعلم ان حرف الكلام في جميع هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان آمنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ثم يتأكد ما ذكرناه بان حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى

واعلم ان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسورة اسم العمل والمفتوحة مصدر وقال سيبويه يجوز ان يكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم **المسئلة الثانية** في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس والمعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني قال الفراء ان نويت الاستئناف في من كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت الثالث قال ابن الانباري ويجوز ان يكون من في موضع رفع على معنى الترجمة للناس كانه قيل من الناس الذين لله عليهم الحج الى البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا **المسئلة الثالثة** اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يؤجر نفسه حتى يقضي حجه فقال له قائل كلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لانطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ولا يمكن التعويل في ذلك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن محمد بن جرير في رواية تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه بل يجب ان يعول في ذلك على ظاهر قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **المسئلة الرابعة** احتج اصحاب الشافعي رضي الله عنهم بهذه الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا والله اعلم **المسئلة الخامسة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق فاجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله اما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالتين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على احد **المسئلة السادسة** روي انها لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله اكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد بالحج ولم يفد التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة والله اعلم **المسئلة السابعة** استطاعة السبيل الى الشيء عبارة عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال فهل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل ويعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع والعدو وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقهاء والله اعلم ثم قال تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الآية قولان احدهما انها كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لا يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه على من ترك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الآية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر فهم منه ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جائر فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد بن جبير لو مات جار لي وله ميسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب القفال رحمه الله بان يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه الصلاة والسلام من اتى امرأة حائضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما

نزلت هذه الآية في الحج جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الأديان الستة المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال إن الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الطوائف الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي إليه ولا نحجه فأنزل الله تعالى ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وهذا القول هو الأقوى **المسألة الثانية** اعلم أن تكاليف الشرع في العبادة قسمان منها ما يكون أصله معقولا إلا أن تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة فإن أصلها معقول وهو تعظيم الله أما كيفية الصلاة فغير معقولة وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير وكيفياتها غير معقولة والصوم أصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة أما الحج فهو سفر إلى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معلومة وفي أصلها إذا عرفت هذا فنقول قال المحققون الإتيان بهذا النوع من العبادة أدل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الإتيان بالنوع الأول فإن الآتي بالنوع الأول يحتمل أنه إنما أتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه أما الآتي بالنوع الثاني فإنه لا يأتي به إلا لمجرد الانقياد للطاعة والعبودية فلأجل هذا المعنى اشتمل الأمر بالحج في هذه الآية على أنواع كثيرة من التوكيد أحدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى أنه سبحانه لكونه إلها ألزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها أو لم يعرفوا وثانيها أنه ذكر الناس ثم أبدل منه من استطاع إليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد أما الأول فلأن تنبيه للمراد وتكرير في ذلك يدل على شدة العناية وأما ثانيا فلأنه أجمل أولا وفصل ثانيا في ذلك يدل على شدة العناية وأما ثانيا فلأنه أجمل أولا وفصل ثانيا في ذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها أنه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين أحدهما لام الملك في قوله ولله وثانيهما كلمة على وهي للوجوب في قوله على الناس ورابعها أن ظاهر اللفظ يقتضي إيجابه على كل إنسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها أنه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان وسابعها عن العالمين ولم يقل عنه لأن المستغني عن كل العالمين أولى أن يكون مستغنيا عن ذلك الإنسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك أدل على السخط وثامنها أن في أول الآية قال ولله على الناس فبين أن هذا الإيجاب كان لمجرد عزة الإلهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضر ثم أكد ذلك في آخر الآية بقوله فإن الله غني عن العالمين ومما يدل من الأخبار على تأكيد الأمر بالحج قوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل أن لا تحجوا فإنه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل أن لا تحجوا قبل أن يمنع البر جانبه قيل معناه أنه يتعذر عليكم السفر في البر إلى مكة لعدم الأمن وغيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل أن تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة إلا هلكت **قوله تعالى** قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون اعلم أن في كيفية النظم وجهين الأول وهو الأقوى أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما ورد في التوراة والإنجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم فالشبهة الأولى ما يتعلق بإنكار النسخ وأجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها وأجاب عنها بقوله إن أول بيت وضع للناس فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات أرباب الضلال فعند ذلك خاطبهم بالكلام اللين فقال لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو أنه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد أن علمتم كونها حقة صحيحة واعلم أن المبطل إما أن يكون ضالا فقط وإما أن يكون مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالأمرين جميعا فبدأ تعالى بالإنكار عليهم في الصفة الأولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله واختلفوا في من المراد بأهل الكتاب فقال الحسن هم علماء أهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته فاستدل عليه بقوله وأنتم شهداء وقال بعضهم بل المراد كل أهل الكتاب فإنهم وإن لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكأنهم بترك الاستدلال والعدول إلى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر فإن قيل لماذا خص أهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين الأول أنا بينا أنه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والإنجيل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم أجاب عن شبهتهم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا أهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح والثاني أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته صلى الله عليه وسلم **المسألة الثانية** قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بآيات الله دلالة على أن الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي **المسألة الثالثة** المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب أن لا تجترئوا على الكفر بآياته ثم إنه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الإنكار عليهم في إضلالهم لضعفة المسلمين فقال قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن قال الفراء يقال صده أصده صدا وأصده إصدادا وقرأ الحسن تصدون بضم التاء من أصده قال المفسرون وكان صدهم عن سبيل الله بإلقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فأما الشيء المرئي فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة

والشجر

والشجر قال ابن الأنباري البغي يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والأجر والثواب وأريد ههنا يبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما أي وهبت لك درهما ومثله صدتك ظبيا أي صدت لك وأنشد فتولى غلامهم ثم نادى أظليما أصيدكم أم حمارا أراد أصيد لكم والهاء في تبغونها عائدة إلى السبيل لأن السبيل يذكر ويؤنث والعوج يعني به الزيغ والتحريف أي بالشبه التي يوردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البداء وقولهم إنه ورد في التوراة أن شريعة موسى باقية إلى الأبد وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى إنكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار اللام في تبغونها ثم قال وأنتم شهداء وفيه وجوه الأول قال ابن عباس يعني أنتم شهداء أن في التوراة أن دين الله الذي لا يقبل غيره هو الإسلام الثاني وأنتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم الثالث وأنتم تشهدون أنه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وأنتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظائم الأمور وهم الأحبار والمعنى أن من كان كذلك فكيف يليق به الإصرار على الباطل والكذب والضلال والإضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقه لا يخفى علي ما أنت عليه ولست غافلا عن أمرك وإنما ختم الآية الأولى بقوله والله شهيد وهذه الآية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لأنهم كانوا يظهرون إلقاء الشبه على قلوب المسلمين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما أظهروه والله شهيد وفيما أضمروه وما الله بغافل عما تعملون وإنما كرر في الآيتين قوله يا أهل الكتاب لأن المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب اللطيف أقرب إلى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والإضلال وأدل على النصح لهم في الدين والإشفاق **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم اعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الإغواء والإضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن إغوائهم وإضلالهم ومنعهم عن الالتفات إلى قولهم روي أن شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق أنه مر على نفر من الأنصار من الأوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وقد كان زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الإسلام فشق ذلك على اليهودي فجلس إليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل في الحروب من الأشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين والأنصار فقال أترجعون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم الله بالإسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم أقبح أولا وأحسن آخرا من ذلك اليوم وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله إن تطيعوا فريقا من الكفار يحتمل أن يكون المراد جميع الكفار ويكون من أنواع الإضلال فبين تعالى أن المؤمنين إن لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالا بعد حال إلى أن يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك في الدنيا والدين أما في الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية إلى سفك الدماء وأما في الدين ثم قال تعالى وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال والمراد المنع منه والتغليظ فيه وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه فقوله إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين تنبيه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الإسلام ثم أرشد المسلمين إلى أنه يجب أن لا يلتفتوا إلى قولهم بل الواجب عليهم أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود إلى الرسول حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم والمقصود أنه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز أن يكون حثا لهم على الالتجاء إليه في دفع شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء وأصله من العصم والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء إذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الآية أمرين يمنعان عن الوقوع في الكفر أحدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم أما الرسول فقد مضى إلى رحمة الله وأما الكتاب فباق على وجه الدهر وأما قوله فقد هدي إلى صراط مستقيم فقد احتج به أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها الأول أن المراد بهذه الهداية الزيادة في الألطاف المرتبة على أداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختيار القفال رحمه الله الثاني التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل فإنما هدي إلى الصراط المستقيم ليفعل ذلك الثالث ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى طريق الجنة والرابع قال صاحب الكشاف فقد هدي أي فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول إذا جئت فلانا فقد أفلحت كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لأن المعتصم بالله متوقع للهدى كما أن قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون اعلم أنه تعالى لما حذر المؤمنين من إضلال الكافرين

ومن تلبيسا تهم في الآية الاولى امر المؤمنين في هذه الآيات بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله تعالى اتقوا الله وثانيها بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله وثالثا بذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرغبة واما بالرهبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم فكانه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لامر الله فظهر بما ذكرنا ان الامور المذكورة في هذه الآية مرتبة على احسن الوجوه والطف الترتيب اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الآية ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه صلى الله عليه وسلم قال له هل تدري ما حق الله تعالى على العباد هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز ان يكون المراد بقوله حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى لان الله سبحانه اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الآية قوله وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في تفسير هذه الآية انها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع كلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله وان تشكر فلا تكفر لان ذلك واجب عليه عند حضور نعم الله بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله وان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ قال المصنف عنه اقول للاولين ان يعززوا قولهم من وجهين الاول كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قدرته وقهره وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في النفي لانه يوجب رفع الحجة عما يقتضي ان يكون الانسان محجورا عنه وانه غير جائز والله اعلم المسئلة الثانية قوله حق تقاته اي كما يجب ان يتقى فتقاته حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انه قال انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الطاعات والخيرات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان يزلق رجله فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن من الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد زلق رجل اكثر الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله وبيناته فانه يامن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روي عن علي رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وحبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هذا القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه ذكر عقيبه ذلك ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بالحبل تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال ولا تفرقوا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في التاويل وجوه الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين وانه المراد بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها الثالث انه نهي عما يوجب التفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق

امتي

امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم فقيل من هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا المسئلة الثانية استدل نفاة القياس بهذه الآية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال سبحانه نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه بقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله تعالى ولا تنازعوا ولقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا ولعموم قوله ولا تنازعوا والله اعلم ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم اعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل المسئلة الاولى قيل ان ذلك اليهود لما القوا الفتنة بين الاوس والخزرج هم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالآية اشارة اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الآية لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق فيرى كل اسير في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر برفق ونصح بلا عنف ولا تعيير وكيف وهو مستبصر بسر الله في القدر المسئلة الثانية قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق ماخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب المسئلة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعونة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وان يكون لامر زائد على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعم الدنيوية ذكر بعده النعم الاخروية وهي ما ذكر في هذه الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم الى حرفها فبين تعالى انه انقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وبسائر الطافه حتى امنوا قال اصحابنا جميع الالطاف مشترك فيه بين المؤمنين وبين الكافرين فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل على ان خالق افعال العباد هو الله تعالى المسئلة الثانية شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء يقال اشفى على الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اي خلصته ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول ان الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من شفاها لان شفاها منها والثاني انه راجع الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث ان شفا الحفرة وشفتها بالتذكير والتانيث المسئلة الثالثة انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في هذه الحفرة الا ما بين طرف الشيء وذلك الشيء ثم قال كذلك يبين الله الكاف في موضع نصب اي مثل ذلك البيان المذكور يبين لكم سائر الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور ۞ اعلم انه تعالى في هذه الآيات المتقدمة عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله منكم قولان احدهما ان من ههنا ليست للتبعيض لدليلين الاول ان الله اوجب

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني وهو ان المكلف لا يجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا امة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما كلمة من فهي ههنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع اولاده وغلمانه لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة وقعت الكفاية بهم وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما ان فائدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الآية قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية على معنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله اعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الآية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والدليل على هذا الوجه كونهم مجتمعين على حفظ شريعة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم الدين المسألة الثانية هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة اشياء اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي مذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفي الآية مسائل المسألة الاولى منهم من تمسك بهذه الآية في ان الفاسق ليس له ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الآية تدل على ان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الآمر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد صلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن زنى بامرأة ان يأمرها بالمعروف في انها لم كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له ان يأمر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب النهي عن ذلك المنكر فبان ترك احد الواجبين لا يلزمه ترك ذلك الواجب الآخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر احد بمعروف ولا ينهى عن منكر المسألة الثانية عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وروى الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن المسألة الثالثة قال الله سبحانه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قدم الاصلاح على القتال وهذا يقتضي ان يبدأ في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وكذا قوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتشديد والتغليظ وجب عليه القهر باليد فان عجز فباللسان فان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ان اهل الكتاب حرفوا نعته عليه الصلاة والسلام فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين عن مثل فعل اهل الكتاب وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة الدافعة لدلالة هذه النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الآية من جملة الآيات المتقدمة والثاني انه تعالى لما امر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الآمر

بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم الله تعالى من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة فقط والله اعلم المسألة الرابعة قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ترك ابليس نص ربه بسبب حسده آدم الثاني تفرقوا حتى كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا دون بعض وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والجبرية والله اعلم المسألة الخامسة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتأكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء اهل هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة المسألة السابعة انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم امر المؤمنين ببعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك باحوال القيامة تأكيدا للامر وفي الآية مسائل المسألة الاولى في نصب يوم وجهان الاول انه نصب على الظرف ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير فيه فائدتان احدهما ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخر ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود وجوه والثاني انه منصوب باضمار اذكر المسألة الثانية هذه الآية لها نظائر منها قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسواد عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي جليلة سارة ولما سلم الحسن على الامام معاوية قال له بعضهم يا مسود وجوه المؤمنين ولبعض الشعراء في الشيب شعر

يا بياض القرون سودت وجهي … عند بيض الوجوه سود القرون
سوف اخفيك ما حييت بجهدي … عن عياني وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهي … وسواد لوجهك الملعون

ويقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتغيرت صورته فعلى هذا معنى الآية ان المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا رأى الكافر اعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الغم والحزن وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلنا ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرناه من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح التقابل بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا رأوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين احدهما ان السعيد يفرح بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين والثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فوجب ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الآخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة في الآخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الآخرة مثل من يبيض وجهه لا مثل من يسود وجهه فهذا تقرير هذين القولين المسألة الثالثة احتج اصحابنا رضي الله عنهم بهذه الآية على ان المكلف اما مؤمن واما كافر وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقال انه تعالى قسم اهل القيامة الى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى قالوا وهذا ايضا متأكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فاجاب القاضي عنه بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه ويبين ذلك انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا المذكور في الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شك ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق والغلمان وجه الاستدلال بالآية هو انا نقول الآيات المتقدمة ما كانت الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد

والنبوة وفي الزجر عن الكفر بهما ثم انه تعالى اتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنبوة
واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دلت ما بعد هذه الآية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل النار
فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين واما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلي فجوابه عنه من وجهين الاول انا نقول لم لا يجوز ان يكون
المراد منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم واذا كان كذلك كان الكل داخلا والثاني وهو انه تعالى قال في آخر
الآية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث انه بعد الايمان واذا وقع
التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله اعلم ثم قال تعالى فاما الذين اسودت وجوههم أكفرتم
بعد ايمانكم وفي الآية سؤالات السؤال الاول انه تعالى ذكر القسمين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ
ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب ان يتقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق
لا للترتيب وثانيها ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن رب العزة سبحانه خلقتهم ليربحوا
علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر اهل الثواب وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس في الذكر احسن
ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء
قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر النفس ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء
بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم السؤال الثاني اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم بعد ايمانكم و
انما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال واذ
يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا
السؤال الثالث من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب الكل آمنوا حال ما
استخرجهم من صلب آدم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ورواه الواحدي باسناده في البسيط عن النبي
صلى الله عليه وسلم وثانيها ان المراد كفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل التي نصبها الله على التوحيد والنبوة والدليل
على صحة هذا التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون فذمهم على الكفر بعد وضوح الآيات
وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا اكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على
ما ذكرنا حتى تصير هذه الآية مناسبة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الآية
ببعض الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا
مؤمنين فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا
بعد الايمان بالنفاق الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس قيل هم الخوارج فانه عليه الصلاة والسلام قال فيهم انهم
يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما لا يليقان بما قبل هذه الآية ولانه تخصيص بغير دليل
ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة السؤال الرابع ما الفائدة في الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى
الانكار وهو مؤكد لما ذكرنا قبل هذه الآية وهو قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تصدون
عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد الاولى انه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد ايمانه
فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم يدل على ان الكفر منهم لا من
الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الثالث قالت المرجئة دلت الآية على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا
ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات السؤال الاول
ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد الجنة قال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا
يدخل الجنة الا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذا لم يحصل
رجحان داعية الطاعة امتنع ان يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله فاذا صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله
في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله ورحمته وكرمه لا باستحقاقنا السؤال
الثاني ما موضع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله والجواب كأنه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها
ولا يموتون السؤال الثالث الكفار مخلدون في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار في هذه
الآية مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة الجواب كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة اغلب وذلك لانه ابتدأ في الذكر باهل
الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه فقال ففي رحمة الله
ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود كما في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر
الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال في آخر الآية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب

فكل ذلك مما يشعر بان جانب الرحمة مغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى تلك آيات
الله نتلوها عليك بالحق وفي قوله تلك فيه وجهان الاول المراد من هذه الآيات التي ذكرناها هي آيات الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه
لان هذه الآيات المذكورة لما انقضت بعد الذكر صارت كأنها بعدت فقيل فيها تلك والثاني ان الله تعالى وعده ان ينزل عليه كتابا مشتملا
على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسألة قد
تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول اي ملتبسة بالحق والعدل من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه
الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** انما حسن ذكر الظلم ههنا
لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك فقال انهم ما وقعوا فيه الا بسبب افعالهم المنكرة
فان مصالح العالم لا تنتظم الا بتهديد المذنبين واذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من احد
الدلائل على ان جانب الرحمة غالب ونظيره قوله تعالى في سورة عم بعد ان ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا
اي هذا الوعيد الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة **المسألة الثانية** قال الجبائي هذه الآية تدل على انه سبحانه لا يريد شيئا من القبائح لا
من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه وهو ان الظلم اما ان يفرض صدوره من الله تعالى او من العبد وبتقدير صدوره من
العبد فاما ان يظلم العبد نفسه بسبب اقدامه على المعاصي او يظلم غيره فاقسام الظلم هي هذه الثلاثة وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين
نكرة في سياق النفي فوجب ان لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الآية تدل على انه
لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون فاعلا لشيء من هذه الاقسام فلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم
اصلا ويلزم ان لا يكون فاعلا لاعمال العباد لان من جملة اعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا وانما قلنا الآية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم
البتة لانها دلت على انه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا لشيء من اقسام الظلم لكان مريدا له وقد بطل ذلك قالوا فثبت بذلك انه تعالى
غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبائح من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى يمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل
ذلك الشيء وصح منه كونه مريدا له فدلت هذه الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا يتجه قولنا هذه الآية الواحدة وافية بتقرير جميع
اصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الارض وانما ذكر
هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح اما للجهل او العجز او الحاجة وكل
ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات وما في الارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات
في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل ان يقول انا نشاهد وجود الظلم في العالم
فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان خلاف ارادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب الله عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض
اي انه تعالى قادر على ان يمنع الظلمة عن الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك
المعصية اختيارا وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على الترك لبطلت هذه الفائدة فهذا تلخيص كلام المعتزلة في هذه
الآية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين اما ان يكون هو لا يريد ان يظلمهم او انه لا يريد منهم
ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان مذهبكم انه تعالى لو عذب البريء عن الذنب اشد العذاب لم يكن ظالما
بل كان عادلا لان الظلم تصرف في ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان الامر كذلك لم يمكن حمل
الآية على انه لا يريد ان يظلم الخلق واما ان حملت الآية على انه لا يريد ان يظلم العباد بعضهم بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك بارادة
الله وتكوينه على قولكم فثبت ان على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى لا يريد ان يظلم احدا من
عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه تعالى تمدح بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم
وبقوله يطعم ولا يطعم ولم يلزم من ذلك صحة النوم والاكل عليه فكذا ههنا الثاني انه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقا للعذاب
فهو وان لم يكن ظلما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم احد المتشابهين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره
كثيرة في القرآن هذا تمام الكلام في هذه المناظرة **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله ولله ما في السموات وما في الارض على كونه تعالى خالقا
لاعمال العباد فقالوا لا شك ان افعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب كونها له كقوله ولله ما في السموات وما في الارض
وانما يصح قولنا انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الآية على انه خالق لافعال العباد اجاب الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك
لا اضافة فعل الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا مفعوله وايضا المقصود من الآية تعظيم الله لنفسه ومدحه للالهية نفسه
ولا يجوز ان يتمدح بان ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في السموات وما في الارض انما يتناول ما كان مظروفا في السموات و
الارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان
القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في قلبه ما يدعو الى فعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بخلق الله تعالى دفعا
للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا

وتكوينه بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في هذه المناظرة **المسألة الرابعة** قوله ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة
انه انما قدم ذكر ما في السموات وما في الارض على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب للاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب وهذا
يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون
الجبر لازما ايضا من هذا الوجه والله اعلم **المسألة الخامسة** قال ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر الله في اول
الآيتين والغرض منه تاكيدا للتعظيم فالمقصود منه انه مبدأ المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه
سبحانه هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الآخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره باولهم وآخرهم وان الاسباب
والمسببات منتهية اليه وان الحاجات منقطعة عنده **المسألة السابعة** كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة
بل المراد انه رجوع الخلق الى موضع لا ينفذ حكم احد الا حكمه ولا يجري قضاء احد الا قضاؤه والله اعلم **قوله تعالى** كنتم خير امة اخرجت
للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون لن يضروكم
الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون ۝ في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها
وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الآيات
حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية ثم انه تعالى اكد ذلك بطريق آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد
والطاعة فقال كنتم خير امة اخرجت للناس والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا على
انفسكم هذه الفضيلة ولا تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف الثاني انه
تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعداء وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على
ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الآية
على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس فتلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الآخرة لانهم
كانوا في الدنيا خير امة اخرجت للناس وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما
هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهي لا تحتاج
الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم وخلقتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جميع المفسرين الثاني ان كان هنا ناقصة
وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة ثم انهم ما بقوا الآن عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء
في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل ذلك على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا رحيما اذا
ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانكم
خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التوراة فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها
كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم منذ آمنتم خير امة اخرجت للناس وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة تابع لقوله
فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم في الجنة في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم عليه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون
ما عرض من قول القصة واخرها كما لا يزال يعرض في القرآن من مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم فكان هذا التشريف حاصلا
لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها كنتم مذ
انتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا الاحتمال الثالث ان يقال كان هنا زائدة وقال بعضهم كنتم خير امة
هو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع آخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون واضمار كان واظهارها سواء الا انها تذكر لتأكيد
وقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان تلغى متوسطة ومؤخرة ولا تلغى مقدمة يقول العرب عبد الله كان
قائم وعبد الله قائم كان على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغائها لان سبيلهم تقديم العناية اليه والملغى لا يكون في محل
العناية وايضا لا يجوز الغاء الكون في الآية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان تكون بمعنى صار
فقوله كنتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر اي صرتم خير امة بسبب كونكم آمرين بالمعروف وناهين
عن المنكر مؤمنين بالله ثم قال ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني كما انكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فاهل الكتاب لو آمنوا
لحصلت لهم ايضا صفة الخيرية والله اعلم **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول
قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ثم قال تعالى في هذه الآية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الآية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك
الامة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان هؤلاء افضل منهم وجب ان تكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة
ان تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه
الامة لا تحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الثاني وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان
الاستغراق وهذا يقتضي كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كان كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة والمباحث الكثيرة

فيه ذكرناها في الاصول **المسألة الثالثة** قال الزجاج قوله كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل
الامة ونظيره قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا
ههنا **المسألة الرابعة** قال القفال رحمه الله اصل الامة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون
بالايمان والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم امته الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول الا ترى انه اذا قيل اجمعت
الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه الصلاة والسلام امتي لا تجتمع على ضلالة وروي انه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة امتي امتي
فلفظ الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ
الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس ففيه قولان الاول ان المعنى كنتم خير الامم المخرجة للناس في جميع الاعصار فقوله اخرجت للناس
اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال
اخرجت صلة والتقدير كنتم خير امة للناس ثم قال تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم ان هذا كلام مستأنف والمقصود
منه بيان علة تلك الخيرية كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام فيه انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم
مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيبه هذا
الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللا بهذه العبادات وههنا سؤالات السؤال الاول من اي
وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلاث كانت حاصلة في سائر الامم والجواب
قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف
قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر
المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد
اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما
روي عن ابن عباس انه قال في تفسير قوله كنتم خير امة تأمرونهم ان يشهدوا ان لا اله الا الله ويقروا بما انزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله اعظم المعروف
والتكذيب هو انكر المنكر ثم قال القفال فائدة القتال على الدين لا ينكره منصف وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتأملون
في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا
يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم السؤال الثاني لم
قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان بالله لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله امر مشترك
فيه بين جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم المحقة فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي هو القدر المشترك
بين الكل بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر الامم فاذا المؤثر في هذه الخيرية
هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا
في صفة الخيرية فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ايمانهم فذاك شرط التأثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التأثير
فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان السؤال الثالث لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد
منه والجواب لان الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا ولا يحصل الا اذا كان الذي اظهر المعجز
على وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله
الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان
الاول ولو آمن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد صلى الله عليه وسلم لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود
من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين الثاني ان اهل الكتاب انما آثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام
ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الآخرة فكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على
سبيل الابتداء من غير عاطف احداهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون والثانية قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار
ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من
شأنه كيت وكيت وكذلك جاء من غير عاطف اما قوله تعالى منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ففيه سؤالان السؤال الاول الالف واللام في
قوله المؤمنون للاستغراق او للمعهود السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى
السؤال الثاني الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بالله بانه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون
فاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكأنه قيل اهل الكتاب
فريقان منهم من آمن والذين ما آمنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء اما قوله تعالى لن يضروكم
الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة

بعضهم فيه من وجه آخر وهو انهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا
منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا
الكتاب فهذا وجه النظم فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم ان يؤذوكم باللسان
اما بالطعن في محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما بتحريف نصوص التوراة والانجيل
واما بالقاء الشبهة في الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال قوله الا اذى استثناء منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه المذكورة
توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشيء
اذى ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة
ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله نحن جميع
منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر فكل ذلك وعد بالفتح والنصر والظفر واعلم ان هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة منها ان المؤمنين
آمنون من ضررهم ومنها انهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما
اخبر الله عنه فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات
السؤال الاول هب ان اليهود كذلك ولكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الآيات قلنا هذه الآيات مخصوصة باليهود
واسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال السؤال الثاني هلا جزم قوله ثم لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كانه
قال اخبركم انهم لا ينصرون والفائدة فيه انه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم وتوليتهم الادبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كانه
قال ثم شأنهم وقصتهم التي اخبركم عنها وابشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة ابدا
دائما السؤال الثالث ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كانه قيل اخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم
اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليتهم
الادبار والله اعلم قوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة
ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ◎ اعلم انه تعالى لما بين انهم ان
قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قد ذكرنا تفسير هذه
اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قولهم ما هذا بضربة لازب ومنه
تسمى الخراج ضريبة المسألة الثانية الذلة هي الذل وفي المراد بهذا الذل اقوال الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم
وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم فهو كقوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والثاني المراد الا بعهد وعصمة وذمام
من الله ومن المؤمنين لان عند ذلك تزول هذه الاحكام فلك لان ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار والقول الثالث ان المراد
من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم انه لا يمكن ان يقال
المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذا الذل فقط لان قوله الا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل والجزية
والصغار والذلة لا تزول شيء من ذلك عند حصول هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط وبعض من نصر هذا القول اجاب
عن هذا السؤال بان قال الاستثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله
او لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة الى العز فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس
واعلم ان هذا ضعيف لان حمل لفظ الا على لكن خلاف الظاهر وايضا اذا حملنا الكلام على ان المراد قد يعتصمون بحبل من الله وحبل
من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الاشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل فلا يصار
الى هذه الاشياء الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة ههنا الى ذلك كان المصير اليه غير جائز بل ههنا وجه آخر وهو ان تحمل الذلة على
كل هذه الاشياء اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ المال والحاق الصغار والمهانة ويكون فائدة الاستثناء انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام
وذلك لا ينافي بقاء بعض هذه الاحكام وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة فيهم فهذا هو القول في
هذا الموضع والله اعلم وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب اي ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله
حيث ثقفتموهم المسألة الثالثة قوله الا بحبل من الله فيه وجوه الاول قال الفراء التقدير الا ان يعتصموا بحبل من الله وانشد
رأتني بحبليها فصدت مخافة ◎ وفي الحبل روعاء الفؤاد فروق ◎ واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وابقاء الصلة فعلى هذا
الثاني ان هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا يفارقهم ولا ينفك
عنهم فكانه قيل لا تنفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس الثالث ان تكون الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا
نفعل كذا اي معنا والتقدير الا مع حبل من الله والله اعلم المسألة الرابعة المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي
بالحبل لان الانسان لما كان قبل العهد خائفا فكان ذلك الخوف مانعا له من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك

العهد الى المطلوب فصار ذلك شبيها بالحبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل من الله حبلا من الناس وذلك
يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك
لقال او حبل من الناس وقال آخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان الماخوذ من المؤمنين
هو الامان الماخوذ باذن الله وهذا ايضا عندي ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص عليه وهو انه اذا اعطى الجزية
والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المؤمنين والله اعلم
ثم قال وباؤا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا وداموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من البوء وهو المكان ومنه تبوأ
فلان منزل كذا وبوأته اياه والمعنى انهم مكثوا في غضب الله وحلوا فيه وسواء قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة
والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على انها غير زائلة والباقي عليهم
ليس الا الجزية وقال آخرون المراد بالمسكنة ان اليهودي يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار من الله سبحانه بانه
جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء
بغير حق والمعنى انه تعالى الحق باليهود ثلاثة انواع من المكروهات اولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة
لازمة لهم ثم بين في هذه الآية ان العلة لالصاق هذه الاشياء المكروهة هي انهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق و
ههنا سؤالات السؤال الاول هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد دولة الاسلام والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا
قبل محمد صلى الله عليه وسلم باد وار واعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت العلة فيه وهو قتل الانبياء لم يحصل فيه المعلول الذي هو الذلة والمسكنة
والموضع الذي حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة فكان الاشكال لازما والجواب عنه ان هؤلاء المتاخرين وان كان لم يصدر عنهم قتل
الانبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بفعل اسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم واسلافهم
في ذلك الانعال السؤال الثاني لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لان التاكيد يجب ان يكون بشيء
اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالا من المؤكد فلم يجز تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل
الانبياء وعلة الكفر وقتل الانبياء هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور
الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
وقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنة وقع في
ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله ذلك بانهم كانوا
يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة
العقوبة لمن تقدم منهم ثم بين ان من تأخر منهم لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان الله
انزل بالفريقين من البلاء والمحنة ما هو صواب وحكمة والله اعلم قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل و
هم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن
يكفروه والله عليم بالمتقين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان في قوله ليسوا سواء قولين احدهما ان قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله
من اهل الكتاب امة قائمة كلام مستانف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب
الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتدأ فقال من اهل الكتاب امة قائمة كان
تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذلك لان الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر احد الضدين يغني عن ذكر الضد
الآخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر احدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد قال ابو ذؤيب شعر

دعاني اليها القلب اني لامرها	مطيع فما ادري ارشد طلابها

اراد ام غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الانباري فقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة
المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر احدهما مغنيا
عن ذكر الآخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا عن ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا ههنا لما
تقدم من قوله ليسوا سواء اغنى ذلك عن الاضمار والقول الثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده
والتقدير ليسوا سواء امة قائمة وامة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا ايضا
لا بد من اضمار الامة المذمومة وهذا اختيار ابي عبيدة الا ان اكثر النحويين انكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني البراغيث و
امثالها لغة ركيكة والله اعلم المسألة الثانية يقال فلان وفلان سواء اي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومعنى الكلام
في سواء قد مر في اول سورة البقرة المسألة الرابعة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين آمنوا بموسى
وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فانزل الله لبيان فضلهم هذه الآية

وقيل إنه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن كل أهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفاً بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني أنها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطاء أنها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه الصلاة والسلام والقول الثاني أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الأديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم قال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد فإذا الناس ينتظرون الصلاة فقال أما إنه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال رحمه الله ولا يبعد أن يقال أولئك الحاضرون كانوا نفراً من مؤمني أهل الكتاب فقيل ليس يستوي من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد أيضاً أن يقال المراد كل من آمن بمحمد عليه الصلاة والسلام فسماهم الله بأهل الكتاب كأنه قيل أولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الإسلام تأكيداً لما تقدم من قوله كنتم خير أمة وهو كقوله أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون ثم إنه تعالى مدح الأمة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية الصفة الأولى أنها قائمة وفيها أقوال الأول أنها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعة الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً وقوله إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على أن المراد من هذا القيام القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر أن السجدة لا تكون إلا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله تعالى إلا ما دمت عليه قائماً أي ملازماً للاقتضاء ثابتاً على المطالبة مستقصياً فيها ومنه قوله تعالى قائماً بالقسط وأقول هذه الآية دلت على كون المسلم قائماً بحق العبودية وقوله قائماً بالقسط يدل على أن المولى قائم بحق الربوبية في العدل والإحسان فتمت المعاهدة بفضل الله كما قال أوفوا بعهدي أوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي أن عمر بن الخطاب قال يا رسول الله إن أناساً من أهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أمتهوكون أنتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون أما والذي نفسي بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية أخرى قال عند ذلك إنكم لم تكلفوا أن تعملوا بما في التوراة والإنجيل وإنما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما إلى الله وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل علي في هذا الوحي غدوة وعشياً والذي نفسي بيده لو أدركني إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الآية بذلك فقال من أهل الكتاب أمة قائمة أي مستقيمة عادلة من قولك أقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير أمة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل **المسألة الأولى** يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله أمة أي أمة قائمة تالون مؤمنون **المسألة الثانية** التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ **المسألة الثالثة** آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأول **المسألة الرابعة** آناء الليل أصلها في اللغة الأوقات والساعات وواحدها إنى مثل معى وأمعاء وإنى مثل نحى وأنحاء مكسور الأول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله كأن التأني مأخوذ منه لأنه انتظار الساعات والأوقات وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي أخر المجيء إلى الجمعة آذيت وآنيت أي دافعت الأوقات الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الأول يحتمل أن يكون حالاً من التلاوة كأنهم يقرؤون القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع إلا أن القفال رحمه الله روى في تفسيره حديثاً أن ذلك غير جائز وهو قوله عليه الصلاة والسلام ألا إني نهيت أن أقرأ راكعاً وساجداً الثاني يحتمل أن يكون كلاماً مستقلاً والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بأنواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله تعالى والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً وقوله أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى إرادة الراحة وإزالة التعب وإحداث النشاط الثالث يحتمل أن يكون المراد بقوله يسجدون أنهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجوداً وسجدة وركوعاً وركعة وتسبيحاً وسبحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين أي صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة الرابع يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أي يخضعون ويخشعون لله لأن العرب تسمي الخشوع سجوداً كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله الصفة الرابعة قوله يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم أن اليهود كانوا يقومون في الليالي أيضاً للتهجد وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا أن الإيمان بالله يستلزم الإيمان بجميع أنبيائه ورسله والإيمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من جميع المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الإيمان بالمبدأ والمعاد واعلم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله وأفضل المعارف معرفة المبدأ ومعرفة المعاد فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة منهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر إشارة إلى أفضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا إشارة إلى كمال

حالهم في القوة النظرية وذلك أكمل أحوال الإنسان وهي المرتبة التي يقال لها إنها آخر درجات الإنسانية وأول درجات الملائكية الصفة الخامسة بقوله يأمرون بالمعروف الصفة السادسة قوله وينهون عن المنكر واعلم أن الغاية القصوى في الكمال أن يكون تاماً وفوق التمام فكون الإنسان تاماً ليس إلا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام أن يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين إما بإرشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف أو بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس يأمرون بالمعروف أي بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وينهون عن المنكر أي ينهون عن الشرك بالله وعن إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم أن لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه من غير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان أحدهما أنهم بين السرعة والعجلة قلنا السرعة مخصوصة بأن تقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لأن من رغب في الأمر آثر الفور على التراخي قال تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم وأيضاً العجلة ليست مذمومة على الإطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت إليك رب لترضى الصفة الثامنة قوله وأولئك من الصالحين والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله ورضيهم واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فهو أن الله تعالى مدح بهذا الوصف أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم فقال بعد ذكر إسمعيل وإدريس وذي الكفل وغيرهم وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام أنه قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وأما المعقول فهو أن الصلاح ضد الفساد وكل ما لا ينبغي أن يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد أو في الأعمال فإذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي أن يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالاً على أكمل الدرجات ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني أهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون ولن يضيع لهم أجر ما يعملون والمقصود أن جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام إنكم خسرتم بسبب هذا الإيمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم أثر كلام أولئك الجهال ثم هذا وإن كان بحسب اللفظ إلى ما تقدم ذكره من مؤمني أهل الكتاب فإن سائر الخلق يدخلون فيه نظراً إلى العلة وأما الباقون فإنهم قرؤوا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى أن أفعال مؤمني أهل الكتاب ذكرت ثم قيل وما تفعلوا معاشر المؤمنين ومن جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاماً بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك أن نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف إليكم وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله وأما أبو عمرو فالمنقول عنه أنه كان يقرأ هذه الكلمة بالقراءتين **المسألة الثانية** فلن تكفروه أي لن تمنعوا ثوابه وإنما سمي منع الجزاء كفراً لوجهين الأول أنه تعالى سمى إيصال الثواب شكراً قال الله تعالى فإن الله شاكر عليم وقال فأولئك كان سعيهم مشكوراً فلما سمي إيصال الجزاء شكراً سمي منعه كفراً والثاني أن الكفر في اللغة هو الستر فسمي منع الجزاء كفراً لأنه بمنزلة الجحد والستر فإن قيل لم قال فلن تكفروه فعداه إلى مفعولين مع أن شكر وكفر لا يتعديان إلا إلى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لأنا بينا أن معنى الكفر ههنا المنع والحرمان فكان كأنه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه **المسألة الثالثة** احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين إلى الإحباط بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل على أنه لا بد من وصول أثر فعل العبد إليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية ونظيره قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ثم قال والله عليم بالمتقين والمعنى أنه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان أقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو أن عدم إيصال الثواب والجزاء إما أن يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لأنه عليم بكل المعلومات وإما أن يكون للعجز والبخل والحاجة وذلك محال في حقه لأنه إله جميع المحدثات فاسم الله تعالى يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل وإذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لأن منع الحق لا بد وأن يكون لأحد هذه الأمور والله أعلم وإنما قال والله عليم بالمتقين مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على أنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى **قوله تعالى** إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ⊛ اعلم أنه تعالى يذكر في هذه الآيات تارة أحوال الكافرين في كيفية العقاب وأخرى أحوال المؤمنين في الثواب جامعاً بين الزجر والترغيب والوعيد والوعد فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة أتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في قوله إن الذين كفروا قولان الأول أن المراد منه بعض الكافرين ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوهاً أحدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لأن مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان إلا المال والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وثانيها أنها نزلت في مشركي قريش فإن أبا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورئياً وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها أنها نزلت في أبي سفيان فإنه أنفق مالاً كثيراً على المشركين يوم بدر وأحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم والقول الثاني أن الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال فكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم أن قالوا لو كان محمد على الحق لما

تركه ربه في هذا الفقر والشك ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الآية مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد الى هذا الموضع وهو قوله ان الذين كفروا ثم قوله ينفقون مخصوص ببعض الكفار فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا **المسئلة الثانية** انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو الاموال وانفع الحيوانات هو الآدمي ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الآخرة فذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية وقوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان فساق اهل الصلاة لا يبقون في النار ابدا فقالوا قوله واولئك اصحاب النار كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غيرهم والمنتفعون به لا غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر **قوله تعالى** مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون ۞ اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخيرات فيخطر بالبال انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي جمع العساكر عليه فكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتأخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر بالبال عند كتابة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول من اعظم انواع الكفر ومن اشدها تأثيرا في ابطال آثار اعمال البر **المسئلة الثانية** اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ههنا جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماها الله انفاقا كما سماها بيعا وشراء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع اعمال الخير وقوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم **المسئلة الثالثة** قوله مثل ما ينفقون المراد به جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول ان المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الآخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت ان جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة ولعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار تلك الخيرات فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه خيرا كثيرا فاصابته ريح محرقة فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق الاموال في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي قتل المسلمين وفي تخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظير هذه الآية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقوله ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة وكل ذلك يدل على ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح واعلم انا اذا فسرنا الآية بحسبه هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بحسبهم في الدنيا فانهم انفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة والحسرة والقول الثاني ان المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول في الآية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم والآية فيهم الثاني نزلت هذه الآية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف الرابع ما ينفقون ويظنون انه يقربهم الى الله مع انه ليس كذلك **المسئلة الرابعة** اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تغلي وهو اختيار ابي بكر ابن الانباري وانما وصفت النار بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امرأته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس في قوله فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه **المسئلة الخامسة** المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذا الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا لمنافع الآخرة وحينئذ

يصح القول بالاحباط واجاب اصحابنا عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لا ان الكفر ازاله بعد ثبوته والدلائل على بطلان القول بالاحباط مذكورة في سورة البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سؤال وهو انه لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا اهلاك حرثهم عقوبة لهم والفائدة في ذكره هو ان الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية ولا يحصل منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فاما حرث المؤمن المسلم فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اذا اصابته الريح الباردة كان اولى بان يصير ضايعا فكذا ههنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شؤم كفرهم امتنع ان لا يصير ضايعا والله اعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون والمعنى ان الله ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب الكشاف وقرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمونها ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشان لانه انما يجوز في الشعر والله اعلم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون ۞ اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان الذين نهى الله المؤمنين عن مخالطتهم من هم على اقوال الاول انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم وان خالفوهم في الدين فهم ينصحون لهم في اسباب المعاش فنهاهم الله بهذه الآية عنه وحجة اصحاب هذا القول ان هذه الآيات من اولها الى آخرها مخاطبة مع اليهود فيكون هذا ايضا كذلك الثاني انهم هم المنافقون وذلك لان المؤمنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة اصحاب هذا القول ان ما بعد هذه الآية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثالث المراد به جميع اصناف الكفار قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يؤكد ذلك ما روي انه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ههنا رجل من اهل الحيرة نصراني لا يعرف اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رأيت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر رضي الله عنه من ذلك وقال اذا اتخذت بطانة من غير المؤمنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم اول الآية فانه ثبت في اصول الفقه ان اول الآية اذا كان عاما وآخرها اذا كان خاصا لم يكن خصوص آخر الآية مانعا من عموم اولها **المسئلة الثانية** قال ابو حاتم عن الاصمعي بطن فلان بفلان يبطن بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره والبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يتبطنون امره واصله من الباطن خلاف الظاهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لانه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه **المسئلة الثالثة** قوله لا تتخذوا بطانة نكرة في سياق النفي فيفيد العموم واما قوله من دونكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** من دونكم اي من دون المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنتم الينا وانعمتم علينا وهو يريد احسنتم الى اخواننا وقال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق اي آباؤهم فعلوا ذلك **المسئلة الثانية** في قوله من دونكم احتمالان الاول ان يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا والتقدير لا تتخذوا من دونكم بطانة والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فان قيل ما الفرق بين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم وبين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة انما المقصود ان لا يتخذوا منهم بطانة فكان قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم اقوى في افادة المقصود والله اعلم **المسئلة الثالثة** قيل من زائدة وقيل للتبيين اي لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان قيل هذه الآية تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا شك ان الخاص مقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور احدها قوله تعالى لا يألونكم خبالا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف يقال الا في الامر يألو اذا قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا **المسئلة الثانية** قال الخبال النقص والفساد وانشدوا ابني لبينى لستم بيد ۞ الا يدا مخبولة العضد ۞ اي فاسدة العضد منقوصتها ومنه قيل رجل مخبول ومخبل ومختبل لمن كان ناقص العقل قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا **المسئلة الثالثة** قوله لا يألونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما الوته نصحا اي ما قصرت في نصيحته وما الوته شرا مثله **المسئلة الرابعة** انتصب الخبال بالالو لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرنا وان شئت نصبته على المصدر لان معنى قوله لا يألونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله ودوا ما عنتم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال وددت كذا اي احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم **المسئلة الثانية** ما مصدرية كقوله بما كنتم تفرحون

في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي وبنائه اياها وطحيه اياها المسألة الثالثة تقدير الاية اخوان يقصرون في دينكم ودنياكم اشياء الضرر المسألة الرابعة قال الواحدي رحمه الله لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة للبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا فلو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما المسألة الخامسة الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم في الدنيا فان لم تفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير عن قلوبهم ثم قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل المسألة الاولى البغضاء اشد البغض فالبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء المسألة الثانية الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل الفم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان المسألة الثالثة قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق من ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناها على اليهود فتفسير قوله قد بدت البغضاء من افواههم هو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد ان يبغضه فهذا هو المراد بقوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم اكبر يعني ان الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من النفرة والذي يظهر من علامات المحبة على لسانه اكبر مما في قلبه من المحبة ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الايات ان كنتم من اهل العقل والفهم والدراية والفصل بين ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الاية وتدبر هذه البينات

قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ⊙ اعلم ان هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر انتم وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر والله اعلم المسألة الثانية انه تعالى ذكر في هذه الاية امورا ثلاثة واحد منها يدل على ان المؤمن لا يجوز ان يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه احدها قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر في باطنهم والرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الافات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الافات والمحن ويتربصون بكم الدوائر الخامس تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغض مبغض السادس تحبونهم بمعنى انكم لا تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل تحت الاية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وعرفهم انهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله وتؤمنون بالكتاب كله وفي الاية مسائل المسألة الاولى في الاية اضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر المسألة الثانية ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه احدها انه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به الجمع وثالثها ان المصدر لا يجمع الا على التأويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وان كان لو قيل لجاز توسعا المسألة الثالثة تقدير الكلام انكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث لقبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انه اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال وايضا ان ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث

كان

كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه كانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذه الاية داخلة في جملة المقول وان لا يكون اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرون من عض الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان يكون تتمة قوله وان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا للرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك والله اعلم

قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا والله بما تعملون محيط ⊙ اعلم ان هذه الاية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الاية مسائل المسألة الاولى المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس ههنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا المسألة الثانية المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف انواعها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول الالفة والمحبة من الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول الفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم المسألة الثالثة يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوء ضد الحسنى ثم قال وان تصبروا يعني على طاعة الله تعالى وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضيرا وضورا والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهي ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقديم والتأخير والتقدير لا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء المسألة الثانية الكيد ان يحتال الانسان ليوقع غيره في مكروه وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة المسألة الثالثة شيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضرر المسألة الرابعة معنى الاية ان كل من صبر على اداء اوامر الله تعالى واتقى كل ما نهى عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك هو انه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الافات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يسره وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما تعملون محيط وفيه مسائل المسألة الاولى قرئ بما يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى انه عالم بما يعملون في معاداتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله المسألة الثانية اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط بالشيء هو الذي يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة ان يقال انه محيط بها ومنه قوله والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما واحاط بما لديهم والله اعلم المسألة الثالثة انما قال والله بما تعملون محيط ولم يقل محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ويجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم

قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون ⊙ اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق فذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسألة الاولى قوله واذ غدوت فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا كلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصرة تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا ان الله ناصر المؤمنين فكان لكم مثل ذلك من الآية اذ غدا الرسول تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما تعملون محيط واذ غدوت المسألة الثانية اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم كان فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول

مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم هو يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الآية نزلت في واقعة احد الثاني انه تعالى قال بعد هذه الآية ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم يوم احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الآية على يوم احد اولى المسألة الثانية روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم فوالله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل عدو علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم فقال عليه الصلاة والسلام اني قد رأيت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورأيت في ذباب سيفي ثلما فاولتها هزيمة ورأيت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رأيتم ان تقيموا وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله والوحي يأتيه فقالوا اصنع يا رسول الله ما رأيت فقال ما ينبغي لنبي يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة فاصبح بالشعب من احد يوم السبت النصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم القدح ان رأى صدرا خارجا قال له تأخر فكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال لهم ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال عليه الصلاة والسلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم وولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما خالف رأي عبد الله بن ابي شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رأيتم اعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي مع ثلثمائة فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما رأى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر وطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما اراهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وليعلموا ان ظفرهم انما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركوهما لم يبق معهم عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قتل وكان رجل يكنى بابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى … عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ورجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من اعانه الله والمدبر من خذله الله المسألة الرابعة يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا اي انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواطن ومواضع وقد اتسعوا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة ههنا بالمقاعد لوجهين الاول هو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني ان المقاتلين قد يقعدون في الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه المسألة الخامسة قوله واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال روي انه عليه الصلاة والسلام غدا من منزل عائشة فمشى على رجليه الى احد وهذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على ان عائشة رضي الله عنها كانت اهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا النص على ان عائشة كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم عالم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام شاور اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له اقم بالمدينة ومنهم من قال له اخرج اليهم فكان لكل واحد غرض فيما يقول فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع بما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل المسألة الاولى العامل في قوله اذ همت فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله سميع عليم الثاني يجوز ان يكون بدلا من اذ غدوت المسألة الثانية الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انخذل عبد الله بن ابي همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى لما ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز

لنا ان نهتك ذلك الستر المسألة الثالثة الفشل الجبن والخور فان قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر الآية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده ووفور عدده لان اي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر منه ما يجري مجرى ضعف القلب فكان قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا لا يدل على ان معصية وقعت منهما وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك كان معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى والله وليهما وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا المسألة الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولي امرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منهما بيان انه لولا توفيقه تعالى وتسديده لما تخلص احد من ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل المتوكلون فان قيل ما معنى ما روي عن بعضهم انه قال عند نزول هذه الآية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى هذا فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل امره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل والله اعلم بمراده قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ۞ في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بذكر قصة بدر وذلك لان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية القوة والشدة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له كيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في بدر اقوال الاول بدر اسم بئر لرجل يقال له بدر فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني انه اسم للبئر كما تسمى البلد باسم من غير ان ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وانكروا قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة المسألة الثانية اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في فعيل اذا كان صفة ان يجمع على فعلاء كظريف وظرفاء وكبير وكبراء وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا قليل وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع الفعيل الافعلة كجريب واجربة وقفيز واقفزة فجعلوا جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين المسألة الثالثة قوله وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية وذلك هو تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي ان المؤمنين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا راجلين وربما كان الجمع منهم جملا واحدا والكفار كانوا قريبين من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعلهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على اولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم متقررا في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال فاتقوا الله في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصرته او لعل الله ينعم عليكم بنعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له ثم قال تعالى اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وفيه مسائل المسألة الاولى اختلف المفسرون في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين القولين بيان العامل في اذ فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وانتم اذلة تقول للمؤمنين وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت واذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم بدر فروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه الحجة الاولى ان يوم بدر انما امد الرسول صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف بيوم بدر الحجة الثانية ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فانزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد

كان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما كان في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلاً بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلاً على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة الآلاف خمسة آلاف لزيادة قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم وزوال الخوف عن قلبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم احد الحجة الثالثة انه تعالى قال في هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين والمراد و يأتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هم الذين كانوا يأتونهم الاعداء واما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم اتوا الاعداء فان قيل لو جرى قوله الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة في يوم احد ثم انه ما حصل الامداد فيلزم الكذب والجواب عنه من وجهين الاول ان انزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطاً بشرط ان يصبروا ويتقوا ثم انهم لم يصبروا عن الغنائم ولم يتقوا بل خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط واما انزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك المؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم انه ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم فيرده علي رجل ابيض حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا القول اذا عرفت هذا فنقول نظم الآية على هذا التأويل انه تعالى ذكر قصة احد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي يجب ان يكون توكلكم على الله لا على كثرة عددكم وعددكم ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الكلام الى قصة احد فقال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة القول الثاني ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين والحجة على صحته وجوه الحجة الاولى انه تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم كذا وكذا وظاهر هذا الكلام يقتضي انه تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام يوم بدر الحجة الثانية ان قلة العدد والعدة كانت يوم بدر اكثر فكان الاحتياج الى تقوية القلب في ذلك اليوم اكثر فكان صرف الكلام الى ذلك اليوم اولى الحجة الثالثة ان الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وهو انما حصل يوم بدر لا يوم احد وليس لاحد ان يقول انهم نزلوا ولكنهم ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلاثة آلاف من الملائكة ومجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم احد ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن دلائل الاولين فقالوا اما الحجة الاولى وهي قولكم ان الرسول عليه السلام انما امد يوم بدر بالف من الملائكة والجواب عنها من وجهين الاول انه تعالى امد اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالف ثم زاد فيهم الفين فصاروا ثلاثة آلاف ثم زاد الفين آخرين فصاروا خمسة آلاف فكانه عليه الصلاة والسلام قال لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تتقوا وتصبروا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وهو كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه أترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم قال أترضون ان تكونوا ثلث اهل الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله بان الكفار ان جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم ان قريشا لم يأتهم ذلك المدد بل انصرفوا حين بلغتهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف واما الحجة الثانية وهي قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا فانزل الله الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة آلاف فانزل الله ثلاثة آلاف فالجواب انه تقريب حسن ولكنه لا يوجب ان يكون الامر كذلك بل الله تعالى قد يزيد وينقص في العدد بحسب ما يريد واما الحجة الثالثة وهي التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم ثم تجمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين والله اعلم **المسألة الثانية** اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد فقال لان الوعد بامداد الثلاثة الآلاف لا شرط معه والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطا بشرط ان تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطا بذلك الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد اما على التقدير الاول فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة آلاف وذكر خمسة آلاف والمجموع ثمانية آلاف واما على التقدير الثاني وهو ادخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة آلاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الالفان فلا جرم وعدوا بثلاثة آلاف ثم ضم اليها الفان آخران فلا جرم وعدوا بخمسة آلاف وقد حكينا عن بعضهم انه امد اهل بدر بالف فقيل ان كرز بن جابر المحاربي يريد ان يمد المشركين فاشتد على المسلمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني بتقدير ان يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم ايضا بثلاثة آلاف وخمسة آلاف

ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا ههنا الزائد على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله اعلم **المسألة الثالثة** اجمع اهل التفسير انه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه الحجة الاولى ان الملك الواحد يكفي في اهلاك الارض ومن المشهور ان جبريل صلوات الله عليه ادخل جناحه تحت المدائن الاربع لقوم لوط وبلغ جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم بدر فاي حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال سائر الملائكة الحجة الثانية ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكان كل واحد منهم مقابله من الصحابة شخص معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة الحجة الثالثة ان الملائكة لو قاتلوا لكانوا اما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان رآهم الناس فاما ان يقال انهم رأوهم في صور الناس او في غير صور الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف او اكثر ولم يقل بذلك احد وان هذا على خلاف قوله ويقللكم في اعينهم وان شاهدوا في صورة غير الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق فان من شاهد الجن لا شك يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة واما القسم الثاني وهو ان الناس ما رأوا الملائكة فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤوس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون واحدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات ويجب ان يكون الخبر متواترا مشهورا في الكافر والمسلم والموافق والمخالف ولوجب ان يسلم عند مشاهدة هذه الحالة كافر [illegible] ومتمرد ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا الحجة الرابعة ان كانوا اجساما لطيفة رقيقة مثل الهواء لم تكن فيه صلابة وقوة وامتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما رووه واعلم ان هذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة واما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القرآن ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى عبد الله بن عمير قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات **المسألة الرابعة** اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة فقال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال آخرون بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر في المدد انهم يشركون الجيش في القتال وان يكون بمجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام **المسألة الخامسة** قوله الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امركذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله تعالى والبحر يمده **المسألة السادسة** قرأ ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتأكيد النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي هذه الآية مسائل **المسألة الاولى** بلى ايجاب لما بعد لن يعني بلى يكفيكم الامداد بهم فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وهو خمسة آلاف فجعل مجيء خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم توجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط والله اعلم **المسألة الثانية** الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور فقيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور او للتراخي والمعنى [illegible] مجيء العدو وجرأته وسرعته **المسألة الثالثة** قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو اي معلمين علموا انفسهم بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا انفسهم خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو وسومهم الله وبمعنى انهم سوموا انفسهم وكان المراد من المسومين المسومين والله اعلم **المسألة الرابعة** في قوله مسومين قولان الاول المسومة العلامة التي يعرف بها الشيء عن غيره ومنه شرح ذلك في قوله والخيل المسومة وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسوموا قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا انفسهم بالعمائم الصفر وخيولهم وكانوا على خيل بلق بان علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم فرسه بعمامة وان عليا كان يعلم بصوفة بيضاء وان الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين مأخوذ من الابل السائمة المرسلة في المرعى تقول اسمت الابل فاذا اكثرتها ويقال في الكثير سومت كما تقول اكرمت وكرمت فمن قرأ مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى ان الله ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما يهلك الماشية النبات والحشيش والله اعلم اما قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم الكناية في قوله وما جعله الله عائدة على المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم منصورون فذكر يمددكم على الامداد فكنى عنه كما قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان اكله لفسق يدل تأكلوا على الاكل فكنى

عنه وقال الزجاج وما جعله الله ذكر المدد الا بشرى والبشرى اسم من البشارة ومضى الكلام في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم به وفيه سؤال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم وطمأنينة او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل الى الاسم والجواب عنه من وجهين الاول ان في ذكر الامداد مطلوبين احدهما اقوى في المطلوبية من الآخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمأنينة لهم على اعانة الله ونصره لهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمأنينة فلهذا دخل حرف التعليل على الطمأنينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي ركوبها دخل حرف التعليل على فعل الركوب ولما كانت الزينة مطلوبة من بعض الوجوه ما ادخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا الثاني قال بعضهم الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله قال المفسرون اراد الله تعالى ان لا يركن المؤمنون الى الملائكة وبين لهم ان حضروا وقاتلوا فما النصر الا من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه شيء من حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته واعانته الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي بحذف حرف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وقوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال وكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله فينقلبوا خائبين الخيبة هي الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين اليأس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر والله اعلم

قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون في الآية مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول هذه الآية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الآية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن ابيه عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الآية وفيه او يتوب عليهم فتاب على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك انه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لأمثلن بثلاثين فنزلت هذه الآية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشياء كانت قد حصلت يوم احد فنزلت الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني في سبب نزول هذه الآية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما الاحتمال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت هذه الآية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا ان هذه الآية في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار الصحابة الى معونة ليعلموهم القرآن فذهب عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الآية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلماء اتفقوا على ان هذه الآية نزلت في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه والقاء قصة اجنبية عن اول الكلام وآخره غير لائق **المسألة الثانية** ظاهر الآية يدل على انه ورد في امر كان صلى الله عليه وسلم فعل فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الدلائل على عصمة الانبياء عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الآية ان كان حسنا فلم منعه عنه وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وانه عليه الصلاة والسلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو مثلة عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلا جرم

ان الانبياء د... تلك المكان الى ما لا يليق به من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا لطهارته والثاني لعله عليه الصلاة والسلام هم ان يفعل لكنه من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله الى اختيار الافضل والاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله كأنه تعالى قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال وان تركته كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة **المسألة الثالثة** قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة وعلى هذا نقل عن المفسرين عبارات احدها ليس لك من مصالح عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك من مسألة اهلاكهم شيء والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاد النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى كمال درجات العبودية ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان فمنهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب وان لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الآفات الى ان يتوب والى ان يحصل ذلك الولد فاذا دعا الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول فلاجل هذا المعنى منعه من اللعن وامره ان يفوض الكل الى علم الله سبحانه ومنهم من قال المراد منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في اسرار الله في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق بمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية والله اعلم **المسألة الرابعة** ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولين احدهما ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمروا وعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او ههنا بمعنى حتى والا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى الا ان تعطيني او حتى تعطيني حقي ومعنى الآية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم **المسألة الخامسة** قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول نفرة وكراهية في القلب عن بعض الامور والعزم عبارة عن حصول ارادة متعلقة بترك فعل من الافعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة منه اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان كان الغرض منه منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منه منعه عن الدعاء على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه **المسألة الثانية** يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله تعالى **المسألة الثالثة** قوله فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او يعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون **قوله تعالى** ولله ما في السموات وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم فيه مسألتان **المسألة الاولى** ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله فالامر في السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع **المسألة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على انه سبحانه له ان يدخل بحكم المشيئة جميع المقربين والصديقين وانه لا اعتراض عليه في فعل من هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك لان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فالطاعة والمعصية ايضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم المشيئة وقد صح ما ادعينا انه لو شاء تعذيب جميع المقربين حسن منه ولو شاء رحمة جميع الفراعنة ولا بالسنة حسن ذلك منه وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس انه ثبت انه لا يغفر الكافر ولا يعذب الملائكة قلنا مدلول الآية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الآية بقوله والله غفور رحيم والمقصود منه بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي اعدت للكافرين

واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون • اعلم ان من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح
لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربا وعلى
هذا التقدير يكون هذه الاية ابتداء كلام لا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة
ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال
وينفقوه على العساكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله تعالى عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة مسئلتان المسئلة
الاولى كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال
زدني في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا جاء الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى اجال كثيرة فياخذ بسبب تلك
المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة المسئلة الثانية انتصب اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم
تفلحون ان اتقاء الله في هذا النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر
لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون و
تمام الكلام في الربا ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين وفيه سؤالات السؤال الاول
ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين
والجواب تقدير الاية اتقوا ان تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين السؤال الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما
اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان احدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الايات والجواب الاول لا يبعد
ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق وهذا لا يمنع ثبوت دركات اخرى في النار اعدها لغير
الكافرين الثاني ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار هم الكفار ولاجل الغلبة
لا يبعد ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا
في ذلك وان كان قد ركبها في تلك الساعة لغرض اخر فكذا ههنا الوجه الثالث ان القران كالسورة الواحدة فهذه الاية
دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الايات دالة ايضا على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج
سالهم خزنتها الم ياتكم نذير وليس جميع الكفار قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا
صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة ههنا وكذلك فيما ذكرناه والله اعلم الوجه
الرابع ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انها لا يدخلها سواهم
من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه الخامس ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين
خوطبوا باتقاء المعاصي فاذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى دخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكافر كان
انزجارهم عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني دخلت دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار
لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا السؤال الثالث هل تدل هذه الاية على ان النار مخلوقة ام لا الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي
فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على
ما هو العادة المستمرة في القران قال محمد بن اسحق بن يسار هذه الاية معاتبة للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم به
يوم احد قالت المعتزلة هذه الاية دالة على ان حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا عام فيدل لظاهره على ان
من عصى الله ورسوله في شيء من الاشياء انه ليس من اهل الرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك
هو في مصحف المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرا بالواو عطفها على
ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا وقوله اطيعوا الله كالشيء الواحد فلقرب كل واحد منهما من الاخر سقط العاطف
المسئلة الثانية روي عن الكسائي الامالة في وسارعوا واولئك يسارعون ونسارع في ذلك جائز لمكان الراء المكسورة وكما تمنع
المفتوحة الامالة كذلك المكسورة تجلبها المسئلة الثالثة قالوا في الكلام محذوف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم
ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل المامورات وترك المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل المامورات وترك المنهيات وتمسك
كثير من الاصوليين بهذه الاية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات احدها قال ابن
عباس هو الاسلام اقول ووجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم و
ذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال هو اداء الفرائض ووجهه هو ان
اللفظ مطلق فيجب ان يعم الكل والثالث انه الاخلاص وهو قول عثمن بن عفان ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص
كما قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحق

قال الان قوله واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين اية نزل في يوم احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد و
السادس قال سعيد بن جبير انها التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انها الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات
لان اللفظ عام فيتناول الكل والتاسع قال الاصم سارعوا بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن
الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة الى ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من حمله على
اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه لتخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب
المسارعة الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد
للمكلف من تحصيل الامرين فاما وصف الجنة بان عرضها السموات والارض فمعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات لا يكون عرضا
فالمراد كعرض السموات والارض وههنا سؤالات السؤال الاول ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض والجواب فيه وجوه
الاول ان المراد انه لو جعلت السموات والارض طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم
وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية من السعة لا يعلمها الا الله تعالى والثاني ان الجنة التي تكون
عرضها مثل عرض السموات والارض انما تكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة المملوكة لكل
احد مقدارها هكذا الثالث قال ابو مسلم وفيه وجه اخر وهو ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة
تقول اذا بعت الشيء بشيء اخر عرضته عليه وعارضته فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر وكذا ايضا معنى
القيمة لانها ماخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يكون كل واحد مثلا للاخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك
لانه لا شيء عندنا اعرض منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فخاطبنا على وفق ما عرفنا فكذا ههنا فالظاهر
ان الطول يكون اعظم ونظيره قوله بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون اقل حالا من الظهائر
فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة الثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة
كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق ولم يدق وما ضاق
عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة السؤال الثالث انتم تقولون الجنة في السماء فكيف يكون عرضها السموات والجواب من وجهين
الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السماء وتحت العرش قال عليه الصلاة والسلام في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن
وروي ان رسول هرقل سال النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله
عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد
ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل انس بن مالك عن الجنة افي الارض هي ام في السماء فقال واي
ارض وسماء تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الان
بل الله يخلقهما بعد قيام القيمة وعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان الارض والله اعلم واما قوله اعدت للمتقين
فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان وقد سبق تقريره قوله تعالى الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب
الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر
العاملين • اعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك
الصفات فالصفة الاولى قوله الذين ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم في حال الرخاء واليسر والقدرة
والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله
عنها انها تصدقت بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم سواء كانوا في سرور وحزن او في عسر ويسر فانهم لا يدعون الاحسان
الى الناس الثالث المعنى ان ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا
يتركونه وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو
ومواساة فقراء المسلمين الصفة الثانية قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم
يقول ولا يفعل قال المبرد تاويله انه كتمه على امتلائه منه يقال كظمت السقاء اذا ملاته وسددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا
كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء او بابا او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للبئر التي
تجري في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم فلان اذا اخذ بمجرى نفسه
وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غضبهم عن الامضاء ويردون
غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون المسئلة الثانية قال النبي
صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملا الله قلبه امنا وايمانا وقال لاصحابه تصدقوا فتصدق قوم بالذهب والفضة

والطعام وأتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء آخر فقال والله ما عندي ما أتصدق به ولكني أتصدق بعرضي ولا أعاتب أحداً بما يقوله
فوفدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد فقال عليه الصلاة والسلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه
تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال عليه الصلاة والسلام من كظم على غيظ وهو يستطيع تنفيذه زوجه الله من
الحور العين حيث يشاء وقال عليه الصلاة والسلام ما من جرعتين أحب إلى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة غيظ
كظمها وقال عليه الصلاة والسلام ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين عن
الناس قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون هذا راجعاً إلى ما ذم من فعل المشركين في أكل الربا فنهي المؤمنين عن ذلك وندبوا إلى العفو عن
المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ويحتمل أن يكون كما قال في الدية
فمن عفي له من أخيه شيء إلى قوله وأن تصدقوا خير لكم ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين حين مثلوا بحمزة
فقال لأمثلن بثلاثين منهم فندب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر أنه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفواً
قال تعالى في هذه القصة وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين وقال عليه الصلاة والسلام لا يكون العبد
ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروي عن عيسى بن مريم عليه السلام ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك
ذاك مكافأة إنما الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك أما قوله تعالى والله يحب المحسنين فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول
كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وأن تكون للعهد فتكون إشارة إلى هؤلاء واعلم أن الإحسان إلى الغير إما أن يكون بإيصال
النفع إليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه إنفاق العلم وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين و
هداية الضالين ويدخل فيه إنفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات وإما دفع الضرر عن الغير فهو إما في الدنيا وهو أن
لا يشتغل بمقابلة تلك الإساءة بإساءة أخرى وهو المراد بكظم الغيظ وإما في الآخرة وهو أن يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات
في الآخرة وهو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الإحسان إلى الغير ولما كانت هذه
الأمور الثلاثة مشتركة في كونها إحساناً إلى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فإن محبة الله للعبد أعظم درجات الثواب ثم قال
تعالى والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم واعلم أن وجه النظم من وجهين الأول أنه تعالى
لما وصف الجنة بأنها معدة للمتقين بين أن المتقين قسمان أحدهما الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالإنفاق
في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين أذنبوا ثم تابوا وهم المراد بقوله والذين إذا فعلوا فاحشة وبين تعالى أن
هذه الفرقة كالفرقة الأولى في كونها متقية وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة
والكرامة عند الله الوجه الثاني أنه تعالى ندب في الآية الأولى إلى الإحسان إلى الغير وندب في هذه الآية إلى الإحسان إلى النفس فإن المذنب
العاصي إذا تاب كانت تلك التوبة إحساناً منه إلى نفسه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** روي عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في رجلين
أنصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم كان آخى بينهما وكانا لا يفترقان في أحوالهما فخرج الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة
في السفر وخلف الأنصاري على أهله ليتعاهدهم وكان يفعل ذلك ثم لما رأى امرأته ذهب ليقبلها فوضعت كفها على وجهها فلما وافى الثقفي
مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الأنصاري وكان قد هام في الجبال طلباً للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت
هذه الآية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا وكان أحدهم إذا أذنب ذنباً أصبحت
كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع أنفك افعل كذا فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم
الاستغفار **المسألة الثانية** الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين
ظلم النفس وجوهاً الأول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملاً في القبح وظلم النفس هو أي ذنب كان مما يؤاخذ الإنسان
به الثاني الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هو الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً
بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره لأمر الصغائر بل كان لترك الأفضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم النفس هي القبلة
واللمسة والنظرة وعلى هذا قول من حمل الآية على السبب الذي رويناه ولأنه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة
أما قوله ذكروا الله ففيه وجهان أحدهما أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه وجلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف
المضاف والذكر ههنا هو الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي فإن الضحاك قال ذكروا العرض الأكبر على الله
ومقاتل والواقدي قالا تفكروا أن الله سائلهم عن ذلك لأنه قال بعده هذه الآية فاستغفروا الله وهذا يدل على أن الاستغفار كالأثر والنتيجة
لذلك الذكر ومعلوم أن الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده ونظير هذه الآية قوله إن الذين اتقوا
إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون والقول الثاني أن المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والإجلال
وذلك لأن من أراد أن يسأل الله مسألة فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار قدموا عليه
الثناء على الله ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الإتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم

على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة وأما الاستغفار باللسان فذاك لا أثر له في إزالة الذنب بل يجب
إظهار هذا الاستغفار لإزالة التهمة ولإظهار كونه منقطعاً إلى الله تعالى وقوله لذنوبهم أي لأجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب إلا
الله والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه وذلك لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة فكان هو القادر على إزالة
ذلك العقاب عنه فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار إلا منه ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون واعلم أن قوله ومن يغفر الذنوب إلا الله
جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه
قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل أما العالم بحرمته فإنه لا يعذر في فعله البتة الثاني أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز
عن الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار
والمعنيان المطلوب بالتوبة أمران العفو عن العقاب وإليه الإشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني إيصال الثواب إليه وهو المراد بقوله
وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ثم بين أن هذا الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجراً لعملهم وجزاء عليه بقوله
ونعم أجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال إن الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم والله أعلم **قوله تعالى** قد خلت من
قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ۝ اعلم أنه تعالى لما وعد على الطاعة
والتوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الآية مسائل **المسألة
الأولى** قال الواحدي أصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضاً في الزمان بمعنى المضي لأن
ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الأمم الخالية وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة
وجوه أحدها أنها فعلة من سن الماء يسنه إذا والى صبه والسن الصب والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنه لتوالي
أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها أن تكون من سننت النصل والسنان أسنه سناً فهو
مسنون إذا حددته على المسن فالفعل المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى أنه مسنون وثالثها أن يكون من قولهم سن الإبل إذا
أحسن رعيها فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وإدامته **المسألة
الثانية** المراد من الآية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الأمم السالفة واختلفوا فالأكثرون من المفسرين قالوا المراد سنن
الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لأنهم إنما خالفوا الأنبياء والرسل للحرص على الدنيا و
طلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم فرغب تعالى أمة محمد عليه الصلاة والسلام
في تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعياً لهم إلى الإيمان بالله ورسوله والإعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد
بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فإن الدنيا ما بقيت مع المؤمنين ولا مع الكافرين ولكن المؤمن بعد موته يبقى له الثناء
الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى والكافر يبقى عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى ثم إنه تعالى قال فانظروا كيف كان
عاقبة المكذبين لأن التأمل في حال أحد القسمين يكفي في معرفة حال الآخر وأيضاً الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك إنما يحصل بتأمل أحوال
المكذبين والمعاندين ونظير هذه الآية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم
الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله إن الأرض يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** ليس المراد بقوله فسيروا في الأرض فانظروا
الأمر بذلك لا محالة بل المقصود تعرف أحوالهم فإن حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الأرض كان المقصود حاصلاً ولا يمنع أيضاً أن
يقال لمشاهدة آثار المتقدمين أثر أقوى من أثر السماع كما قيل ۝ إن آثارنا تدل علينا ۝ فانظروا بعدنا إلى الآثار ۝
ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ۝ ويعني بقوله هذا ما تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لأنواع البينات
والآيات ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة لأن العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان الأول أن البيان هو
الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة فهو عام في أي نوع كان وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشد ليسلك
دون طريق الغي وأما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في أصول الدين فالحاصل أن البيان جنس تحته نوعان أحدهما
الهداية إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدى والثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثاني أن البيان هو الدلالة وأما
الهدى فهي الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله هدى للمتقين **المسألة الرابعة** في تخصيص
هذا البيان والموعظة بالمتقين وجهان الأول أنهم هم المنتفعون به فكانت هذه الأشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره
قوله تعالى إنما تنذر من اتبع الذكر إنما يخشى الله من عباده العلماء إنما أنت منذر من يخشاها وقد تقدم تقريره في تفسير قوله هدى للمتقين
الثاني أن قوله هذا بيان كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة
إلى البغية ولا شك أن هذا المعنى لا يحصل إلا في حق المتقين **قوله تعالى** ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين
۝ اعلم أن الذي قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كأنه قال إذا بحثتم
عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور وصار دولة

أهل الحق عالية ودولة أهل الباطل مندرسة فلا ينبغي أن تصير دولة الكفار عليكم يوم أحد سببًا لضعف قلوبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب أن يقوى قلبكم فإن الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة إليكم ثم يقول قوله ولا تهنوا أي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف ومنه قوله تعالى حكاية عن زكريا إني وهن العظم مني ولا تحزنوا أي على من قتل منكم وجرح وأنتم الأعلون فيه وجوه الأول أن حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا ولأن قتالكم لله وقتالهم للشيطان ولأن قتالكم للدين الحق وقتالهم للدين الباطل وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالًا منهم الثاني أن يكون المراد وأنتم الأعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة والثالث أن يكون المعنى وأنتم الأعلون من حيث أنكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين إلى ما يفيدهم قوة في القلب وفرحًا في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك فأما قوله إن كنتم مؤمنين ففيه وجوه الأول وأنتم الأعلون إن بقيتم على إيمانكم والمقصود بيان أن الله تعالى إنما تكفل بإعلاء درجتهم لأجل تمسكهم بدين الإسلام والثاني وأنتم الأعلون فكونوا مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا إن كنتم مؤمنين والله تعالى وعد نصر هذا الدين فإن كنتم علمتم أن هذه الواقعة لا تبقى بحالها وأن الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم والله أعلم **قوله تعالى** إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ۞ اعلم أن هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون فبين تعالى أن الذي يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لأنه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك فإذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لأجل ذلك في الحرب فبأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذلك قوله من بعد ما أصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه الأول معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف والثاني أن الفتح لغة تهامة والحجاز والثالث أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم والرابع وهو قول الفراء أنه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة والخامس قال ابن مقسم هما لغتان إلا أن المفتوحة توهم أنها جمع قرحة **المسألة الثانية** في الآية قولان أحدهما أن المسلمين يوم أحد إن نالهم ألم فقد مس الكفار يوم بدر وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا والثاني أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجراح والقتل لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلًا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في أول النهار فإن قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين قلنا يجب أن يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ثم قال وتلك الأيام نداولها بين الناس وفيه مسائل **المسألة الأولى** تلك مبتدأ والأيام صفته نداولها خبره ويجوز أن يقال تلك الأيام مبتدأ وخبر كما تقول هي الأيام تبلي كل جديد فقوله تلك الأيام إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة فبين أنها دول يكون على الرجل حينًا وله حينًا والحرب سجال **المسألة الثانية** قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم أي تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبًا ويقال الدنيا دول أي تنتقل من قوم إلى آخرين ثم عنهم إلى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك فلا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وإعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة أنه تعالى تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه وجوه الأول أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الإيمان وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله والثاني أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبًا له وأما تشديد المحنة على الكفار فإنه يكون غضبًا من الله عليهم والثالث وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة وإنما تحصل السعادات مستمرة على الدوام في الآخرة ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الإحياء ويسقم بعد الصحة فإذا حسن منه ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروي أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب فقال عمر هذا رسول الله وهذا أبو بكر وها أنا عمر فقال أبو سفيان يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال إن كان كما تزعمون فقد خبنا إذًا وخسرنا أما قوله وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** اللام في قوله ليعلم الله متعلق بفعل مضمر إما قبله وإما بعده أما الإضمار بعده فعلى تقدير وليعلم الله الذين آمنوا

فعلنا هذه المداولة وأما الإضمار قبله فعلى تقدير تلك الأيام نداولها بين الناس لأمور منها ليعلم الله الذين آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة **المسألة الثانية** الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائرها كثيرة في القرآن قال تعالى وليكون من الموقنين وقال ولتصغى إليه أفئدة الذين والتقدير وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وإنما حذف المعطوف عليه للإيذان بأن المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم أن تلك الواقعة وإن ساءتهم ففيها من وجوه المصالح ما لو عرفوها لسرهم **المسألة الثالثة** ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم أن ذلك محال على الله ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدًا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله إلا لنعلم من يتبع الرسول وقوله ليعلم أيكم أحسن عملًا وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه على أنه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالمًا بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها أجاب المتكلمون عنه بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت أن التغير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم إذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية وجوه أحدها ليظهر الإخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم أولياء الله فأضاف إلى نفسه تفخيمًا وثالثها ليحكم بالامتياز فوضع العلم مقام الحكم بالامتياز لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعًا منهم كما كان يعلم أنه سيقع لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد **المسألة الرابعة** العلم قد يكون بحيث يكتفى بمفعول واحد كما تقول علمت زيدًا أي علمت ذاته وعرفته وقد يفتقر إلى مفعولين كما يقال علمت زيدًا كريمًا والمراد منه في هذه الآية هذا القسم الثاني إلا أن المفعول الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين آمنوا مميزين بالإيمان من غيرهم أي الحكمة في هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عمن يدعي الإيمان بسبب صبرهم وثباتهم على الإسلام ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول بمعنى معرفة الذات وليعلم الله الذين آمنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم أي ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث ذلك وهو ظهور الصبر حذف ههنا أما قوله ويتخذ منكم شهداء والمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة وفيه مسألتان **المسألة الأولى** في هذه الآية قولان الأول ويتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فإن كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قومًا بالشهادة وذلك لأن قومًا من المسلمين فاتهم يوم بدر فكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وأيضًا القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم وقال وجيء بالنبيين والصديقين والشهداء فكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين **المسألة الثانية** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بإرادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فإن كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكافر المؤمن من لوازم تلك الشهادة للعبد مطلوبًا لله تعالى وأيضًا فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على أن غاية حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى **المسألة الثالثة** الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدًا وفي تعليل هذا الاسم وجوه الأول قال النضر بن شميل الشهداء أحياء لقوله تعالى أحياء عند ربهم يرزقون فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام وأرواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الأنباري لأن الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول الثالث سموا بهذا لأنهم يستشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين كما قال تعالى وتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لأنهم كما قتلوا دخلوا الجنة بدليل أن الكفار كما ماتوا دخلوا النار بدليل قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارًا فكذا ههنا هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله يجب أن يقال إنهم كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس أي المشركين كقوله تعالى إن الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه الأول والله لا يحب من لا يكون ثابتًا على الإيمان صابرًا على الجهاد الثاني فيه إشارة إلى أنه تعالى إنما يديل الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لأنه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين آمنوا أي يطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا أي يستأصله قال الزجاج معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين فإن حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين وإن كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لأن تمحيص هؤلاء بإهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك بإهلاك أنفسهم

وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول عليه الصلاة
والسلام يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى يمحق كل الكفار وكل كثير منهم يبقى على كفره والله اعلم **قوله تعالى** ام حسبتم ان
تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى الوجوه التي هي الموجبات
والمؤثرات في مداومة الايام ذكر في هذه الاية ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل
المشاق وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ام منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم
انه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب
الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تاتي في كلامهم واقعة بين ضربين الشك في
احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ام عمرا مع تيقن وقوع الضرب باحدهما قال وعادة العرب في هذا الجنس من الاستفهام توكيدا فلما قال ولا
تهنوا ولا تحزنوا كانه قال افتعلمون ان ذلك كما تؤمرون به ام حسبتم ان تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا
لان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة واوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما
كان كذلك فمن البعيد ان يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال مثل هذه الطاعة **المسئلة الثانية** قال الزجاج اذا قيل
فعل فلان فجوابه لم يفعل واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب النفي
بكلمة لما **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا
الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم يحسن اقامة كل واحد
منهما مقام الاخر وتمام الكلام فيه قد تقدم فيما قوله تعالى ويعلم الصابرين بالجر عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه
الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فكذا ههنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة على
الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو ويعلم بالرفع على ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم صابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا
لا يجتمع مع سعادة الاخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينتقص الاخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا
وسعادة الاخرة لا تحصل الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع
الاستبعاد الشديد في هذه الاية من اجتماعهما وايضا حب الله وحب الاخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا ولكن
الغرض فيه تسليط المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذي لا ينتقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب عند تسليط اسباب البلاء
ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد
وتشديد المحنة والله اعلم **قوله تعالى** ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأيتموه وانتم تنظرون وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال ابن عباس لما اخبر الله المسلمين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فعل بشهداء بدر من الكرامة والثواب اشتاق
المسلمون الى الجهاد والى الفوز بدرجة الشهادة فقالوا اللهم ارنا قتالا لعلنا نستشهد فيه فنلحق باخواننا في الجنة فاراهم الله
يوم احد فلم يثبتوا مع نبيهم وانهزموا الا من شاء الله منهم فقتل بعضهم وجرح بعضهم فذلك معنى قوله ولقد كنتم تمنون الموت من
قبل ان تلقوه فقد رأيتموه يوم احد وانتم تنظرون الى السيوف فيها الموت وفيه وجه اخر وهو ان المراد بهم الذين الحوا على رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الخروج الى المشركين وكان رايه في الاقامة بالمدينة وقيل ايضا ان الانصار سالوا الرسول صلى الله عليه
وسلم ان ياذن لهم في قتال اهل مكة وهم بمكة فمنعهم عن ذلك لانه لم يؤذن فيه فلما انهزموا يوم احد انزل الله هذه الاية فيهم وهو
قول الاصم قال المحققون لم يكن تمنيهم للموت تمنيا ان يقتلوا لان قتل المشركين لهم كفر ولا يجوز للمؤمن ان يتمنى الكفر وان يريده
او يرضى به بل انما تمنوا الفوز بدرجات الشهداء والوصول الى ثوابهم واحتج اصحابنا رضي الله عنهم بهذا الموضع على انه تعالى مريد
لجميع افعال العباد من الخير والشر قالوا دلت هذه الايات على انه تعالى كان يرغب المؤمنين في الفوز بثواب الشهداء ومن اراد شيئا اراد
ما هو من لوازمه وثواب الشهداء لا يحصل الا بالشهادة فلما اراد تعالى ايصال ثواب الشهداء الى المؤمنين فقد اراد صيرورتهم
شهداء وهم لا يصيرون شهداء الا اذا قتلهم الكفار فلا بد ان يريد ان يقتلهم الكفار ولا شك ان ذلك القتل كفر ومعصية
فثبت انه مريد للكفر والايمان والطاعة والعصيان **المسئلة الثانية** انه لو ذكر انه تعالى الموت واراد سبب الموت وهو الجهاد والقتال
كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت انما هو من قبل ان تلقوه يعني من قبل ان تشاهدوه وتعرفوا شدته وصعوبة مقاساته ثم
قال فقد رأيتموه اي شاهدتموه وعاينتموه حين قتل بين ايديكم اخوانكم واقاربكم وشارفتم ان تقتلوا ثم قال وانتم تنظرون
وفيه وجهان الاول وانتم تنظرون الى اقدام القوم وشدة حرصهم على قتلكم وقتل الرسول ثم بقيتم انتم تنظرون اليهم من
غير جد في دفعهم ولا اجتهاد في مقاتلتهم وهذا توبيخ لهم على تمنيهم الجهاد وعلى الحاحهم على الرسول صلى الله عليه وسلم
بالخروج ثم انهزامهم عنه وقلة ثباتهم عنده الثاني قال الزجاج فقد رأيتموه وانتم بصراء كما يقول القائل رايت كذا
وليس في عينك علة اي رايته رؤية حقيقية ولئلا يظن ان المراد رؤية القلب وفي

الاية محذوف لان المعنى فقد رأيتموه وانتم تنظرون فلم انهزمتم وهذا توسع في العبارات وهو قول ابن عباس **قوله تعالى** وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشعب امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل ولا ينتقلوا
عن ذلك الموضع سواء كان الامر لهم او عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن ابي طلحة صاحب لوائهم والزبير
والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول صلى الله عليه وسلم مع اصحابه فهزموا ابا سفيان ثم ان بعض القوم لما راوا انهزام الكفار بادر قوم
من الرماة الى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما راى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل
في المسلمين ورمى عبد الله بن قمئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر وكسر رباعيته وشج وجهه واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب
بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قمئة فظن انه قتل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ
الا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله فهنالك قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي ياخذ لنا امانا
من ابي سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان
قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه
ثم قال اللهم اني اعوذ بك مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ثم مر بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال يا
فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه النبي وكسر رباعيته احتمله
طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر اخرون معهم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول الي
عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم على هربهم فقالوا يا رسول الله فديناك بابائنا وامهاتنا
اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فسيخلو كما خلوا وكما ان اتباعهم
بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم ان تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسول تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجوده
بين قومه ابدا **المسئلة الثانية** قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والاخر الرسالة وههنا المراد منه المرسل
بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول
بمعنى الرسالة كقوله شعر لقد كذب الواشون ما بحت عندهم ۞ بسر ولا ارسلتهم برسول ۞ اي برسالة قال ومن هذا قوله
تعالى انا رسول ربك وسنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ثم قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** حرف الاستفهام داخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى انقلبون على اعقابكم ان مات محمد او قتل
ونظيره هل زيد قائم فانك انما تستفهم عن قيامه الا انك ادخلت هل على الاسم **المسئلة الثانية** انه تعالى بين في
ايات كثيرة انه عليه الصلاة والسلام لا يقتل قال تعالى انك ميت وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس
لقائل ان يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فان الجواب عنه من وجوه احدها ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق
جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزاها كاذبان قال تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما الهة وليس فيهما فساد فكذا ههنا والثاني ان هذا ورد على سبيل الالزام
فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع امته عن ذلك الدين والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل ولم يرجعوا عن دينه
وكذا ههنا والثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين
فلما رجع الى هذا المعنى والمقصود منه الرد على اولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد **المسئلة الثالثة** قوله
انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على
عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قد قتل
فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين
الاول القياس على موت سائر الانبياء وقتلهم والثاني بان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من
قتله فساد الدين **المسئلة الرابعة** ليس لقائل ان يقول ان قوله افان مات او قتل شك وهو على الله محال لانا لا نقول المراد انه
سواء وقع هذا او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه
تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما يقول الرجل لولده عند العتاب
هذا الذي تاتي به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به انه يعود ضرره عليه كذا ههنا ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي
الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة فلم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين
فهم شكروا الله تعالى على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه
وروي عنه ايضا انه قال ابو بكر امير الشاكرين لله وامير احباء الله والله اعلم **قوله تعالى** وما كان لنفس ان تموت الا باذن

الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين. وفيه مسائل **المسألة الأولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن المنافقين أرجفوا أن محمدا عليه الصلاة والسلام قد قتل فالله تعالى يقول إنه لا تموت نفس إلا بإذن الله وقضائه وقدره فكان قتله مثل موته في أنه لا يحصل إلا في الوقت المقدر المعين فكما أنه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا إذا قتل والمقصود منه إبطال قول المنافقين لضعفة المسلمين إنه لما قتل محمد فارجعوا إلى ما كنتم عليه من الأديان الثاني أن يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد بإعلامهم أن الحذر لا يدفع القدر وأن أحدا لا يموت قبل الأجل وإذا جاء الأجل لم يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف والثالث أن يكون المراد ذكر الله الرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فإن في تلك الواقعة ما بقي سبب من أسباب الهلاك والشر إلا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا له وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصروا في الذب عنه الرابع ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله فليس في إرجاف من أرجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه أو يعين في تقوية الكفر بل يبقيه الله إلى أن يظهره على الدين كله الخامس أن المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فإن الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فأخبر الله تعالى أن الموت والقتل كلاهما لا يكونان إلا بإذن الله وحضور الأجل والله أعلم **المسألة الثانية** اختلفوا في تفسير الإذن على أقوال الأول أن يكون الإذن هو الأمر وهو قول أبي مسلم والمعنى أن الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الأرواح فلا يموت أحد إلا بهذا الأمر الثاني أن المراد من هذا الإذن ما هو المراد بقوله إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من هذا الأمر إنما هو التكوين والتخليق والإيجاد لأنه لا يقدر على الموت والحياة أحد إلا الله فالمراد أن نفسا لن تموت إلا بإذن الله الثالث أن يكون الإذن هو التخلية والإطلاق وترك المنع بالقهر والإجبار وبه فسر قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله أي بتخلية الله فإنه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس أن تموت بالقتل إلا بإذن الله في التخلية بين القاتل والمقتول لكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ ما أرسله به ولا يخلي بين أحد وبين قتله حتى ينتهي إلى الأجل الذي كتب الله له فلا تنكروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يرجف مرجف بأن محمدا قد قتل الرابع أن يكون الإذن بمعنى العلم ومعناه أن نفسا لن تموت إلا في الوقت الذي علم الله موتها فيه وإذا جاء ذلك الوقت لزم الموت كما قال فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الإذن هو قضاء الله وقدره فإنه لا يحدث شيء إلا بمشيئة الله وإرادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل كأنه فعل لا ينبغي لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الله فيه والله أعلم **المسألة الثالثة** قال الأخفش والزجاج اللام في لفظ النفس معناها النفي والتقدير ما كانت نفس لتموت إلا بإذن الله **المسألة الرابعة** دلت الآية على أن المقتول ميت بأجله وأن تغيير الآجال ممتنع أما قوله تعالى كتابا مؤجلا ففيه مسائل **المسألة الأولى** كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فإن قوله وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله قام مقام أن يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لأن في قوله حرمت عليكم أمهاتكم دلالة على أنه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله **المسألة الثانية** المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال ويقال إنه اللوح المحفوظ كما ورد في الأحاديث أنه يقال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة واعلم أن جميع الحوادث لا بد وأن تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لا بد وأن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق بالحديث المشهور من قوله فحج آدم موسى قال القاضي أما الأجل والرزق فهما مضافان إلى الله تعالى وأما الكفر والفسق والإيمان والطاعة فكل ذلك مضاف إلى العبد فإذا كتب تعالى ذلك فإنما يكتب ما يعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من أن يكون هو المذموم أو الممدوح واعلم أنه ما كان من حق القاضي أن يتغافل عن موضع الإشكال في ذلك لأنا نقول إذا علم الله من العبد الكفر فلو أتى بالإيمان لكان ذلك جمعا بين المتنافيين لأن العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال وإذا كان موضع الإلزام هو هذا فأي ينفعه الفرار عن الكلمات الأجنبية عن هذا الإلزام أما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين فاعلم أن الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وأن ينهزموا والذين حضروا للدين فإنهم لا بد وأن لا ينهزموا ثم أخبر الله تعالى في هذه الآية أن من طلب الدنيا لا بد وأن يصل إلى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك وتقريره قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات إلى آخر الحديث واعلم أن هذه الآية وإن وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الأعمال وذلك لأن المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الأعمال فإن من وضع الجبهة على الأرض في صلاة والشمس قدامه فإن قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من أشرف دعائم الإسلام وإن قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر وروى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أن الله يقول يوم القيامة للمقاتل في سبيل الله فيماذا قتلت فيقول أمرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان محارب فقد قيل ذلك ثم إنه تعالى يأمر به إلى النار **قوله تعالى** وكأين من نبي قاتل معه

ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين ۝ اعلم أن هذا من تمام تأديبه تعالى للمؤمنين المنهزمين يوم أحد والمعنى أن الأنبياء المتقدمين ومن تابعهم فكان منهم الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير كائن على وزن كاعن مهموزا مخففا وقرأ الباقون كأين مشددا كوزن كعين وهي لغة قريش ومن اللغة الأولى قوله

وكائن بالأباطح من صديق	يراني لو أصبت هو المصابا

وأنشد المفضل **شعر** وكائن ترى في الحي من ذي قرابة **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو قتل معه وقرأ الباقون قاتل معه فعلى القراءة الأولى يكون المعنى أن كثيرا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف على هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون كثير حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون كثير أو على معنى قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى وكأين من نبي قتل ممن كان معه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي أن تكونوا كذلك وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدي هذه الأمة بهم وقد قال تعالى أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لا قتالهم ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا لأن الذي أصابهم إنما هو في سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي أن تفعلوا يا أمة محمد وحجة هذه القراءة أن المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب أن يكون المذكور هو القتال وأيضا روي عن سعيد بن جبير أنه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال **المسألة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله أجمعوا على أن معنى كأين كم وتأويلها التكثير لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكأين من قرية أهلكناها وكأين من قرية أمليت لها والكاف في كأين كاف التشبيه دخلت على أي التي هي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وأن من كأن ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه في كذا لأنك تقول لي عليه كذا وكذا معناه لي عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه إلا أنها زيادة لازمة فلا يجوز حذفها واعلم أنه لم يقع التنوين صورة في الخط إلا في هذا الحرف خاصة وكثر استعمال هذه الكلمة فصارت ككلمة واحدة موضوعة للتكثير **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء الربيون الألوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي وقال ابن قتيبة أصله من الربة وهي الجماعة يقال للجمع ربي كأنه نسب إلى الربة وقال الأخفش الربيون الذين يعبدون الرب وطعن فيه ثعلب وقال لو كان كذلك لقيل ربي ليكون منسوبا إلى الرب وأجاب من نصر الأخفش بأن العرب إذا نسبت شيئا إلى شيء غيرت حركته كما قالوا بصري في النسب إلى البصرة وقال ابن زيد الربانيون الأئمة والولاة والربيون الرعية المنسوبون إلى الرب ودهري بالنسبة إلى الدهر واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء بنوعين أولا بصفات النفي وثانيا بصفات الإثبات أما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الأمور فقال صاحب الكشاف ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الإرجاف بقتل رسول الله وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أبي في طلب الأمان من أبي سفيان ويحتمل أيضا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بأن يضعف إيمانهم ويقع في قلوبهم الشكوك و الاستكانة هي الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي إظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى أن من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فإن الله يحبه ومحبة الله للعبد عبارة عن إرادة إكرامه وإعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب وذلك نهاية المطلوب ثم إنه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قوله وثبت أقدامنا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الألطاف **المسألة الثانية** بين تعالى أنهم كانوا مستعينين عند ذلك النصر والظفر بالدعاء والتضرع وطلب الإمداد والمعونة من الله تعالى والغرض منه أن يقتدي بهم في هذه الطريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإن من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي إنما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا لأنه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فإذا لم تحصل النصرة وظهرت أمارات استيلاء الأعداء دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى أنهم بدءوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا

فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظيم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالقاء الرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية وارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح يثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فالنصرة والغنيمة وقهر الاعداء والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وانواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فاقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول لان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال او يحمل قوله فآتاهم الله على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سيأتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان يكون هذه الآية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله تعالى عن بعضهم انهم احياء يرزقون فيكون هؤلاء الربيين ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الآية كان قد اعطاهم حسن ثواب الآخرة في جنات النعيم المسألة الثانية خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه احسن من هذا الحسن فانظر انه كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقول فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم المسألة الثالثة قال تعالى فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الآية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الآية فهم لم يذكروا من انفسهم الا العيب والقصور وهو المراد من قوله فاغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد من قوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله اقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهو ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسرفين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين كان الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت بعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت اقدامهم من الله ونصرهم على العدو من الله فعند ذلك سماهم الله بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله ذلك الفعل الحسن واعانه عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه وتعالى هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين اعلم ان هذه الآية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع الله المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا وفي الآية مسائل المسألة الاولى قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفيان فانه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد ابو سفيان لانه كان شجرة الفتنة وقال آخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين لانهم هم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبه في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ المسألة الثانية قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص اي ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يأمرونكم به من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة

الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما وجب ان يدخل فيه خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العذاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصر لم يصح ان يتبعه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذي لا بخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك من كل الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك الثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين ظاهره يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه والله اعلم قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين اعلم ان هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكره في هذه الآية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان هذا الوعد مختص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان جميع الآيات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان صعد الجبل فقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفيان من النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثر منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم والقول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله تعالى سيلقي الرعب منكم في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الآية قوله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر المسألة الثانية قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتخفيفها في كل القرآن قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه المسألة الثالثة الرعب الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب فزعا المسألة الرابعة ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين انما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار ثم قال تعالى بما اشركوا فاعلم ان ما مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا الوجه هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل المسألة الاولى السلطان هاهنا الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضيء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين يتوصل بهم الناس الى تحصيل الحقوق والثاني ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة المسألة الثانية قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من بالغ فقال لا دليل عليه فيجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته المسألة الثالثة هذه الآية دالة على فساد التقليد وذلك لان الآية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأواهم النار واعلم انه تعالى بين ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم واحوالهم في الآخرة هي ان مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المكان الذي يكون فيه مقر الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثواء وجمع المثوى مثاوي قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها الاول انه لما رجع رسول الله عليه السلام

وأصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الآية والثاني قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم رأى في منامه انه ذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بالصبر والتقوى الرابع يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب الخامس قيل الوعد هو ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السادس قال ابو مسلم لما وعدهم الله في الآية المتقدمة القاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم بالنصر بشرط ان يتقوا ويصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله بالمشروط واعطاهم النصر ولما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط اذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله الصدق يتعدى الى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد المسألة الثانية قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم قتلا كثيرا قال ابو عبيدة والزجاج وابن قتيبة الحس الاستيصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شيء ومعنى تحسونهم تستاصلونهم قتلا قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه ورأسه اذا اصاب رأسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على اعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم ربكم لا جرم زالت النصرة اما قوله حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون ففيه مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من الجواب فاين جوابه واعلم ان للعلماء ههنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى حين فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى انما كان وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا يكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا الى ان او الى حين الطريق الثاني ان نساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه الاول وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره في القرآن كثيرة قال تعالى فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه وقال امن هو قانت آناء الليل والتقدير امن هو قانت كمن لا يكون كذلك الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه كما ههنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان فكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم والواو زائدة وبعض من نصر هذا القول زعم ان مذهب العرب ادخال الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها فان قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة نفسه وذلك فاسد قلنا المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان ولا شك ان الفشل والتنازع هو الذي اوجب خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين انما لم يقبلوا هذا الجواب لان مذهبهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة الوجه الثالث في الجواب ان يقال تقدير الآية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقطه لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض وهذا احتمال الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله حتى اذا فشلتم وكنا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم ههنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد والله اعلم المسألة الثانية انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف وقيل الفشل الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون المعنى فتجبنوا وثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان البحث الاول المراد من التنازع انه صلى الله عليه وسلم امر الرماة ان لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن حتى بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا ان لا نبرح من هذا المكان فابوا عليه وذهبوا الى الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع البحث الثاني قوله في الامر فيه وجهان الاول الامر ههنا بمعنى الشأن والقصة اي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن والثاني انه هو الامر الذي يضاد النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان وثالثها قوله وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون والمعنى عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان ففي الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية والجواب ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في انفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا من طريق القول في انا هل نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب

الغنيمة السؤال الثاني لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام والجواب هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد ثواب الدنيا ومنكم من يريد ثواب الآخرة السؤال الثالث ما الفائدة في قوله من بعد ما اريكم ما تحبون والجواب المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام فاذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول اصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله وتخليقه فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فهو قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل الله لما جاز معاتبة القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل الاول قال الجبائي ان الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان لطلب الغنائم وبعضهم بقوا هناك ثم هؤلاء الذين بقوا احاط بهم العدو فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان ينحازوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا به وامرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين لا شك ان الاقدام على الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبائهم من اعظم انواع الابتلاء فان قيل فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الآية مشتملة على ذكر من كان معذورا في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤا بالهزيمة فمضوا وعصوا فقوله ثم صرفكم عنهم راجع الى المعذورين وقوله ولقد عفا عنكم راجع الى غير المعذورين لان الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به ونظيره قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه فالمراد الذي قال لا تحزن وهو ابو بكر لانه كان خائفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم تروها وعنى بذلك الرسول دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام والوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم انه تعالى ازال ما في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة لهم على عصيانهم وفشلهم ثم قال ليبتليكم اي ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وملتم فيه الى الغنيمة ثم اعلمهم انه تعالى قد عفا عنهم والوجه الثالث قال الكعبي ثم صرفكم عنهم بان لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام عليكم والتخفيف عنكم فهذا ما قيل في هذا الموضع والله اعلم ثم قال تعالى ولقد عفا عنكم وظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم قال القاضي ان ذلك الذنب ان كان من الصغائر صح ان يصف نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان من باب الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من اهل العفو والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول صلى الله عليه وسلم وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكبائر وايضا ظاهر قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص في بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت في المقصود فكان التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الآية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكبائر واما دلائل المعتزلة في المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنها في سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى بالنصرة اولا ثم بالعفو عن المذنبين ثانيا وهذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا الذنب من الكبائر ثم انه تعالى سماهم بالمؤمنين فهذا يقتضي ان صاحب الكبيرة مؤمن بخلاف ما يقوله المعتزلة والله اعلم

قوله تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم فاثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم والله خبير بما تعملون

ولا تلوون على احد فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وعلى هذا التقدير ففيه وجوه احدها كانه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه عنهم لا بد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والاخذ في الوادي كالمنهزمين لا يلوون على احد وثانيها التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون وثالثها التقدير ليبتليكم اذ تصعدون وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن تصعدون يعني في الجبل وقرأ ابي اذ تصعدون في الوادي وقرأ ابو حيوة تصعدون بفتح التاء وتشديد العين من تصعد في السلم المسألة الثانية الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال اصعد في الجبل واصعد في الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة قال ابو معاذ النحوي كل شيء له اسفل واعلى مثل الوادي والنهر فانك تقول فلان تصعد في الوادي اذا انحدر من اعلاه الى اسفله واما ما ارتفع كالسلم فانه يقال صعد المسألة الثالثة ولا يلوون على احد اي لا يلتفتون على احد من شدة الهرب واصله ان المعرج الى الشيء يلوي اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل في ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات الى الشيء يقال فلان لا يلوي على شيء اي لا يعطف عليه ولا يبالي به ثم قال تعالى والرسول يدعوكم في اخراكم كان يقول الي عباد الله الي عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة فيحتمل ان يكون المراد انه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم

الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل انه كان يدعوهم الى المحاربة الى العدو ثم قال تعالى فاثابكم اي في اخركم يقال جئت في اخر الناس
اي في اخرهم كما تقول في اولهم وفي اولاهم ويقال جئت فلان في اخريات الناس اي اخرهم والمعنى انه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم وهو
واقف في اخرهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال فاثابكم غما بغم وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الثواب لا يستعمل في
الاغلب الا في الخير ويجوز استعماله في الشر لانه ماخوذ من قولهم ثاب اليه عقله اي رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس والمرأة
تسمى ثيبا لان واطئها عائد اليها واصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا او شرا الا انه بحسب العرف اختص لفظ الثواب
بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل التهكم كما يقال تحيتك
الضرب وعتابك السيف اي جعل مكان ما ترجون من الثواب الغم قال تعالى فبشرهم بعذاب اليم المسئلة الثانية الباء في قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى
المعاوضة كما يقال هذا بذاك اي هذا عوض عن ذاك ويحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير اثابهم غما مع غم اما على التقدير الاول وهو قول
الزجاج اي لما اذقتم الرسول غما بسبب ان عصيتم امره فاذاقكم الله تعالى هذا الغم وهو الذي حصل لهم بسبب هذا الانهزام وقتل الاحباب
والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم الثاني وقال الحسن يريد غم يوم احد بغم يوم بدر للمشركين والمقصود منه ان لا يبقى في قلبكم التفات
الى الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا باعراضها وهو المعنى بقوله لكيلا تاسوا على ما فاتكم في واقعة احد ولا تفرحوا بما اتاكم
في واقعة بدر وطعن القاضي في هذا الوجه وقال ان غمهم يوم احد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف
يضيفه الله الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو ان
لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها فلا يبقى في قلبهم اشتغال بغير الله الثالث يجوز ان يكون الضمير في قوله فاثابكم للرسول
والمعنى ان الصحابة لما راوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول صلى الله عليه وسلم
لما راى انهم عصوا ربهم بطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين عن الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم فكان المراد من قوله فاثابكم غما بغم هو
هذا اما على التقدير الثاني وهو ان يكون الباء في قوله غما بغم بمعنى مع اي غما مع غم او غما على غم فهذا جائز لان حروف الجر يقام بعضها
مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل وتقول نزلت ببني فلان وعلى بني فلان واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة
فاحدها غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال وثانيها غمهم بما لحق المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم بما وصل الى الرسول صلى
الله عليه وسلم من الشجة وكسر الرباعية ورابعها ما ارجف به من قتل الرسول وخامسها بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها
وسادسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة
والعود الى المحاربة بعد الانهزام وذلك من اشق الاشياء لان الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جبانا فاذا
امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف الكفر وعقاب الاخرة وهذا الغم لا شك انه اعظم الغموم والاحزان
فاذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الاية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها فالوجه الاول ان الغم الاول
ما اصابهم عند الفشل والتنازع والثاني ما حصل عند الهزيمة الوجه الثاني ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنائم والغم
الثاني حصل بسبب ان ابا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما الوجه الثالث ان
الغم الاول ما كان عند توجه ابي سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني هو ان المشركين لما رجعوا خاف الباقون
من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث اذهلهم عن الغم الاول الوجه الرابع ان الغم الاول
ما وصل اليهم بسبب انفسهم واموالهم والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية قول ثالث
اختاره القفال رحمه الله قال وعندي ان الله تعالى ما اراد بقوله غما بغم اثنين وانما اراد مواصلة الغموم وطولها اي ان الله عاقبكم
بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تامنوا ان يهلك اكثركم ومثل اقدامكم على المعصية فكانه
تعالى قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليكون ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف امر الله والله اعلم المسئلة
الثالثة معنى ان الله اثابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه وجوها الاول
قال الكعبي ان المنافقين لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك
الغم وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذب فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم
اعلمه فانه يقول لقد غممتني واطلت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا ههنا الثاني ان الغم وان كان
من فعل العبد فنسبه الى الله تعالى لان الله تعالى طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون
والثالث لا يبعد ان يخلق الله الغم في قلب بعض المكلفين لاجل بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم
وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله لكيلا وجهان الاول انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفو الله تعالى
ما يزيل كل غم وحزن والثاني ان اللام متصلة بقوله فاثابكم ثم على هذا القول ذكروا وجوها الاول قال الزجاج اي اثابكم غم
الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم بان خالفتموه فقط لا بان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة

جعلكم مغمومين يوم احد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لاجل ان يسهل امر الدنيا في اعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها
وهذان الوجهان متفرعان على قولنا الثالث ان قوله غما بغم للمجازاة اما اذا قلنا انها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا في هذا المكان
وامتثلنا امر الرسول لوقعنا في غم فوات الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم امر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل
واحد منها اعظم من ذلك باضعاف مضاعفة والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمهما بالدفع فصارت اثابة الغم
على الغم مانعا لكم من ان تحزنوا بسبب فوات الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك كما زجركم عن تلك المعصية بهذا الزاجر الحاصل في الدنيا زجركم
عنها بالزواجر الموجودة في القيامة فقال والله خبير بما تعملون فهو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا
فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر للعبد عن الاقدام على المعصية والله اعلم قوله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة
نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله
لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل
الى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور ۞ في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما
وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا النصر لا بد وان يكون بازالة الخوف عن المؤمنين فبين في هذه الاية انه تعالى ازال الخوف عنهم ليصير
ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلب من
كان صادقا في ايمانه مستقرا في دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا مع الرسول عليه الصلاة والسلام يوم احد فريقان احدهما
الذين كانوا جازمين بان محمدا عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكانوا قد سمعوا من
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان فكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستيصال
فلاجرم كانوا امنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية
فقال ههنا في قصة احد في صفة هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ يغشيكم النعاس امنة منه
ففي قصة احد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين
فقال في صفة المؤمنين ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر
العظمة والغلبة قال الجبائي امن فلان يامن امنا وامنة وامانا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم
كانها المرة من الامن المسئلة الثالثة في قوله نعاسا وجهان احدهما ان يكون بدلا من امنة والثاني ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم امنة
وثانيها ان يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال تعالى يغشى طائفة منكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان هذه الطائفة
هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من يدي فاخذه ثم
يسقط فاخذه وعن الزبير كنت مع الرسول صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن بشير والنعاس
يغشاني لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف القي علينا النوم يوم احد وعن ابن مسعود النعاس في القتال امنة
والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لانه لا يكون في القتال الا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من
غاية البعد عن الله واعلم ان ذلك النعاس فيه فوائد احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد لكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه
وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو
ووثوقهم بان الله منجز وعده وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة
والقدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فيشتد الخوف
والجبن في قلوبهم ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادل الدلائل
على ان حفظ الله وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى ومن الناس من قال ذكر النعاس في
هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز
ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا
الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الاخر فلاجرم يحسن رد الكناية الى ايهما
شئت كقوله ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل تغلي في البطون ويغلي اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالياء ان الاصل الامنة
والنعاس بدل ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصود واذا حصل الامنة حصل النعاس لانها سببه فان الخائف
لا يكاد ينعس واما من قرا بالتاء فحجته ان النعاس هو الغاشي فان العرب تقول غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني الامن وايضا فان
النعاس مذكور بالغشيان في قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه وايضا النعاس يلي الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من
الامنة فالتذكير اولى ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم فيه مسئلتان المسئلة الاولى هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي

ومعتب بن قشير واصحابهما كان همتهم خلاص انفسهم يقال اهمني الشيء اي كان همي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقولوا لمن
خاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همتهم النبي واخوانهم من المؤمنين
والمنافقون كان همتهم انفسهم وتحقيق القول فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان احب
الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواه فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف
وهي قصد الاعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول
في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم المسئلة الثانية طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل خبره اهمتهم انفسهم ثم انه
تعالى وصف هذه الطائفة بانواع من الصفات الصفة الاولى من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل
المسئلة الاولى في هذا الظن احتمالات احدها وهو الاظهر هو ان ذلك الظن هو انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا في
دعواه ما سلط الله الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد
عليه فان النبوة خلعة من الله تعالى يشرف بها عباده وليس يجب في العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى فان له الامر
والنهي كيف شاء بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه فلا يبعد ان يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر
والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما
كانت المصلحة في تخلية الكافر حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمن قال القفال لو
كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة الحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب
بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات فاما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية في
بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق الثاني ان ذلك الظن هو انهم كانوا
ينكرون الاله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات وينكرون النبوة والبعثة فلا جرم ما وثقوا بقول النبي في ان الله
يقويهم وينصرهم المسئلة الثانية غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب ان يظن به وظن
الجاهلية بدل منه والفائدة في هذا الترتيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالات اهل الجاهلية فذكر اولا انهم
يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة اركها واكثرها بطلانا وهو ظن اهل الجاهلية كما
يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة المسئلة الثالثة في قوله ظن الجاهلية قولان احدهما انه كقولك حاتم الجود وعمرو العلم
يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني المراد ظن اهل الجاهلية والصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين
قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله واعلم ان قوله هل لنا من الامر من شيء حكاية للشبهة التي تمسك اهل النفاق
بها وهو يحتمل وجوها الاول ان عبد الله بن ابي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة اشار عليه بانه لا يخرج من المدينة
ثم ان الصحابة الحوا على الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب عبد الله بن ابي من ذلك فقال عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر
القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن ابي فقيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين امرته بان يمكث
في المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع وهو استفهام على سبيل الانكار
الوجه الثاني في التاويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لاحد قالوا له الامر واذا كانت لعدوه قالوا عليه الامر فقوله
هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه
الاستدلال بذلك على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل
الانكار الثالث ان يكون التقدير انطمع ان يكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تنفير المسلمين في التشدد في الجهاد والحرب مع
الكفار ثم انه سبحانه اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو كله برفع اللام والباقون
بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدأ وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان كل للتأكيد فكانت كلفظة
اجمع ولو قيل ان الامر اجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله المسئلة الثانية الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا ان قلنا بمذهب
اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من افعاله في الاماتة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين
برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها الا الله تعالى فلما كانت المصلحة في ايصال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الاحزان
والالام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع المحدثات بقضاء الله
وقدره وذلك لان المنافقين قالوا لو ان محمدا قبل منا راينا ونصيحتنا لما وقع في هذه المحنة فاجاب الله عنه بان الامر كله لله وهذا
الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة
المنافقين فثبت ان هذه الاية دالة على ما ذكرناه وايضا فظاهر هذه الاية مطابق للبرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب
لذاته واما ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا لانتهائه الى الواجب لذاته فثبت ان كل ما سوى الله تعالى يستند الى

ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث او بممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم و
ذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون
لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار
الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين يحصل النصر ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام
بين تعالى في هذه الاية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هو القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم
متحرزا عن مكرهم وكيدهم النوع الثالث من الاشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وفيه اشكال
وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قولهم هل لنا من الامر من شيء ويمكن ان يجاب عنه من وجهين الاول
انه تعالى حكى عنهم قولهم هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله ان الامر كله لله واحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر
شيء ما خرجنا من المدينة ولو انا ما خرجنا ما قتلنا هاهنا وهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة
الدائرة بين اهل السنة وبين اهل الاعتزال فان السني يقول الامر في الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله ويقول المعتزلي
ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء امن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها
بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه
هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن ابي من ان محمدا لو
اطاعني وما خرج عن المدينة ما قتلنا هاهنا واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة اوجه الوجه الاول من الجواب قوله قل لو كنتم
في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم
القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب خبره الصدق كذبا ولما علم انه يقتل فلو لم يقتل
لانقلب علمه جهلا وقد بينا ايضا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل
على تحقيق الوجوب كما قررناه قوله الذين كتب عليهم القتل وهذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص تفيد وجوب الفعل
وهاهنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن ايده الله بالتوفيق ثم نقول للمفسرين
فيه قولان الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد الثاني
كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب الله عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه
الطاعة بسبب تخلفكم الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك
المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر اليهم ما خرجوا اليها فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة ان يتميز الموافق
من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة
فان قيل لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين
والثاني سائر الاحوال الوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن
الوساوس والشبهات والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي
التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار و
الضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وصاحبته ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه
لم يكن لانه يخفى عليه ما في الصدور او غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او للاستصلاح قوله تعالى ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم
احد عند التقاء الجمعين فارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم
وفيمن ولى فذكر محمد بن اسحق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة
وكان اول من دخل المدينة واخبر ان الرسول صلى الله عليه وسلم قتل سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال دخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن
عن رسول الله تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال
القفال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا قليلين تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب
واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل
الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم ايضا عثمان انهزم وهو مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا
بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبتم فيها عريضة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع فاطمة
قالت لعلي ما فعل عثمان فتنقصته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعيا ازواج الاخوات ان يتحابوا واما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله
عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد

بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله ثبتوا وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروى ابن عيينة انه اصيب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك وعليك السلام غير مودع المسألة الثانية قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا خطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان اي حملهم على الزلة فازل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زلتهم كما يقال استعجله اي طلب عجلته واستعمله طلب عمله المسألة الثالثة قال الكعبي الاية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله تعالى فانه تعالى نسبها في هذه الاية الى الشيطان وهو كقوله تعالى في موسى هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان المسألة الرابعة انه تعالى لم يبين ان الشيطان باي شيء استزلهم وذلك لان مع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد بذلك تحولهم عن الموضع وان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص واي ذلك كان فقد صح ان الله عفا عنهم روي ان عثمن عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن عفا الله عنه وقرأ هذه الاية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء باء الالصاق كقولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حال يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشؤم ذنوبهم واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب كما ان الطاعة تجر الى الطاعة ويكون لطفا فيها الثالث لما اذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا في ذلك الذنب والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا والمراد بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الاية دلت على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة فههنا لا بد من تقديم التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الاية قال القاضي والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد يقال في الكبائر انها زلة انما يقال ذلك في الصغيرة الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد ان يكون من باب الصغائر لان للاجتهاد فيه مدخلا واما على قول اصحابنا فان العفو عن الصغائر والكبائر فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال تعالى ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من لم يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع والله اعلم قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ۝ ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون ۝

اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم ذكر في هذه الاية ما يدل على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي المميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وايضا فالذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلان يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت في غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام ثم في الاية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم هو على اطلاقه يدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن وقال اخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الايات من اولها الى اخرها مختصة بشرح احوالهم وقال اخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي بن سلول ومعتب بن قشير واصحابهما وعلى هذين القولين فالاية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما يقوله الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واقول تقرير هذا الوجه انهم لو قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على ان اولئك الاخوان كانوا

ميتين ومقتولين عند هذا القول فوجب ان يكون المراد من قوله وقالوا لاخوانهم هو انهم قالوا ذلك لاجل اخوانهم ولا يكون المراد هو انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم المسألة الثالثة قوله لاخوانهم يحتمل ان يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الايات اخوة النسب لا اخوة الدين فلعل اولئك المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب المنافقين والمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ان يكون المراد منه المشاكلة في الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك المسألة الرابعة المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم لسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج الى الغزو وهو المراد بقوله او كانوا غزى اذا نالهم موت او قتل فذلك انما نالهم بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لان في الطباع محبة الحياة وكراهة الموت والقتل فاذا قيل للمرء ان تحرزت من السفر والجهاد فانت سليم طيب العيش وان تقحمت احدهما وصلت الى الموت او القتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت وكان ذلك من مكايد المنافقين في الجهاد فان قيل فلما ذا ذكر بعد الضرب في الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب في الارض يراد به الابعاد في السفر لا ما يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين قريبه وبعيده اذ الخارج من المدينة الى جبل احد لا يوصف بانه ضارب في الارض مع قرب المسافة وان كان غازيا فهذا فائدة افراد الغزو عن الضرب في الارض المسألة الخامسة في الاية اشكال وهو ان قوله قالوا لاخوانهم يدل على الماضي وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما فلو قال وقالوا لاخوانهم اذ ضربوا او حين ضربوا لم يكن فيه اشكال والجواب عنه من وجوه الاول ان قوله قالوا تقديره يقولون فكانه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احديهما ان الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل قد يعبر عنه بانه حدث او هو حادث قال تعالى اتى امر الله ونادى اصحاب وههنا لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل على ان جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي والله اعلم الوجه الثاني في الجواب ان الكلام خارج على سبيل حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا في الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقول قالوا وهو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث قال قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحد منهما مقام الاخر واقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لانا جوزنا اثبات اللغات بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلان يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان ذلك اولى اقصى ما في الباب ان يقال اذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا ارى النحويين متحيرين في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وانا شديد التعجب منهم فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلان يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان اولى المسألة السادسة الغزى جمع غاز كالقوم والركع والسجد جمع قائم وراكع وساجد ومثله من الناقص عاف وعفى ويجوز ايضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد المسألة السابعة قال الواحدي في الاية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلوبهم لان احدهم يعتقد انه لو بالغ في منعه عن السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات وقتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه اما المسلم المعتقد في ان الحياة والموت لا يكونان الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم الا زيادة الحسرة والاسف الوجه الثاني ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالاماني بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة والوجه الثالث ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين اذا راوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب الوجه الرابع ان المنافقين لما اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولها فرحوا بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة فالله تعالى يقول انه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة الوجه الخامس ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا الوجه السادس انهم متى القوا هذه الشبهات على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع

سعيهم ويبطل كيدهم فيحصل الحسرة في قلوبهم القول الثاني في تفسير الآية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيي والمميت هو الله ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت وان علم الله لا يتغير وان حكمته لا تنقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت فان قيل ان كان القول بان قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول بان قضاء الله لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الآخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الآيات تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب يفضي بالآخرة الى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون ساقطا والجواب ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة بل عندنا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تأويل الآية ليس الغرض من هذا الكلام الجواب بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته باليقين والنور والعرفان ويميت قلوب اعدائه من المنافقين ثم قال والله بما تعملون بصير وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين **المسئلة الثانية** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله بما يعملون بصير والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقا لما قبله في قوله لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده في قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون واعلم ان هذا هو الجواب عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان من ان يقتل او يموت فاذا وقع هذا الموت والقتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه فهو خير من ان يحصل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لان الانسان اذا توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الآخرة فاذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكأنه حجب عن المعشوق والقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضمها والاولون اخذوه من مات يموت مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف خفت والمبرد يخطئ هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة واما قراءة الجمهور فهي مأخوذة من مات يموت مثل قال يقول **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة ورحمة جواب القسم وذلك على ان ما هو داخل عليه خبر والاصوب عندي ان يقال هذه اللام للتأكيد فيكون المعنى ان وجب ان تموتوا وتقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل ان الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل ان يحترز عنه **المسئلة الرابعة** قرأ حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء على وجه الخطاب اما وجه الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفاني واما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الاموال التي تجمعونها في الدنيا **المسئلة الخامسة** انما قلنا ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه احدها ان من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغد واما طالب الرحمة والمغفرة فانه لا بد وان ينتفع به لان الله لا يخلف وعده وقد قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وثانيها هب انه يبقى الى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى اسيرا وخيرات الآخرة لا تزول لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وثالثها بتقدير ان يبقى الى الغد ويبقى ماله الى الغد لكنه يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض والم وغيرهما ومنافع الآخرة ليست كذلك ورابعها بتقدير انه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار وذلك مما لا يخفى واما منافع الآخرة فليست كذلك وخامسها هب ان تلك المنافع تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع وتفنى وكلما كانت اللذة اقوى واكمل كان التأسف عند فوتها اشد واعظم ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال وسادسها ان منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية والحسية خسيسة والعقلية شريفة أترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المقدمات تنبهك على ما لا نهاية له من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا ورد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي يظنونها خيرات **المسئلة السابعة** فائدة الناسخ والمنسوخ في القرآن انه لو اتى في اول الامر بالحكم المشتمل على التغليظ والتشديد ربما لم يقبلوه

فيأتي بالرفق اولا ليألفوه ثم يتبعه بالتغليظ وهذا ايضا هو الفائدة في عدم نزول القرآن دفعة لانه لو نزل دفعة لتوجهت التكاليف باسرها دفعة فيثقل كما ثقل على قوم موسى لكنه نزل نجما نجما حتى يحصل الالف فلا يحصل التغليظ ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين في الآية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الآية زاد في اعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر الى الله وروي ان عيسى بن مريم صلوات الله عليه مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم ورأى عليهم آثار العبادة فقال ماذا تطلبون قالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم آخرين ورأى آثار العبودية عليهم اكثر فسألهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الآيات فانه قال في الآية الاولى لمغفرة وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال في خاتمة الآية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية وفي علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا يستكبرون وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم وابدانهم في طاعة ومجاهدة عدوه يكون حشرهم اليه واستئناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي اوردناه ولنرجع الى التفسير كأنه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمته وتلذذكم بذكر الله فشتان بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله تحشرون دقائق احدها انه لم يقل تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم الا هو ولا نافع ولا ضار الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال والامر يومئذ لله وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم وهذا الاسم اعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فلدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد وثالثها ادخال لام التأكيد في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضي الحشر والنشر كما قال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الذي يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذا الموضع ادل على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها انه اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك ينبه على ان جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة فهم سواء كانوا احياء او امواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية وسادسها ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيمة وبساط العدل فيجمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم بين عبيده بالحق المبرأ عن الجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فمن تأمل في قوله تعالى لالى الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الآية وتمسك القاضي بهذه الآية على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولئن متم او قتلتم يقتضي عطف المقتول على الميت وعطف الشيء على نفسه ممتنع

قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين

اعلم ان القوم لما انهزموا عن الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الآيات المتقدمة الى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم كان من جملة ذلك ان عفا عنهم زاد في الفضل والاحسان والكرم بان مدح الرسول على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن انصف علم ان هذا ترتيب حسن في الكلام وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان لين النبي صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وقال خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال وانك لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم وقال صلى الله عليه وسلم لا حلم احب الى الله من حلم امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما كان صلى الله عليه وسلم امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما واحسنهم خلقا وروي ان امرأة عثمان دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقالت ما فعل ابن عفان اما والله لا تجدونه امام القوم فقال لها علي الا ان عثمان فضح الذمار اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مه وروي انه قال حينئذ اعياني ازواج الاخوات ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه ما زاد على ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فما كنا ندخل في الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان قبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروي انه صلى الله عليه وسلم قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم ان السر في حسن الخلق امران اعتبار حال القابل واعتبار حال الفاعل فاما اعتبار حال القابل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة وقال الناس

معادن كمعادن الذهب والفضة وكما أنها في جانب النقصان تنتهي إلى غاية البلادة والبلاهة والدناءة واستيلاء الشهوات والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات عليها كذلك في جانب الكمال قد تنتهي إلى غاية القوة والجلالة أما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله بقوله نور على نور وقوله وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وأما في القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وإنك لعلى خلق عظيم كأنها من جنس أرواح الملائكة فلا انقياد للشهوة ولا ميل لدواعي الغضب ولا تأثر من حب المال والجاه فإن من تأثر عن شيء كان المتأثر أضعف من المؤثر فالنفس إذا مالت إلى هذه المحسوسات وهذه الحواس فطرية وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال وأما حال الاعتبار الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب فإنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يغضب وإذا حصل له محبوب لم يأنس به لأنه مطلع على الروحانيات التي هي أشرف من هذه الجسمانيات فلا ينازع أحدا في هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على أحد بسبب فوات شيء من مطالبها ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله عليه أكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان أكرم الخلق في حسن الخلق.

المسألة الثانية احتج أصحابنا رضي الله عنهم في مسألة القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ووجه الاستدلال أنه تعالى بين أن حسن خلقه مع الخلق إنما كان بسبب رحمة الله فنقول رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين فكل ما فعله مع محمد صلى الله عليه وسلم من الهداية والدعوة والبيان والإرشاد فقد فعل مثل ذلك مع إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وأبي لهب فإذا كان على هذا القول كل ما فعله الله مع المكلفين في هذا الباب مشتركا فيه بين أصفى الأصفياء وبين أشقى الأشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله فكان على هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه السلام برحمة الله باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الألطاف وهذا في غاية البعد لأن كل ما كان ممكنا من الألطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي يستحقه المكلف بناء على عمله من مزيد الألطاف فذاك في الحقيقة إنما اكتسبه من نفسه لا من الله لأنه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب إيصاله إليه ومتى لم يفعل امتنع إيصاله إليه فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله.

المسألة الثالثة ذهب الأكثرون إلى أن ما في قوله فبما رحمة من الله صلة زائدة قالوا ومثله في القرآن كثير كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم ميثاقهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما أن جاء البشير فلما جاءنا كذبان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز وههنا يجوز أن يكون ما استفهاما للتعجب تقديره فبأي رحمة من الله لنت لهم وذلك لأن جناياتهم لما كانت عظيمة ثم إنه ما أظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا أن هذا لا يتأتى إلا بتأييد رباني وتسديد إلهي فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد فقيل فبأي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الأصوب عندي.

المسألة الرابعة أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيما بالأمة فإذا تأملت حقيقة هذه الآية وعرفت دلالتها عرفت أنه لا رحمة إلا لله سبحانه والذي يقرر ذلك وجوه أحدها لولا أن الله ألقى في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئا من ذلك وإذا ألقى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الأفعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة إلا لله وثانيها أن كل رحيم سوى الله فإنه يستفيد برحمته عوضا إما هربا من العقاب وإما طلبا للثواب وطلبا للذكر الجميل فإن فرضنا صورة خالية عن هذه الأمور كان السبب الرقة الجنسية فإن من رأى حيوانا في الألم رق قلبه وتألم بسبب مشاهدته إياه في الألم فيخلصه عن ذلك الألم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شيء من هذه الأعراض لم يرحم البتة أما الحق سبحانه فهو الذي يرحم لا لغرض من هذه الأعراض فلا رحمة إلا لله وثالثها أن كل من رحم غيره فإنه إنما يرحم بأن يعطيه مالا أو يبعد عنه سببا من أسباب المكروه والبلاء إلا أن المرحوم لا ينتفع بذلك المال إلا مع سلامة الأعضاء وهي ليست إلا من الله فلا رحمة في الحقيقة إلا لله وأما في الظاهر فكل من أعانه الله على الرحمة سمي رحيما قال عليه الصلاة والسلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين رؤوف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم أن من كمال رحمة الله في حق محمد عليه الصلاة والسلام أنه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل

المسألة الأولى قال الواحدي رحمه الله الفظ الغليظ الجافي السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فأنت فظ وأصله فظظ كقولهم حذر من حذرت وفرق من فرقت إلا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب وأصله صبب وأما الفض بالضاد فهو تفريق الشيء وانفض القوم تفرقوا قال تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فإن قيل ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفظ الذي يكون سيء الخلق والغليظ القلب الذي لا يتأثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الإنسان سيء الخلق ولا يؤذي أحدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه.

المسألة الثانية أن المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله إلى الخلق وهذا المقصود لا يتم إلا إذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن إساءتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب أن يكون مبرأ عن غلظ القلب بل يكون كثير الميل إلى إعانة الضعفاء كثير القيام بإعانة الفقراء كثير التجاوز عن سيئاتهم

كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة أحد فقال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم أحد حين عادوا إليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب لشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام ولانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما يطمع العدو فيك وفيهم.

المسألة الثالثة اللين والرفق إنما يجوز إذا لم يفض إلى إهمال حق من حقوق الله فأما إذا أدى إلى ذلك لم يجز قال تعالى يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين في إقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله وههنا دقيقة أخرى وهي أنه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية وأمره بالغلظة في قوله واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم وتحقيق القول فيه أن طرفي الإفراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط فورود الأمر بالتغليظ تارة وأخرى بالنهي عنه إنما كان لأجل أن يتباعد عن الإفراط والتفريط فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم فلهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم أمة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر واعلم أنه تعالى أمره في هذه الآية بثلاثة أشياء أولها بالعفو عنهم وفيه مسائل

المسألة الأولى أن كمال حال العبد ليس إلا في التخلق بأخلاق الله قال عليه الصلاة والسلام تخلقوا بأخلاق الله ثم إنه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة أمر الرسول أيضا بأن يعفو عنهم ليحصل للرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة التخلق بأخلاق الله.

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله.

المسألة الثالثة ظاهر الأمر للوجوب والفاء في قوله فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم ثم أوجب على رسوله أن يعفو في الحال عنهم واعلم أن قوله فاعف عنهم إيجاب للعفو على الرسول ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجبه عليهم بل ندبهم إليه فقال والعافين عن الناس ليعلم أن حسنات الأبرار سيئات المقربين ثم قال تعالى واستغفر لهم وفيه مسائل

المسألة الأولى لهذه الآية دلالة قوية يومئذ دبره إلى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت أن انهزام أهل أحد كان من الكبائر ثم إنه تعالى نص في الآيات المتقدمة أنه عفا عنهم وأمر رسوله في هذه الآية بالعفو عنهم ثم أمره بالاستغفار لهم وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا.

المسألة الثانية قوله واستغفر لهم أمر له بالاستغفار لأصحاب الكبائر وإذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه إليه لأن ذلك لا يليق بالكرم فدلت هذه الآية على أنه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق أصحاب الكبائر فبأن يشفعه في حقهم في القيامة كان أولى.

المسألة الثالثة أنه سبحانه عفا عنهم أولا بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم أمر محمدا في هذه الآية بالاستغفار لهم لأجلهم كأنه قال يا محمد استغفر لهم فإني قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم واعف عنهم فإني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله بهذه الأمة ثم قال تعالى وشاورهم في الأمر وفيه مسائل

المسألة الأولى يقال شاورت مشاورة وشوارا ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم به كقوله وإذ هم نجوى قيل المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته وقيل مأخوذ من قولهم شرت الدابة شورا إذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كأنه بالعرض يعلم خيره وشره فكذا بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها.

المسألة الثانية الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه الأول أن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك إهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة الثاني أنه عليه الصلاة والسلام وإن كان أكمل الناس عقلا إلا أن علوم الخلق متناهية فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فإنه عليه الصلاة والسلام قال أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم الثالث قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته الرابع أنه عليه الصلاة والسلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا بالخروج وكان ميله إلى أن لا يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان على لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة الخامس وشاورهم في الأمر لا لتستفيد منهم رأيا وعلما ولكن لتظهر لك مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فتنزلهم على قدر منازلهم السادس وشاورهم في الأمر لا لأنك محتاج إليهم ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح في تلك الواقعة فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد السابع لما أمر الله محمدا عليه الصلاة والسلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد أن لهم قدرا عند الله وعند الرسول وقدرا عند الخلق الثامن الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما أذنبوا ثم عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم أن الله تعالى وإن عفا عنهم بفضله إلا أنهم ما بقيت لهم تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى أن تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل أنا أزيد فيها وذلك أن قبل هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم لتعلموا أنكم الآن أعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب أنكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على أعمالكم وطاعاتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك

لتعلموا أن عفوي أعظم من عملكم وكرمي أعظم من طاعتكم والوجوه الثلاثة الأول مذكورة والبقية مما خطرت ببالي عند كتابة هذا الموضع
والله أعلم بمراده وبأسرار كلامه **المسألة الثالثة** اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور الأمة فيه لأنه إذا
جاء النص بطل الرأي والقياس فأما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة في جميع الأشياء أم لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الأمر مخصوص
بالمشاورة في الحروب وحجته أن الألف واللام في لفظ الأمر ليسا للاستغراق لما بينا أن الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة
فيه فوجب حمل الألف واللام ههنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله
وشاورهم في الأمر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على
الماء فقبل منه وأشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا
فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي والتحقيق في القول أنه تعالى
أمر أولي الأبصار بالاعتبار فقال فاعتبروا يا أولي الأبصار ومدح المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان أكمل الناس عقلا وذكاء
وهذا يدل على أنه كان مأمورا إذا لم ينزل عليه الوحي بالاجتهاد ويتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة وقد شاورهم
يوم بدر في الأسارى وكان من أمور الدين والدليل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس أن النص كان عاما للملائكة في سجود آدم ثم
إن إبليس خص نفسه بالقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين فصار ملعونا فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استحق اللعن
بهذا السبب **المسألة الرابعة** ظاهر الأمر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رضي الله عنه ذلك على الندب فقال هذا
كقوله عليه الصلاة والسلام البكر تستأمر في نفسها ولو أكرهها الأب على النكاح جاز لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها وكذا ههنا والله أعلم
المسألة الخامسة روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية أبو بكر
وعمر وعندي فيه إشكال لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب أن عمر
كان من المنهزمين فدخل تحت هذه الآية إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله أعلم ثم قال فإذا عزمت
فتوكل على الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** المعنى أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يكون الاعتماد
على إعانة الله وتسديده وعصمته والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور **المسألة الثانية** دلت الآية على أنه
ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقول بعض الجهال وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافيا للأمر بالتوكل بل التوكل أن يراعي الإنسان
الأسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق **المسألة الثالثة** حكي عن جابر بن زيد أنه قرأ فإذا عزمت فتوكل على الله
بضم التاء كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الأول أن وصف الله بالعزم غير جائز ويمكن أن يقال هذا
العزم بمعنى الإيجاب والإلزام والمعنى وشاورهم في الأمر فإذا عزمت على شيء وأرشدتك إليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك أحدا و
الثاني أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن والله أعلم ثم قال إن الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب
المكلفين في الرجوع إلى الله والإعراض عن كل ما سوى الله **قوله تعالى** إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون ⊛ قال ابن عباس إن ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم أحد وإن يخذلكم كما خذلكم يوم أحد
لم ينصركم أحد وفيه مسائل **المسألة الأولى** قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لأنه تعالى بين فيما
تقدم أن من اتقى معاصي الله نصره الله وهو قوله بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم
بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين الآيتين أن من أطاع الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة
فإنه يفوز بسعادة الاستحقاق بعدها ويعز لا ذل معه وينصر غالبا لا يغلبه أحد وأما من أتى بالمعصية فإن الله يخذله ومن خذله الله
فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه **المسألة الثانية** احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بإعانة الله
والكفر لا يحصل إلا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لأن الآية دالة على أن الأمر كله لله **المسألة الثالثة** قرأ عبيد بن عمير وإن يخذلكم من أخذله
إذا جعله مخذولا **المسألة الرابعة** قوله من بعده فيه وجهان الأول من بعد خذلانه والثاني أنه مثل قولك ليس لك من يحسن إليك بعد فلان
ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت أن الأمر كله بيد الله وأنه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا
عليه وعلى الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره **قوله تعالى** وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت
وهم لا يظلمون ⊛ اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية
في هذا المعنى وفيه مسائل **المسألة الأولى** الغلول هو الخيانة وأصله أخذ الشيء في الخفية يقال أغل السالخ والجازر إذا أبقى
في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدر والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي
يجري في أصول الشجر لأنه مستتر بالأشجار وتغلغل الشيء إذا تخلل بخفية قال عليه السلام من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله
على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا إغلال ولا إسلال وأيضا يقال أغله إذا وجده غالا كقولك
أبخلته وأجبنته إذا وجدته كذلك **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو يغل بفتح الياء وضم الغين أي ما كان للنبي أن يخون وقرأ الباقون

من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين أي ما كان للنبي أن يخون واختلفوا في أسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الأولى وبعضها
يوافق القراءة الثانية أما النوع الأول ففيه روايات الأول أنه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة
لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا ألا تقسم علينا غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل أحد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما أترون أني أغلكم مغنمكم
فأنزل الله تعالى هذه الآية الثاني أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم
فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية الثالث روى عكرمة وسعيد بن جبير أن الآية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال
بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت الرابع روى ابن عباس من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبي صلى الله عليه
وسلم بشيء زائد فنزلت هذه الآية الخامس روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت
هذه الآية السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه
وسلم من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فقال النبي صلى الله عليه وسلم ظننتم أنا نغل ولا نقسم لكم فنزلت هذه الآية
واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلاثة الأخيرة يكون
المقصود نهيه عن الغلول بأن يعطي البعض ويحرم البعض وأما ما يوافق القراءة الثانية فروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقع غنائم
هوازن يوم حنين غله رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من فارق روحه جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمر أن
رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة فمات فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه
كساء وعباءة قد غلها وقال عليه الصلاة والسلام أدوا الخيط والمخيط فإنه عار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت الأنصاري
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها ولا يحل لأحد
يؤمن بالله واليوم الآخر يلبس ثوبا حتى إذا أخلقه رده وروي أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلما على الغنيمة فجاء رجل وقال يا سلم كان في
ثوبي خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلم كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في
المتاع وروي أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم فقال أصبت هذا يوم خيبر فقال صلى الله عليه وسلم
شراك أو شراكان من نار وروي أن رجلا رمي بسهم في خيبر فقال القوم لما مات هنيئا له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام كلا والذي نفسي
بيده إن الشملة التي أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا واعلم أنه يستثنى عن هذا النهي حالتان الحالة الأولى أخذ الطعام وأخذ
علف الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن أبي أوفى أصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان
أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية إذا احتاج إليه روي عن البراء
بن مالك أنه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه فقتله به والله أعلم **المسألة الثالثة** أما القراءة بفتح الياء
وضم الغين بمعنى ما كان للنبي أن يخون فلها تأويلان الأول أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لأن الخيانة سبب
للعار في الدنيا والنار في الآخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في غاية الدناءة والنبوة أعلى المناصب الإنسانية فلا يليق إلا
بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت أن النبوة والخيانة لا يجتمعان ونظير
هذه الآية قوله ما كان لله أن يتخذ من ولد يعني الإلهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير ما كان نبي ليغل كقوله
ما كان الله ليتخذ من ولد الوجه الثاني في تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال إن القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة
من الغنائم ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة في النهي عن ذلك ونظيره قوله لئن أشركت
ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الأقاويل وقوله وما كان لنبي أن يغل أي ما كان يحل له ذلك وإذا لم يحل له لم يفعله ونظيره
قوله ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا أي ما يحل لنا إذا عرفت تأويل هذه الآية على هذه القراءة فنقول حجة هذه القراءة
وجوه أحدها أن أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الغلول فبين الله تعالى بهذه الآية أن هذه
الخصلة لا تليق به وثانيها أن ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند فيه الفعل إلى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا أن نشرك وما كان ليأخذ
أخاه وما كان لنفس أن تموت وما كان الله ليضل قوما وما كان الله ليطلعكم على الغيب ويقل أن يقال ما كان زيد ليضرب وإذا كان
كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالأعم الأغلب ويؤكده ما حكى أبو عبيدة عن يونس أنه كان يختار هذه القراءة وقال ليس في الكلام ما
كان لك أن تضرب بضم التاء وثالثها أن هذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل له إن ابن مسعود يقرأ يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصد
قتله فكيف لا ينسب إلى الخيانة وأما القراءة الثانية وهي يغل بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان الأول أن يكون المعنى ما كان للنبي
أن يخان واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد أحدها أن المجني عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة
كانت الخيانة في حقه أفحش وثانيها أن الوحي كان يأتيه حالا فحالا فمن خان فربما نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الآخرة
فضيحة الدنيا وثالثها أن المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أفحش الثاني في التأويل

ان يخون من الاغلال اى يخونه اى ينسب الى الخيانة قال المبرد تقول العرب اكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته الى الكفر قال القتبي
لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما يقال يفسق ويفجر ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته اى وجدته غالا كما يقال احمدته واحللته اى
وجدته كذلك قال صاحب الكشاف وهذه القراءة بهذا التاويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى لان المعنى بهذه القراءة ما صح
ان يوجد النبي غالا الا اذا كان غالا **المسألة الرابعة** قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه في عرف الاستعمال مخصوص بالخيانة
في الغنيمة وقد جاء هذا ايضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والارض فان
اقتطع احدهما من احد صاحبه موضع خط طوقه من الارضين السبع وعلى هذا التاويل يكون المعنى كونه صلوات الله عليه مبرأ عن جميع الخيانات
وكيف لا يقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الاموال العظيمة ليترك ادعاء الرسالة فكيف بمن كان كذلك كان امينا على الوحي
النازل اليه من فوق سبع سموات ان يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة وفيه وجهان الاول وهو قول اكثر المفسرين
اجراء هذه الاية على ظاهرها قال وهو نظير قوله في مانع الزكوة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
هذا ما كنزتم لانفسكم ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا الفين احدكم يجيء يوم القيمة على رقبته بعير له رغاء او بقرة لها خوار او شاة
لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا فقد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال
له انزل اليه فخذه فينهبط اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيمة وعلى
رقبته ذلك الغلول ازداد فضيحته الوجه الثاني ان يقال ليس المقصود منه تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله
انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود
اثبات ان الله لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين الاول
قال ابو مسلم المراد ان الله يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيمة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية الثاني قال ابو القاسم
الكعبي المراد انه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم ان هذا التاويل يحتمل ان الاصل المعتبر في علم القران انه يجب اجراء اللفظ
على حقيقته الا اذا قام دليل يمنع منه وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت ليتصل بما قبله
والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان ههنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه
غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب السؤال الثاني المعتزلة يتمسكون بهذه الاية في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق
اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله تعالى لكان الله يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه
تعالى قال في الغال انه يجازي وبين في هذه الاية ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الايتين القطع بوعيد
الفساق والجواب اما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم واما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب
ان يكون مخصوصا في صورة العفو لدلائل دالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في
افعال الله في ذلك بان ينقص من الثواب او يزيد في العقاب قال ولا يتاتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة ان اي
شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك والجواب نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يدل على
صحتهما عليه **قوله تعالى** افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وماويه جهنم وبئس المصير هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون
اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة فبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال افمن
اتبع رضوان الله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** للمفسرين فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط
الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون الرابع قال الزجاج
لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه اخرون فقال افمن اتبع
رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله قال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح
ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن
اتبع رضوان الله وكل من اخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن باء بسخط من الله اقصى ما في الباب ان الاية
نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب **المسألة الثانية** قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار
والفاء للعطف على محذوف تقديره امن اتقى فاتبع رضوان الله **المسألة الثالثة** قوله باء به احتمله ورجع به وقد ذكرناه في سورة
البقرة **المسألة الرابعة** قرا عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران فالضم كالكفران
والكسر كالحسبان **المسألة الخامسة** قوله وماويه جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله كان ماويه جهنم فاما قوله وبئس
المصير فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدا كانه لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفتها **المسألة السادسة** نظير هذه الاية قوله تعالى ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم

بهذه الايات وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد واكدنا نقول ذلك فانه لا
يجوز في الحكمة ان يسوى المسيء بالمحسن لان فيه اغراء بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل **المسألة
الاولى** تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها
فكان هذا المجاز ابلغ في الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة
وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية وبعضها حرة وبعضها عبدة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل
لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة
واذا كان كذلك تباين الناس في انفسهم درجات لا ان لهم درجات **المسألة الثانية** هم عائد الى اللفظ من في قوله افمن اتبع رضوان
الله ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله عائدا اليه ونظيره قوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله
يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من **المسألة الثالثة** هم ضمير عائد الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله
وهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول والى الثاني والى مجموعهما معا فالاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة الوجه الاول ان يكون الى من اتبع
رضوان الله وتقديره افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله لا يستويان بل هم درجات عند الله على حسب اعمالهم والذي يدل على ان عود هذا
الضمير الى من اتبع الرضوان اولى وجوه الاول ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب الثاني
انه تعالى ذكر وصف من باء بسخط من الله وهو ان ماويهم جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله هم درجات وصفا لمن اتبع رضوان الله الثالث
ان عادة القران في الاكثر جارية بان ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال
تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ثم قال كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند
ربهم علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب والرابع انه متاكد بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
الوجه الثاني ان يكون قوله هم درجات عائدا الى من باء بسخط من الله والحجة فيه ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال
والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها ضحضاحا
وغمرا وانا ارجو ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه الصلاة والسلام ان اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي
من حرهما دماغه ينادي يا رب هل يعذب احدا الوجه الثالث ان يكون قوله هم عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودركات
اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوت
مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب **المسألة الرابعة** قوله عند الله اي في
حكم الله وعلمه وهو كما يقول هذه المسألة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن
عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما تعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر الحالي عن الظن والريب والحسبان
اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تاكيدا لذلك المعنى فقال والله بصير بما تعملون وذكر محمد بن اسحق صاحب المغازي في تاويل قوله وما كان لنبي
ان يغل وجها فقال ما كان لنبي ان يغل اي ما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن
اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله
ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر
بين ان كل ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين واما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين
من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل
الخفية فاما اختصاص اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث والله اعلم بمراده **قوله تعالى** لقد من الله على المؤمنين اذ
بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين اعلم
ان في وجه النظم وجوها الاول انه تعالى لما بين خطا من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الاية وذلك لان هذا
الرسول ولد في بلدهم ونشا فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق
بمن هذا حاله الخيانة الوجه الثاني انه لما بين خطاهم في نسبة الخيانة اليه كانه تعالى يقول لا اكتفي في حقه بان ابين براءته عن الخيانة
والغلول ولكني اقول وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطريق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم
فاي عاقل يخطر في باله ان ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة الثالث كانه تعالى يقول انه منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم وانتم ارباب
الخمول والدناءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من بين جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم
فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده وجب
على كل عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم ان تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان
والمقصود منه العود الى الترغيب للمسلمين في مجاهدة الكفار وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله المن في كلام

العزيز معان احدها الذي تسقط من السماء وانزلنا عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت وهو قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى وثالثها وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان الى من لا يطلب الجزاء منه ومنه قوله
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا
فقوله لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول **المسألة الثانية** اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين
وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق الكل لانه
مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التاويل
خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها
المسألة الثالثة اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكثر كان وجه الانعام في بعثته
اكثر وبعثة محمد صلوات الله عليه مشتملة على امرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة والثاني المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من
الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة الحاصلة بسبب اصل البعثة فهي التي ذكرها الله في قوله رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا في طريق الدين وهو من وجوه الاول ان
الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الدلائل وينقحها وكلما خطر ببالهم شك او شبهة
ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كانوا يعلمون انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح تلك
الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة امنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي والثالث ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني و
الملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها الرابع ان انوار
عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر ومعلوم ان الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي تجري مجرى طلوع الشمس
فتقوى العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذه اشارة الى حقيقة فوائد اصل البعثة واما
المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الاية اولها قوله من انفسهم واعلم ان وجه
الانتفاع بهذا من وجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع اقواله و
افعاله فما شاهدوا منه من اول عمره الى اخره الا الصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة للصدق
ومن عرف احواله من اول العمر الى اخره ملازمة للصدق والامانة وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب
في مثل هذه الدعوى اقبح انواع الكذب يغلب على ظن كل احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ
كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على
لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين ثم انه يذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا
في كتبهم فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتأتى الا بالوحي السماوي والالهام الالهي الثالث انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه
الاموال والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا امره وعظم شأنه واخذ
البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب ليجد الدنيا فاذا وجدها تمتع بها
وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا الرابع ان الكتاب الذي جاء به ليس فيه الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة
واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكمال ليس الا في
تقرير هذين الامرين علم ان كل عاقل كونه صادقا فيما يقوله الخامس انه قبل مجيئه كان دين العرب اذل الاديان وهو عبادة الاوثان
واخلاقهم اذل الاخلاق وهي النهب والغارة والقتل واكل الاطعمة الردية ثم لما بعث الله محمدا عليه الصلاة والسلام نقلهم الله ببركة
مقدمه من تلك الدرجة التي هي اخس الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات الى الدنيا و
طيباتها ولا شك ان فيه اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه الصلاة والسلام ولد فيهم ونشأ فيما بينهم
وكانوا مشاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه الدلائل فكان ايمانهم به مع مشاهدة هذه الاحوال اسهل مما لم يكونوا مطلعين
على هذه الاحوال فلهذا المعنى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وفيه وجه اخر من المنة وذلك
لان الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة
والانجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وانزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو
وجه الفائدة في قوله من انفسهم ثم قال تعالى بعد ذلك يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان كمال حال الانسان
في امرين ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وبعبارة اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على
محمد صلوات الله عليه وسلامه ليكون سببا في تكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلوا عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك
الوحي من عند الله الى الخلق وقوله ويزكيهم اشارة الى القوة العملية بسبب تطهيرها عن طرفي الافراط والتفريط وبقائها على الوسط

بين الطرفين وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة
التنزيل والحكمة اشارة الى معرفة التأويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها
وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما به يكمل هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل في ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان موقعها اعظم واذا كان ورود
النعمة بالعلم والاعلام ورد عقيب الجهل والذهاب عن الدين كان اعظم ونظيره قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى **قوله تعالى** اولما اصابتكم مصيبة
قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير ◉ اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم طعنوا في الرسول
صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة اخرى في هذه الاية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره
من الكفار في يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا فاجاب الله عنه بقوله قل هو من عند انفسكم ان هذا الانهزام انما حصل بشؤم عصيانكم
فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** تقدير الاية اولما اصابتكم مصيبة قلتم كذى وكذى قالوا والعطف جملة على جملة و
دخل حرف الاستفهام على واو العطف لان له صدر الكلام قال الزجاج ومثله من الكلام قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فيقول مجيبا له او
هو ممن يقول ذلك والمعنى وحين اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسألة الثانية** قوله اولما اصابتكم
مصيبة والمراد منها واقعة احد وفي قوله قد اصبتم مثليها قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك
لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم
بدر وهزموهم ايضا في الاول يوم احد ثم لما عصوا الله هزمهم الكفار المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة
وهذا اختيار الزجاج طعن الواحدي في هذا الوجه فقال كان المسلمين نالوا من المشركين يوم احد فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم
بدر فلا يجعل المثلان بسبب يوم احد ويمكن ان يجاب بان المشركين وان قتلوا جمعا من المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة
اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر **المسألة الثالثة** الفائدة في قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه على ان امور
الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فاي استبعاد في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله قلتم انى هذا ففيه مسألتان **المسألة
الاولى** قوله انى هذا معناه من اين هذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسألة الثانية** سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر
الاسلام الذي هو الدين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم انه تعالى اجاب عن
هذا من وجهين الاول ما ادرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصبتم مثليها يعني احوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا اصبتم
مثل هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** تقرير هذا الجواب
من وجهين الاول انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول في امور اولها ان الرسول عليه الصلاة والسلام
قال المصلحة في ان لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا فابوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى احد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم وثالثها
ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم قد فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول
عليه السلام في محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال بلى ان تصبروا
وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط الوجه الثاني في الجواب ما روي عن علي رضي الله
عنه قال جاء جبريل عليه السلام الى النبي يوم بدر فقال يا محمد ان الله قد كره ما صنع قومك في اخذهم الفداء من الاسارى وقد امرك ان يخيرهم بين ان يقدموا
الاسارى فيضربوا اعناقهم وبين ان يأخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه فقالوا يا رسول
الله عشائرنا واخواننا نأخذ الفداء منهم فيتقوى به على قتال العدو ونرضى بان يستشهد منا بعددهم فقتل يوم احد سبعون بعدد
اسارى اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل **المسألة الثانية** استدلت المعتزلة على
ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها ان بتقدير ان يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تأثير لقدرة
العبد فيه كان قوله هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم تعجبوا ان الله كيف يسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى ازال هذا
التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا
انى هذا اي من اين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض
بالايات الدالة على كون فعل العبد بايجاد الله ثم قال تعالى ان الله على كل شيء قدير اي انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما انه قادر
على التخلية اذا خالفتم وعصيتم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء فوجب ان يكون الله
قادرا على ايجاده لانه لو وجد بالعبد امتنع من الله تعالى ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي الى هذا
المحال وجب ان لا يكون العبد موجدا له والله اعلم **قوله تعالى** وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين
نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون ◉ اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله اولما اصابتكم مصيبة فذكر في الاية الاولى انها
اصابتهم لذنبهم ومن عند انفسهم وذكر في هذه الاية انها اصابتهم لوجه اخر وهو ان يتميز المؤمن عن المنافق وفي الاية مسائل

المسئلة الأولى قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم أحد والجمعان جمع المسلمين وأصحاب محمد عليه الصلاة والسلام وقال الثاني جمع المشركين الذين كانوا مع أبي سفيان **المسئلة الثانية** قوله فبإذن الله فيه وجوه الأول أن إذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الإذن لتخلية الكفار وأنه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لأن الإذن في الشيء لا يمنع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الإذن أطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز الوجه الثاني فبإذن الله أي بعلمه كقوله وأذان من الله أي إعلام وكقوله آذناك ما منا من شهيد وقوله فأذنوا بحرب من الله ورسوله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي رحمه الله فيه فقال الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ولا تقع التسلية إلا إذا كان واقعا بعلمه الوجه الثالث المراد من الإذن الأمر بدليل قوله تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى أنه تعالى لما أمر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز أن يقال ذلك حصل بأمره الوجه الرابع وهو المنقول عن ابن عباس أن المراد من الإذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم والتسلية إنما تحصل إذا قيل إن ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله ثم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الإيمان وأضمر خلافها والنفاق اسم إسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الأول قال أبو عبيد نافق اليربوع ونفق وذلك لأن جحر اليربوع له بابان القاصعاء والنافقاء فإذا طلب من أحدهما خرج من الآخر فقيل للمنافق منافق لأنه وضع لنفسه طريقين أظهر الإسلام وأضمر الكفر فمن أيهما طلبته خرج من الآخر الثاني قال ابن الأنباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه أنه يتستر بالإسلام كما يتستر الرجل في السرب الثالث أنه مأخوذ من النافقاء لكن على غير الوجه الذي ذكره أبو عبيد وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الأرض ثم إنه يرقق ما فوق الجحر حتى إذا رابه ريب رفع التراب برأسه وخرج فقيل للمنافق منافق لأنه يضمر الكفر في باطنه فإذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالإسلام **المسئلة الثانية** قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن في تلك المصيبة وهو يشعر بتجدد علم الله وهذا محال في حق الله تعالى والمراد من العلم ههنا المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز أحدهما عن الآخر حصل الإذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة **المسئلة الثالثة** في الآية حذف وهو وليعلم إيمان المؤمنين ونفاق المنافقين فإن قيل لم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ولم يقل وليعلم المنافقين قلنا الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله وليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم متثبتين فيه وأما المنافقون فإنما شرعوا في الأعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا وفيه مسائل **المسئلة الأولى** في أن هذا القائل من هو وجهان الأول قال الأصم إنه الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم إلى القتال الثاني روي أن عبد الله بن سلول لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا لم نلقي أنفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلاثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبد الله الأنصاري أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قال عبد الله هذا **المسئلة الثانية** قوله قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا يعني إن كان في قلبكم حب الدين والإسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب مرضاته وإن لم يكن في قلبكم ذلك فقاتلوا دفعا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم يعني كونوا من رجال الدين أو من رجال الدنيا في السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا وإن لم تقاتلوا معنا لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة والأول هو الوجه **المسئلة الثالثة** قوله قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا فهو صريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على أن المسلم لا بد وأن يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الأول أن يكون المراد أن الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني أن يكون المعنى لو نعلم ما يصح أن يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون أن الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال وإنما هو إلقاء النفس في التهلكة لأن رأي عبد الله كان في الإقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد وذلك لأن الظن في أحوال الدنيا قائم مقام العلم وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي إن شاهدت من شهر سيفه في الحرب أن لا يقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالا وكذا القول في سائر التصرفات في أمور الدنيا بل الحق أن الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة ولا أمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جبل أحد فدل ذكرهم هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق وأنه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب إنما التلبيس والاستهزاء وأما إن كان مراد المنافقين هو الوجه الثاني فهو أيضا باطل لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والإعانة لم يكن ذلك القتال إلقاء النفس في التهلكة ثم إنه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان وفيه مسائل **المسئلة الأولى** في التأويل وجهان الأول أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الإيمان من أنفسهم

وما ظهرت منهم أمارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين وأيضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على أنهم ليسوا من المسلمين وذلك لأنا بينا أن هذا الكلام يدل إما على السخرية بالمسلمين وإما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التأويلات أن يكون المراد أنهم لأهل الكفر أقرب نصرة منهم لأهل الإيمان لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال تقوية للمشركين **المسئلة الثانية** قال أكثر العلماء إن هذا تنصيص من الله على أنهم كفار قال الحسن إذا قال الله أقرب فهو اليقين بأنهم مشركون وهو كقوله مائة ألف أو يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وأيضا المكلف لا يمكن أن ينفك عن الإيمان والكفر فلما دلت هذه الآية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي في البسيط هذه الآية تدل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر لأنه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع أنهم كانوا كافرين لإظهارهم القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله ثم قال يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والمراد أن لسانهم مخالف لقلبهم فهم وإن كانوا يظهرون الإيمان باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر ثم قال والله أعلم بما يكتمون فإن قيل المعلوم إذا علمه عالمان لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر فما معنى قوله والله أعلم بما يكتمون قلنا المراد أن الله يعلم من تفاصيل تلك الأحوال ما لا يعلمه غيره **قوله تعالى** الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين ○ اعلم أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وصفهم تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم بذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا كذلك فحكى تعالى عنهم أنهم قالوا لإخوانهم إن الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا فخوفوا من أراد موافقة الرسول في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل لأن المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجري مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** في محل الذين وجوه أحدها النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء بتقدير هم ورابعها أن يكون نصبا على الذم **المسئلة الثانية** قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن أبي خرج مع الرسول صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم أحد وأما على هذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لأنه قال الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا أي في القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن خرج إلى الجهاد لمن هو قوي النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعد منفرا لهم عن الجهاد **المسئلة الثالثة** قالوا لإخوانهم أي لأجل إخوانهم وقد سبق أن المراد من هذه الأخوة الأخوة في النسب لا الأخوة بسبب المشاركة في الدار وفي عداوة الرسول وفي عبادة الأوثان **المسئلة الرابعة** قال الواحدي الواو في قوله وقعدوا للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم أجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين فإن قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فإن التحرز عن القتل ممكن أما التحرز عن الموت فغير ممكن البتة والجواب هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى إلا إذا عرفنا بالقضاء والقدر من الله وذلك لأنا إذا قلنا لا يدخل الشيء في الوجود إلا بقضاء الله وقدره وعرفنا بأن الكافر لا يقتل المسلم إلا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح الاستدلال أما إذا قلنا بأن الفعل ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين القتل وبين الموت ظاهرا من الوجه الذي ذكرتم فيفضي إلى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ومعلوم أن المفضي إلى ذلك يكون باطلا فثبت أن هذه الآية دالة على أن الكل بقضاء الله وقوله إن كنتم صادقين يعني إن كنتم صادقين في كونكم مستقلين بالحذر عن المكاره والوصول إلى المطالب والله أعلم **قوله تعالى** ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم أن القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد بأن قالوا الجهاد يفضي إلى القتل كما في حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم بين الله تعالى أن قولهم الجهاد يفضي إلى القتل كلام باطل بل القتل إنما يحصل بقضاء الله فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم أجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب آخر وهو أنا لا نسلم أن القتل في سبيل الله شيء مكروه فكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله أحياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والمكرمة وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله إلى أجل مراتب الفرح والسرور فأي عاقل يقول إن مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** هذه الآية واردة في شهداء بدر وأحد لأن في وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون إنما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين ليصير ذلك داعيا للمسلمين إلى التشبه بمن جاهد في هذين اليومين وقتل وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فربما وصل إلى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير أن يصل إليه فهو حقير قليل ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الإقبال على الجهاد أفضل من تركه **المسئلة الثانية** اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء فإما أن يكون المراد منه حقيقته أو مجازه فإن كان المراد منه هو حقيقته فإما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء أو المراد أنهم أحياء في الحال وبتقدير أن يكون هذا هو المراد فإما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء أو المراد أنهم أحياء في الحال وبتقدير أن يكون هذا هو المراد فإما أن يكون المراد إثبات

الحياة الروحانية او اثبات الحياة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الآية الاحتمال الاول ان تفسير الآية انهم سيصيرون احياء في الآخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمي المعتزلة منهم ابو القسم الكعبي قال في ذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور واللذة واعلم ان هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله بل احياء ظاهر يدل على كونهم احياء حال نزول هذه الآية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر الحجة الثانية لا شك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل العذاب انه احياهم قبل القيمة لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وايضا قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله اهل العذاب احياء قبل قيام القيمة لاجل التعذيب فلأن يجعل اهل الثواب احياء قبل قيام القيمة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى الحجة الثالثة انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله ما كان يعلم انه تعالى شرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيمة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه عليه الصلاة والسلام وان كان عالما انهم سيصيرون احياء عند البعث ولكنه غير عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله بانهم سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما يتناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا الحسبان كونهم احياء في الحال لا الحسبان هنا في صيرورتهم احياء يوم القيمة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال الحجة الرابعة قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وان يكون قبل قيام القيمة والاستبشار لا بد وان يكون مع الحياة فدل هذا على كونهم احياء قبل القيمة وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت وتأوي الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله هذه الآية وسئل ابن مسعود عن هذه الآية فقال سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبد الله قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك ان اباك حيث اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك فقال يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقتل فيك مرة اخرى والروايات في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تنعم وانما ينعم الحي اذا كان فيه روح لا الروح ومنزلة الروح من البدن بمنزلة القوة وايضا الخبر المروي ظاهر يقتضي ان هذه الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهر يقتضي انها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وهذا يناقض كونها في حواصل الطير والجواب اما الطعن الاول فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين ان الامر ليس كذلك واما الطعن الثاني فهو مدفوع لان المقصود من امثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الآفات والمخافات فهذه جملة الكلام في هذا الاحتمال واما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في هذه الآية ان المراد ان الشهداء احياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه الحياة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه امران احدهما ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من اول عمره الى آخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يؤكد ما قلناه انه تارة يصير سمينا واخرى هزيلا وانه يكون في اول العمر صغير الجثة ثم انه يكبر وينمو ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه انه شيء واحد من اول عمره الى آخره فصح ما قلناه الثاني ان الانسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد هذا يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حالا في الجسم وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حيا وان قلنا اماته الا انه تعالى يعيد الحياة اليه وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما في قوله اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرنا انه لا امتناع في ذلك وظاهر الآية دال عليه فوجب المصير اليه والذي يؤكد ما ذكرناه القرآن والخبر والعقل اما القرآن فآيات احدها قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب

تدل على ان حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنهم وهو انما هو هو بحسب ذاته المجردة فدل على ان ذلك باق بعد الموت وثالثها قوله فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على ان هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب تدل على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته واما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله وايضا قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وايضا روي انه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل يا رسول الله انهم اموات فكيف تناديهم فقال عليه الصلاة والسلام ما انتم باسمع منهم لفظ هذا معناه وايضا قال عليه الصلاة والسلام انبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد اما المعقول فمن وجوه الاول وهو ان وقت الموت يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على المغيبات واذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في ان موت البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤد الى الموت وهذه الافكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في ان النفس لا تموت بموت البدن الثالث ان احوال النفس على ضد احوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه الصلاة والسلام ابيت عند ربي فيطعمني ويسقيني ولا شك ان ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بانوار عالم الغيب وايضا فانا نرى ان الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان او بالفوز بمنصب او بالوصول الى معشوقه قد ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو دعي الى الاكل والشرب وجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من انفسهم انه اذا لاح لهم شيء من تلك الانوار وانكشف لهم شيء من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية فكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب ان لا تموت النفس بموت البدن ولكن هذه الاقناعيات كافية في هذا المقام واعلم انه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين ارواح الشهداء احياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيمة والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي واعلم ان الآية دالة على ذلك وهي قوله احياء عند ربهم ولفظ عند كما انه مذكور ههنا فكذا هو في صفة الملائكة مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل ابواب معارف الآخرة والوجه الثالث في تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات الى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومن الناس من طعن فيه فقال انا نرى اجساد هؤلاء الشهداء قد تاكلها السباع فاما ان يقال ان الله يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها وكل ذلك مستبعد لانا قد نرى الميت المقتول باقيا الى ان تنفسخ اعضاؤه وينفصل القيح والصديد فان جوزنا كونها حية منعمة عاقلة عارفة لزم منه القول بالسفسطة الوجه الرابع في تفسير هذه الآية ان يقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحياة فيهم بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال الاصم والبلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته يوم القيمة البهجة والسعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الخامل الذي لا ينتفع بنفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد انه حمار وللموذي انه سبع وروي ان عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم بفقهه وتجنبه قال ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز انه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الحياة ان اجسادهم باقية في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض ابدا البتة واحتج هؤلاء بما روي انه لما اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادي من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم فانقطرت دما والثالث ان المراد بكونهم احياء انهم لا يغسلون كما لا تغسل الاحياء فهذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله اعلم باسرار المخلوقات **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم او لكل احد وقرئ بالياء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله او ولا يحسبن حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا قال وقرئ يحسبن بفتح السين وقرأ

ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف المسألة الرابعة قوله بل احياء قال الزجاج التقدير بل هم احياء ولو صلح لكان
قرئ احياء بالنصب والتقدير بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب لجاز على معنى احسبهم احياء
طعن ابو علي الفارسي فيه فقال لا يجوز ذلك لانه امر بالشك والامر بالشك غير جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لان ذلك
لم يذهب اليه احد من اهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فلم قلتم انه لا يجوز ان يامرهم بالظن اليس تكليفه
في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول هذه المناظرة من الزجاج وابي علي الفارسي تدل على انه ما قرئ احياء بالنصب بل الزجاج كان
يدعي انه لو قرئ به لجاز في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كل ما له وجه في الاعراب جازت القراءة به اما قوله عند ربهم ففيه وجوه
احدها بحيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله عز وجل والثاني هم احياء عند ربهم اي هم احياء في علمه وفي حكمه كما يقال هذا
عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
وقوله والذين عند ربك اما قوله يرزقون فرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم
فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا اشرقت
جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما ان تكون ذواتها مستبصرة مشرقة بتلك وابتهاجها
بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول وقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى الدرجة الثانية
ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر
الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الحق لغيره فهو محجوب ثم قال ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف
عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله الا خوف في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا حزن
بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسائل المسألة الاولى الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب
الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة المسألة الثانية اعلم ان الذين سلموا كون الشهداء احياء قبل قيام
القيمة ذكروا له تاويلين اخرين اما الاول فهو ان الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع
الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا فهو قوله يستبشرون بالذين لم يلحقوا واما الثاني فهو ان
يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيمة يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله والمراد بقوله والذين لم يلحقوا بهم
من خلفهم اخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من ماوى المؤمنين والنعيم المعد لهم وبما
يرجون من الاجتماع بهم وتقر بذلك اعينهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان هذا التاويل اقوى وذلك لان
حاصله يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام في حق كل المؤمنين فلا معنى لتخصيص
الشهداء بذلك وايضا فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم فكذلك يستبشرون بمن يقدمهم في الدخول لان منازل الانبياء
والصديقين فوق منازل الشهداء قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وعلى هذا التقدير
فلا يبقى فائدة في التخصيص واما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول بقي لتخصيص المجاهدين بهذه الخاصية اعظم الفوائد فكان ذلك
اولى والله اعلم المسألة الثالثة الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت
موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما سيأتيهم من احوال القيمة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا قوله تعالى
يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المؤمنين وفيه مسائل المسألة الاولى المعنى انه تعالى بين انهم كما يستبشرون
بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكرنا فهم يستبشرون بانفسهم بما رزقوا من النعيم وانما اعاد لفظة يستبشرون لان الاستبشار الاول
كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم
والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول
الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعم العظيمة تحصل لهم في الاخرة والله اعلم المسألة الثانية قوله بنعمة من
الله وفضل والنعمة هي الثواب والفضل هو الفضل الزائد المسألة الثالثة الاية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم
من استبشارهم بسعادة انفسهم لان الاستبشار الاول في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان
بصلاح احوال اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر المؤمنين
وفيه مسائل المسألة الاولى قرا الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستيناف وقرا الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير
ويستبشرون بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع اجر المؤمنين والقراءة الاولى عندي اكمل لان على هذه القراءة يكون
الاستبشار بفضل الله ورحمته فقط وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بفضل الله ورحمته فقط وعلى القراءة الثانية
يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا في فضل الله اتم

من اشتغاله بطلب اجر عمله المسألة الثانية المقصود من الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور العظيم للشهداء ليس حكما
مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسألة
الثالثة الاية عندنا دالة على العفو عن فساق اهل الصلوة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدا مخلدا لما وصل
اليه اجر ايمانه فحينئذ يصير اجر المؤمنين على ايمانهم في ذلك خلاف الاية قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم
القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم اعلم ان الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين تعرف احديهما بغزوة حمراء الاسد و
الثانية تعرف بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلتان بغزوة احد اما غزوة حمراء الاسد فهي المراد من هذه الاية على ما سنذكره
ان شاء الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى في محل الذين وجوه الاول وهو ان يكون محله هو الخفض على النعت للمؤمنين الثاني
ان يكون محله الرفع على الابتداء وخبره للذين الثالث ان يكون نصبا على المدح المسألة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو
الاصح ان ابا سفين واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحا ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم
بل الواجب ان نرجع ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن
اصحابه قوة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفين وقال لا اريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فخرج الرسول صلى الله
عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد وهي من المدينة على ثلثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب
المشركين وانهزموا وروي انه كان فيهم من كان يحمل صاحبه على عنقه ساعة وكان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى كل ذلك لكثرة
الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكا على صاحبه ساعة الثاني قال الاصم نزلت هذه الاية في يوم احد لما رجع الناس الى النبي صلى الله
عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنها بعد ان قتلوا حمزة فقذف الله في قلوبهم
الرعب فانهزموا فصلى النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ودفنهم بدمائهم وروي ان صفية جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال للزبير ردها
فنظرت اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امرأة قد قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رأت الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو حي قالت ان كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول المسألة الثالثة
استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله تعالى فليستجيبوا لي وقيل اجاب فعل الاجابة واستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال
طلب الفعل والمعنى اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابهم الجراحات القوية اما قوله تعالى للذين احسنوا
منهم واتقوا اجر عظيم وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا وجوه الاول قوله احسنوا دخل تحته
الاتيان بجميع المامورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب
العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة
للرسول وان بلغ الامر بهم في الجراحات ما بلغ بعد ان يتمكنوا معه من النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول واتقوا ارتكاب
شيء من المنهيات بعد ذلك المسألة الثانية قال صاحب الكشاف من في قوله للذين احسنوا منهم للتبيين لان الذين استجابوا لله والرسول قد
احسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم وفي الاية مسائل المسألة الاولى
هذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روي ان ابا سفين لما عزم ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر
الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه الصلوة والسلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله فلما حضر الاجل خرج ابو سفين مع قومه
حتى نزل بمر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان
نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب فلا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده
ذلك جراة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا الراي
اتوكم في دياركم وقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول صلى الله
ومعه نحو من سبعين رجلا منهم ابن مسعود فذهبوا الى ان وصلوا بدر الصغرى وهي ماء لبني كنانة كانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها في كل
عام ثمانية ايام فلم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا
واشتروا ادما وزبيبا وربحوا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفين الى مكة فسمى اهل مكة
جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا هو الكلام في سبب نزول هذه الاية المسألة الثانية في محل الذين وجوه
احدها انه صفة للمؤمنين تقديره والله لا يضيع اجر المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله للذين استجابوا الثالث
انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا المسألة الثالثة المراد بقوله الذين من تقدم ذكرهم وهم الذين استجابوا لله والرسول
وفي المراد بقوله الذين قال لهم الناس وجوه الاول ان هذا القائل هو نعيم بن مسعود الثقفي كما ذكرناه في سبب الاية وانما جاز
اطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ

اضافة ذلك الفعل الى الكل قال تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انه اضيف اليهم لما بعثهم لهم على تصويبهم في تلك الافعال
فكذا ههنا يجوز ان يضاف القول الى الجماعة لكون الجماعة راضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحاق انه
مر ركب من عبد القيس بابي سفيان فدسهم الى المسلمين ليخوفهم وضمن لهم عليه جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا
للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفيان القوم قد اتوكم في داركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم
احد المسئلة الرابعة هو ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان واصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع فحذف
لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم فكونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا
الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا وقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله فزادهم الى ما
ذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك
القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول والى هذا القائل ونظيره
قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسئلة الثانية المراد بالزيادة في الايمان انهم
لما سمعوا ذلك الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم متاكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يامر
به وينهى عنه ثقل ذلك ام خف لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث في قلوبهم
وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة
الذين يقولون ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الاية فانه تعالى نص على
وقوع الزيادة في الايمان والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في ثمرات الايمان وفي شعائره فصح
القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا المسئلة الرابعة هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك
لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الاخر فانه يحصل في قلب الغالب
قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون
الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله فانها حدثت في القلوب
وقع الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم كلما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه
فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس ● وحسبك من غنى شبع وري ● اي يكفيك الشبع
والري واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال الشاعر شعر ذكرت ابا اروى فبت كانني ● برد الامور الماضيات وكيل
اراد كانني برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها ان يكون الذي
بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من قول من يقول خالقنا الله ونعم
الرازق فكذا ههنا تقدير الاية يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي والكفيل
يجوز ان يسمى وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله
وفضل وفي الكلام ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه خرجوا وانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله تعالى فاضرب
بعصاك الحجر فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدي النعمة ههنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا
والفضل ثواب الاخرة وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله في طاعة رسوله والله ذو فضل
عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك القاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا انفسهم
ما فاز به هؤلاء وروي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا
فذهب الواقدي الى تخصيص الاية الاولى بواقعة حمراء الاسد والاية الثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الايتين في وقعة
بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهدهم بالقرح والمدح على الخروج الى الغزو من
غير اصابة القرح نسيئة والقول الاخر ايضا محتمل والقرح على هذا القول يحمل على الهزيمة فكانه قيل ان الذين انهزموا
ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر امورهم ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثبات موطنين انفسهم على لقاء
العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا ومعينا فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه
ما كان منهم من الهزيمة اذ كانوا قد تابوا عنها قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم
مؤمنين ● اعلم ان قوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف اولياءه جملة مستأنفة بيان لتثبيطه
والشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في
الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله تعالى يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان

الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف اولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول
تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى
فاذا خفت عليه اي فرعون ومثال حذف الجار قوله لينذر باسا معناه لينذر ببأس وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم
بيوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا
على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الاية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت الاموال اي اعطيت
القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر باسا وقوله لينذر يوم التلاق
والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل على قراءة ابن مسعود
يخوفكم اولياءه القول الثالث ان معنى الاية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين
يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول
الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه واما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم
الكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم
فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافوني فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يأمركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان تؤثروا
خوف الله على خوف الناس والله اعلم بالصواب قوله تعالى ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا يريد الله
الا يجعل لهم حظا في الاخرة ولهم عذاب عظيم ● وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك
جميع ما في القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاي
قال الازهري اللغة الجيدة حزنه يحزنه على ما قرأ به اكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان حزن يحزن كنصر ينصر واحزن يحزن كاكرم
يكرم لغتان المسئلة الثانية اختلفوا في سبب نزول الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله تعالى جعل رسوله امنا من شرهم
والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله
ولا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي واصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور
انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال
هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شانك الثاني انها
نزلت في المنافقين ومسارعتهم انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب واقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او انهم كانوا يقولون
ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة يكون عليه فكان الرسول يحزن بسببه وقال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا
خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه السلام ظن انه بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة
فبين الله تعالى ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان تقوى هذه الوجوه بامور الاول ان المستمر على الكفر لا يوصف
بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان الثاني ان ارادة الله تعالى ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة لا يليق الا بمن قد
امن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا
حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوات التكثير بهم فامنه الله من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله لا تتغير القول الرابع
ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد عليه الصلاة والسلام لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا
يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين
هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار المسئلة الثالثة في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر
الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه
حتى كان يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
الثاني ان المعنى لا يحزنوك بخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون
بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي
واصحابه شيئا ثم قال تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى انه رد على المعتزلة وتنصيص على
ان الخير والشر بارادة الله تعالى قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول
انه عدول عن الظاهر والثاني انه بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال
المسئلة الثانية قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والاية دالة على قول اصحابنا لانه قال
يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة انه تعالى ما اراد ذلك كما قال
ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر المسئلة الثالثة الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل

العموم لم تهديدا للكفار بهذه الآية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة
فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة والله اعلم قوله تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم
اعلم انا لو حملنا الآية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الآية على المرتدين جاز ولا يبعد ايضا حمل الآية الاولى على
المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل
مبعثه ويستنصرون به على اعدائه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكأنهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل
المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد ايضا حمل هذه الآية على المنافقين في ذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا
الايمان فاذا دخلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان كان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الآية الاولى
ان الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان
لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل
هذا الانسان لا حرمة له ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها
ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل و
الترك في مثل هذا المهم العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حمقهم وامثال هؤلاء
لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا
ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر
على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الآية والله اعلم قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم
خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط اصحاب
الرسول عليه الصلاة والسلام انما ثبطوهم لانهم خوفوهم ان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان اقوال هؤلاء
الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن ان يعتمد على فضل الله ثم بين في هذه الآية ان بقاء هؤلاء
المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في
القيامة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة فترغيب
اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الآية
مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون
ولا يحسبنهم في الاربعة بالتاء وضم الباء في قوله يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر بالياء الا قوله فلا تحسبنهم فانه بالتاء و
قرأ حمزة كلها بالتاء واختلاف القراءة في فتح السين وكسرها قد ذكرناه في سورة البقرة اما الذين قرأوا بالياء المنقوطة من تحت
فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل وقوله حسب مفعولين ومفعولا يسد مسد مفعولين كقولك حسبت ان زيدا منطلق
وحسبت ان يقوم عمرو فقوله في الآية انما نملي لهم خير لانفسهم يسد مسد مفعولين ونظيره قوله تعالى ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون أ م حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا ام حسبتم ان تتركوا اكثرهم
يسمعون واما قراءة حمزة بالتاء المنقوطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بانه المفعول
قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطائفتين المسئلة الثانية ما في قوله انما يحتمل
وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذي فيكون التقدير ولا يحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف الهاء من نمليه
لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد والآخر ان يكون ما مع ما بعدها في تقدير المصدر والتقدير ولا
ولا يحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف ما مصدرية واذا كان كذلك كان حقها
في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب
واما ما في قوله انما نملي لهم فههنا يجب ان يكون متصلة لانها كافة بخلاف الاولى المسئلة الرابعة معنى نملي نطيل ونؤخر
والاملاء التأخير والامهال قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة
وملاوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة
ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية في مسئلة
القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء عبارة عن اطالة المدة وهي لا شك انها من فعل الله والآية نص في بيان ان
هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر والثاني انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا
بالاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء
وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف مخبر خبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخبر جمع بين النقيضين

الاولى والتقدير لا تحسبن يا محمد ان املاءنا للذين كفروا خير لهم ومثله مما جعل ان مع الفعل بدلا من المفعول
صح

وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت
المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الآية ان هذا الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء
يوم احد لان كل هذه الآيات في شان احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة فبين
تعالى ان بقاء الكافرين في الدنيا واملاءه لهم ليس بخير لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء اكثر خيرية
من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه واما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الآية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على
الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الآية تحتمل
وجوها من التأويل احدها ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد
ذرأنا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كان موعظتي
لك الا لزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولا
يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لهم وثالثها انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند هذا
الامهال الا تماديا في البغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز ورابعها وهو
السؤال الذي ذكره للقوم وهو ان اللام في قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما على قول اهل السنة فلانهم
يحيلون تعليل افعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله تعالى معلل بغرض التعذيب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل
فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ما ذكرتم
من الاستدلال ثم نقول بل هذا قول القائل ما المراد من هذه اللام غير متفق عليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذه اللام للتعليل فاذا
بطل ذلك سقط استدلاله واما الوجه الثالث وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ويلزم
ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية
في نفس الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شيء آخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا
الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وبقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الآية التي تمسكنا بها خاص والآيات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام
واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا يبدون
بصيرين موصوفين بازدياد البغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال
محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ويجب ان يريد منهم ازدياد البغي والطغيان وحينئذ يثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز
المصير الى لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم والتأخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتأخير
ترك للظاهر وثانيها قول الواحدي رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم
ليزدادوا اثما بفتح انما ولم توجد هذه القراءة البتة وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون مراد الله من هذا
الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام ما هو على خلاف البرهان القاطع واما
السؤال الخامس وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا يمتنع تعليل افعال الله لغرض يحصل من العباد فاما انه يفعل
تعالى فعلا ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع وايضا فقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما تنصيص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير
والاحسان اليهم والقوم يقولون بذلك فيصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله فالجواب
ان تأثير قدرة الله في ايجاد المحدث متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمتنع ان يكون العلم مانعا من القدرة اما في حق العبد فتأثير قدرته
في ايجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الآية
والله اعلم المسئلة السادسة اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية
اختلف فيه قول اصحابنا والذين قالوا ليس له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية وقالوا هذه الآية دلت على
ان اطالة العمر وايصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل ايضا
يقرر ذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا
عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية واما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما
في الظاهر واذ لا طريق الى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات الا ان نقول تلك النعم نعم في الظاهر وآفات في
الحقيقة والله اعلم قوله تعالى ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم
على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم اعلم ان هذه الآية
من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعا النبي صلى الله عليه

وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعاهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر
تعالى ان كل هذه الاحوال صارت دليلا على امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى
منكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر تعالى انه ما كان يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط
المنافقين واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا
الامتياز فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي يميز بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه الله وهما لغتان يقال مزت الشيء
بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى من طريق فهو له صدقة وحجة من قرأ بالتخفيف
ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما
واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى انما قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما ذكر بعضهم في الفرق والتفريق
وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرأ بالتشديد ان التشديد للتكثير للمبالغة وفي المؤمنين
والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين
والمنافقين لا اثنان منهما المسئلة الثانية قد ذكرنا ان معنى الاية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من
اختلاط المؤمن بالمنافق واشتباهه حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمن واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها
احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه على تصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه
وكفره وثانيها ان الله تعالى وعد نصر المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام وعظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك
حصل هذا الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا
يغتمون بسبب ذلك المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم
ينفي كونهم منافقين وان لم يحصل لم يظهر موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم
قال سبحانه وما كان الله ليطلعكم على الغيب معناه انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الاية انه لا يجوز ان يحصل
ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقولون فلان منافق وفلان مؤمن وفلان من اهل الجنة وفلان من اهل النار فان
سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من
وقوع المحن والافات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء
فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيخصهم باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ان يكون المعنى ولكن الله يجتبي
من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله
ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين
طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فامنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث
المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة قال
فامنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا
ان تؤمنوا بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي يتوسل به الى الاقرار بنبوة احد
الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد عليه الصلاة والسلام فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود
التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم
بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم وهو ظاهر قوله تعالى ولا يحسبن الذين
يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة ولله ميراث السموات والارض
والله بما تعملون خبير اعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الايات المتقدمة شرع ههنا في التحريض
على بذل النفس في الجهاد في الايات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد
لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي لا تحسبن بالتاء والباقون بالياء
اما قراءة حمزة بالتاء المنقوطة من فوق فقال الزجاج معناه لا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف
لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقوطة من تحت ففيه وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله صلى الله
عليه وسلم او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني ان يكون فاعل يحسبن الذين
يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز
حذفه لدلالة يبخلون عليه كقولهم من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه جرى اليه اي الى السفه وانشد

الفراء هم الملوك وابناء الملوك هم والاخذون به والساسة الاول فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى منه بذكر
الملوك المسئلة الثانية هو في قوله هو خيرا تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة
ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان المبتدأ حقيقة والخبر حقيقة
وكون حقيقة المبتدأ موصوفا بحقيقة الخبر زائد على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر واذا كانت هذه الموصوفية امرا
زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة زائدة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو المسئلة الثالثة اعلم ان الاية
دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع ثم ذلك الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد
ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عذاب بخلهم
عليهم وهو المراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهو المراد بقوله ولله ميراث السموات
والارض والقول الثاني المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته
فكان ذلك الكتمان بخلا واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الاية
بالعلم احتجنا الى حمل اللفظ على المجاز في تفسير هذه ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الاية على
المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الاية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه
في التورية انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى المسئلة الرابعة اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب
وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الاية دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق الا
بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك
التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه فيكون لا محالة تاركا للتفضل بخلا لزم ان يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة
تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه الصلاة والسلام واي داء ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف
وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج كله وسادسها انه تعالى
قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت
بهذه الوجوه ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين تلزمه
مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم فههنا يجب عليهم
انفاق الاموال على من يدفعهم عنه لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار احد المسلمين مضطرا فانه يجب عليه
ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركها يكون من باب البخل والله اعلم ثم قال تعالى سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيمة وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير هذا الوعيد وجوه الاول ان يحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم
بطوق يكون سببا لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوي في اعناقهم وفيه
يحتمل ايضا ان تلتوي تلك الحيات في سائر ابدانهم فاما ما يصير من ذلك في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا اداء
الزكوات ثم امتنعوا ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوي منها في سائر ابدانهم فعلى جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى انفسهم
فعرضوا منها بان جعلت حيات تلتوي عليهم كانهم قد التزموها وضموها الى انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار يجعل
في اعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس يجعل تلك الزكوة
الممنوعة في عنقه كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكوة التي بخلت في الدنيا بي القول الثاني
في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان ياتوا بما بخلوا به يوم القيمة ونظيره ما روي عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى
الذين يطوقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به اي يؤمرون باداء ما منعوا حين لا
يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا
به اي سيلزمون اثمه في الاخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم اطواقا يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب
يعبرون عن تاكيد الزام الشيء بتصييره في العنق ومنه وكل انسان الزمناه طائره في عنقه القول الرابع اذا فسرنا هذا
البخل بالعلم كان سيطوقون ان الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من النار قال عليه الصلاة والسلام من سئل عن علم فكتمه
الجم بلجام من النار يوم القيمة والمعنى انهم عوقبوا في افواههم والسنتهم بهذا اللجام لانهم لم ينطقوا بافواههم والسنتهم
بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوفون بالبخل
في القران مذمومون به قال في صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون
الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب هذه الاية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وذلك من اقوال اليهود

لا يبعد ايضا ان يكون الاية عامة في البخل بالعلم والبخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا **المسئلة الثانية** هو المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله بل هو شر لهم فلا يؤدي الحرمان الثواب وحصول النار واما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فهو صريح في الوعيد واعلم ان الكلام في هذه المسئلة تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول وله ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه الثاني وهو قول الاكثرين ان المراد انه يفنى اهل السموات والارض وتبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله فجرى مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود من الاية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله سبحانه فيصير كالميراث قال ابن الانباري يقال ورث فلان علم فلان اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه قال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده بذلك الامر بعد ان كان داود مشاركا له فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرا ابن كثير وابو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليها والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب في الآية ما قبل هذه الاية خطاب وهو قوله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اوفق لبيانه من الخطاب قال صاحب الكشاف التاء على طريقة الالتفات وهي ابلغ في الوعيد

قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ⊛ ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد ⊛ اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما امر المكلفين في هذه الايات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبه القوم في الطعن في نبوته فالشبهة الاولى انه تعالى لما امر بانفاق الاموال في سبيله قالت اليهود انه تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا وذلك يدل على ان محمدا كاذب في اسناد هذا الطلب الى الله تعالى الوجه الثاني في تقرير النظم ان امة موسى عليه السلام كانوا اذا ارادوا التقرب باموالهم الى الله تعالى فكانت تجيء نار من السماء فتحرقها فالنبي صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال في سبيل الله قالوا لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه الى اموالنا بل لو كنت نبيا لكنت تطلب اموالنا لاجل ان يجيئها نار من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبي فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روي انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابي بكر الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقام الصلاة وايتاء الزكوة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حين سالنا القرض فلطمه ابو بكر في وجهه وقال لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الاية تصديقا لابي بكر رضي الله عنه وفي اخرى لما انزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت اليهود ان اله محمد يستقرض منا فنحن اغنياء وهو فقير وهو ينهانا عن الربا ويعطينا الربا وارادوا به قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الاية تعيين هذا القائل الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ان يد الله مغلولة يعنون انه يبخل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الاية وثانيها ما روي في الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه في قصة ابي بكر وثالثها ان القول بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غني وليس بفقير ورابعها ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يوافقوه في مجاهدة الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لو كان الاله قادرا فاي حاجة به الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لو كان الاله غنيا فاي حاجة به الى اموالنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لائقا من هذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قالوا ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد في ان الاله يطلب من عباده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار او ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية فاما ان يقول العاقل بمثل هذا الكلام عن الاعتقاد فهو بعيد **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على انه تعالى سميع للاقوال نظيره قوله قد سمع الله قول التي تجادلك **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا فظاهر هذا القول يفيد الجمع واما ما روي ان قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب بان القائلين جماعة وجب القطع به ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة سيكتب بالياء وضمه على ما لم يسم فاعله وقتلهم برفع اللام على معنى

سيكتب

سيكتب وقتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل **المسئلة الثانية** هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد من كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم وان لا يلغى ولا يطرح وذلك لان الناس اذا ارادوا اثباتا لشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه فالله تعالى جعل الكتابة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم والثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التي يكتب فيها اعمالهم ليقروا ذلك على جرائد اعمالهم يوم القيمة والثالث وعندي فيه احتمال اخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القران حتى يعلم الخلق الى يوم القيمة شدة تعنت هؤلاء وجدهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بكل ما قدروا عليه ثم قال وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الغرض في ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله بالفقر تنبيها ان جهل هؤلاء ليس مخصوصا بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات **المسئلة الثانية** في اضافة قتل الانبياء الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب ما فعله اسلافهم فنجازي الفريقين بما هو اهله كقوله واذ قتلتم نفسا ان قتله اسلافكم واذ نجيناكم من ال فرعون يسومونكم واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشياء هو اسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين معا اقوالهم وافعالهم والوجه الثاني سنكتب على هؤلاء ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابائهم الانبياء صلوات الله عليهم عن الشعبي ان رجلا ذكر عنده عثمان وحسن قتله فقال له صرت شريكا في دمه ثم قرا الشعبي قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم فسمى هؤلاء قتلة وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من تحت وفي قراءة الباقين سنكتب ونقول بالنون **المسئلة الثانية** المراد انه تعالى ينتقم من هذا القائل بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المؤلم **المسئلة الثالثة** يحتمل ان يقال هو القول عند الموت وعند الحشر وعند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول انهم اوردوا سؤالا وهو ان يطلب المال يكون فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبده لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا من اهل السنة والجماعة فلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يامر الله عبده ببذل الاموال مع كونه اغنى الاغنياء وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العائدة الى العباد منها ان انفاق الاموال توجب زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات وبقي في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتالم روحه المفارقة ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله بقدر ما زال عن القلب حب غير الله يقوى فيه حب الله وذلك راس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القران وبينها مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال للاخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال في الايات المتقدمة على هذه الاية فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر واقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا جزاء **المسئلة الثانية** قال الجبائي الاية تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير ان لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوزون ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا كان الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم معارض بمسئلة الداعي ومسئلة العلم على ما شرحناه مرارا **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول قوله وما ربك بظلام يفيد نفي كونه ظلاما ونفي الصفة يوهم بقاء الاصل فهذا يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب اليهم كان يكون ظلما عظيما لو لم يكونوا مذنبين **المسئلة الرابعة** اعلم ان ذكر الايدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا انه لما كانت اليد آلة الفعل حسن اسناد الفعل الى اليد على سبيل المجاز ثم في هذه الاية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال ذلك بما قدمت ايديكم وقال في اية اخرى بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك والكل حسن متعارف في اللغة

قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين ⊛ اعلم ان هذه الاية هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا يكون نبيا

من الانبياء فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن الاشرف
وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهودا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازورا وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول وان الله انزل عليك كتابا وقد عهد الينا في التورية ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا
بقربان تأكله النار ويكون لها دوي وحفيف حين تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الآية قال عطاء
كانت بنوا اسرائيل يذبحون لله فيأخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت
ويناجي ربه وبنوا اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي وحفيف لا دخان لها فتأكل ذلك القربان
واعلم ان للعلماء فيما ادعوه اليهود قولين الاول وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التورية ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال
في التورية من جاءكم يزعم انه رسول فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار قال وكانت هذه الآية باقية الى مبعث المسيح عليه السلام
فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التورية ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان
ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام كانت
اشياء سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين
هذه المعجزة وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة
او لم تظهر وثالثها انه اما ان يقال انه جاء في التورية ان مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار
او شيئا آخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات
المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقيف الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة عبثا ولغوا فظهر بما
ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله اعلم **المسئلة الثانية** في محل الذين وجوه احدها قال الزجاج هذا نعت العبيد و
التقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا وثانيها ان التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير و
قول الذين قالوا ان الله عهد الينا وثالثها ان يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين قالوا ذلك **المسئلة الثالثة**
قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي يتقرب به الى الله واصله المصدر من قولهم قرب قربانا كالكفران والرجحان و
الخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الصوم جنة والصلاة قربان اي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة لديه
واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى قد بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذا المعجز لا على وجه الاسترشاد بل على وجه
التعنت وذلك لان اسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام
وهم اظهروا هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليه السلام ايضا وذلك يدل
على ان اولئك الاقوام انما طلبوا هذا المعجز من اولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لم يكن كذلك لما سعوا في
قتلهم ثم ان هؤلاء المتأخرين راضون بافعال اولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوا وهذا يقتضي كون
هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا
على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكم الله اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد عليه الصلاة و
السلام وهذا جواب شاف عن هذه الشبهة **المسئلة الثانية** انما قال جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل
المؤنث يذكر اذا تقدمه **المسئلة الثالثة** المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تأكله
النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي
قلتم والفائدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تأكله النار ولو ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لهم ان الانبياء المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال
ان الاتيان بهذا القربان شرط النبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود
المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان
الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بالقربان فقد اتوا بالمشروط وعند الاتيان بهما
كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله قد جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله اعلم قوله تعالى فان كذبوك
فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير في قوله فان كذبوك وجوه احدها فان كذبوك في قولك ان
في قولك ان الانبياء المتقدمين جاؤا هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك
نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم والثاني ان المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل
من قبلك واصل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب

كعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلاة

في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس مختصا به من بين سائر الانبياء
بل ان جميع الكفار كذبوا جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب اليهم كحالك ومع هذا فانهم
صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا ايذاءهم في ذب بادية الرسالة فكن متأسيا بهم سالكا مثل طريقهم في هذا المعنى
وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت هانت وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهي الكتب وهي جمع زبور و
الزبور الكتاب بمعنى المزبور اي المكتوب يقال زبرت الكتاب اي كتبته وكل كتاب زبور قال الزجاج الزبور كل كتاب ذي حكمة
وعلى هذا يشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب به لما فيه من الزبر عن
خلاف الحق وسمي زبور داود عليه السلام زبورا لما فيه من الزواجر والمواعظ وقرأ ابن عامر وبالزبر باعادة الباء للتأكيد واما المنير فهو من قولك
انرت الشيء اي اوضحته وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال
ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة واما القرآن فهو وحده كتاب ومعجز
وهذا احد خواص الرسول صلى الله عليه وسلم **المسئلة الثانية** عطف الكتاب المنير على الزبور مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر
وانما حسن هذا العطف لان الكتاب اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن
نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على
وجه الدهر ويحتمل ان يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما توفون
اجوركم يوم القيمة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور اعلم ان المقصود من هذه الآية
تأكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين الاول ان عاقبة الكل الموت فهذه الغموم والاحزان
تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن
من المسيء ويتوفر على كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء
وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو ان الله تعالى يسمى بالنفس فقال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما
في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا تدخل الجمادات تحت اسم النفس فيلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا قال
فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت
الكل وايضا يقتضي وقوع الموت باهل الجنة واهل النار لان كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالآية المكلفون الحاضرون في
دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فان هذا المعنى لا يتأتى الا فيهم و
ايضا العام بعد التخصيص حجة **المسئلة الثانية** ذائقة فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم
يجز فيه الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اريد به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا
وضارب زيدا غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره وكاشفات ضره قرئ بالوجهين لانه للاستقبال وروي عن الحسن انه
قرأ ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرأ الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا
ذاكر الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسئلة يأتي في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله **المسئلة الثالثة**
زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة
الغريزية والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية واذا قلت الرطوبة الغريزية ضعفت الحرارة
الغريزية ولا تزال تستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتنطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق
كان الموت ضروريا في هذه الحيوة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه جعل
النفس ذائقة للموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان
النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة
بالحياة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو بخلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما
نزل قوله تعالى كل من عليها فان قالت الملائكة مات اهل الارض فلما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة
متنا **المسئلة الرابعة** قوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما لا تسمى المذكاة بالميت بسبب التخصيص
بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيمة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيمة
لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب
الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيمة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا
خوف الانقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات
وتخفيفات واما الالم التام الخالص الباقي فهو الذي يكون يوم القيمة نعوذ بالله منه ثم قال تعالى فمن زحزح عن النار

وأدخل الجنة فقد فاز والزحزحة التنحية والإبعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا كالتنبيه على أن الإنسان حينما كان في الدنيا كأنه كان في النار وما ذاك إلا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن واعلم أنه لا مقصود للإنسان وراء هذين الأمرين الخلاص عن العقاب والوصول إلى الثواب فبين تعالى أن من وصل إلى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الأقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها واقرأوا قوله تعالى فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال عليه الصلاة والسلام من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه ثم قال وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه الله الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير أن هذا لمن آثر الدنيا على الآخرة أما من طلب الآخرة بها فإنها نعم المتاع والله أعلم واعلم أن فساد الدنيا من وجوه أولها أنه لو حصل للإنسان جميع مراداته لكان غمه وهمه أزيد من سروره لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه أنه هل ينتفع به أم لا وثانيها أن الإنسان كلما كان وجدانه لمرادات الدنيا أكثر كان حرصه في طلبها أكثر وكلما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد فإن الإنسان يتوهم أنه إذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته وثالثها أن الإنسان بقدر ما يجد في الدنيا يبقى محروما من الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت أن الدنيا متاع الغرور وأنها كما وصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضوان الله عليه حيث قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور

قوله تعالى لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور ⊛ اعلم أنه تعالى لما سلى الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الآية فبين أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمؤمنين يوم أحد فسيؤذونهم أيضا في المستقبل بكل طريق يمكنهم من الإيذاء بالنفس والإيذاء بالمال والغرض من الإعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لأن الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فإذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه أما إذا كان عالما بأنه سينزل عليه فإذا نزل لم يعظم وقعه عليه أما قوله لتبلون في أموالكم وأنفسكم ففيه مسائل المسألة الأولى اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون ولم يكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة المسألة الثانية لتبلون لتختبرن ومعلوم أنه لا يجوز في وصف الله الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء ولكن معناه في وصف الله أنه يعامل العبد معاملة المختبر المسألة الثالثة اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف المتعلقة بالبدن والمال وهو الصلاة والزكاة والجهاد قال القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما وأما قوله ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فالمراد منه أنواع الإيذاء الواصلة من اليهود والنصارى والمشركين وذلك لأنهم كانوا يقولون عزير ابن الله المسيح ابن الله ثالث ثلاثة وكانوا يطعنون في الرسول بكل ما يقدرون عليه ولقد هجاه كعب بن الأشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام فأما المشركون فهم كانوا يحرضون العساكر على محاربة الرسول عليه الصلاة والسلام ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب أن يكون الكلام محمولا على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الكل ثم قال تعالى عاطفا على الأمرين وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور وفيه مسائل المسألة الأولى قال المفسرون بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر إلى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم إلى أن نمده فهم أبو بكر أن يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تفتاتن علي بشيء حتى ترجع فتذكر أبو بكر ذلك وكف عن الضرب فنزلت هذه الآية المسألة الثانية للآية تأويلان الأول أن المراد منه أمر الرسول بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقاتلة وإنما أوجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب إلى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا وقال قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وقال تعالى وإذا مروا باللغو مروا كراما وقال فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم قال الواحدي كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله والذي عندي أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر أنها نزلت عقيب قصة أحد والمعنى أنهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول عليه الصلاة والسلام على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال والأمر بالقتال لا ينافي الأمر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم أن قول الواحدي ضعيف والقول ما قاله القفال الوجه الثاني في التأويل أن يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والإنكار عليهم فأمروا بالصبر على مشاق الجهاد والجري على نهج أبي بكر رضي الله عنه في الإنكار على اليهودي والانقطاع عن المداهنة

مع الكفار والسكوت عن إظهار الإنكار المسألة الثالثة الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقيبه التقوى لأن الإنسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الاتقاء عما لا ينبغي وفيه وجه آخر وهو أن المراد من الصبر أن مقابلة الإساءة بالإساءة تفضي إلى زيادة الإساءة فأمر بالصبر تقليلا لمضار الآخرة فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة المسألة الرابعة قوله من عزم الأمور أي من صواب الأمور التي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يعزم عليه فيأخذ نفسه لا محالة به والعزم كان من جملة الحزم وأصله من قول الرجل عزمت عليك أن تفعل كذا أي ألزمتك إياه لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الأمور حميد العاقبة مقرونا بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص في تركه ويحتمل وجها آخر وهو أن يكون معناه فإن ذلك مما قد عزم عليكم فيه أي ألزمتم الأخذ به والله أعلم

قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون ⊛ اعلم أن في كيفية النظم وجهين الأول أنه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأجاب عنها أتبعه بهذه الآية وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم في التوراة على لسان موسى وعيسى عليهما السلام أن يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل كيف يليق بكم إيراد الطعن في نبوته ودينه مع أن كتبكم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صحة نبوته ودينه الثاني أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الأذى من أهل الكتاب وكان من جملة إيذائهم الرسول صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يكتمون ما في التوراة والإنجيل من الدلائل الدالة على نبوته وكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة فبين أن هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم وأبو عمرو ليبيننه للناس ولا يكتمونه بالياء فيهما على الخطاب الذين كان حاضرا في وقت أخذ الميثاق قال وقل لهم لتبيننه ونظيره هذه الآية وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون بالياء والتاء وأيضا قوله وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب المسألة الثانية الكلام في كيفية أخذ الميثاق قد تقدم في الآيات المتقدمة وذلك أن الأنبياء عليهم السلام أوردوا الدلائل في جميع أبواب التكليف وألزموهم قبولها وهم ما قبلوها والله تعالى إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم السلام فذلك التوكيد والإلزام هو المراد بأخذ الميثاق وعن سعيد بن جبير قلت لابن عباس إن أصحاب عبد الله يقرؤون وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم أن إلزام هذا الإظهار لا شك أنه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب المسألة الثالثة الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه إلى ماذا يعود فيه أقوال قال سعيد بن جبير والسدي هو عائد إلى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا إلى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة يعود على الكتاب في قوله أوتوا الكتاب أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في التوراة والإنجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المسألة الرابعة اللام لام التأكيد تدخل على اليمين تقديره استحلفهم ليبيننه المسألة الخامسة إنما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا تكتمنه لأن الواو واو الحال دون واو العطف والمعنى لتبيننه غير كاتمين فإن قيل البيان يضاد الكتمان فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المغلطة والله أعلم المسألة السادسة اعلم أن ظاهر الآية وإن كان مختصا باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضا دخول المسلمين فيه لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب حكي أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك قال أنت الذي قلت إن النفاق كان مقموعا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال قتادة مثل علم لا يقال به مثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه قال عليه الصلاة والسلام من كتم علما عن أهله ألجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه والنبذ وراء الظهر مثل في الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينيه وألقاه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم أو لجر منفعة أو لتقية وخوف أو لبخل دخل تحت هذا الوعيد

قوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السماوات والأرض والله على كل شيء قدير ⊛ اعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فبين تعالى أن من جملة أنواع هذا الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك أن الإنسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الأحوال فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء

المنقطة من تحت وكذا في قوله ولا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان احدهما ان يقرأ كلاهما بفتح التاء والثاني ان يقرأ
كلاهما بضم التاء فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير ولا تحسبن يا محمد ويا ايها السامع ومن ضم التاء فيهما جعل الخطاب
للمؤمنين وجعل احد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم تاكيد للاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك
لا تظنن زيدا اذا جاءك وكلمك بكذا وكذا فلا تظننه صادقا واما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ولا
يحسبن ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الباء فيهما جعل الفعل فيهما للرسول والباقي كما علمت والوجه الثاني بفتح الباء في الاول و
ضمها في الثاني وهو قراءة ابي عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم اعاد قوله ولا تحسبنهم بضم التاء
وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول محذوف والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب
المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف هؤلاء القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ايضا ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا
فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون
بهذا الصنع ثم يحبون ان يحمدوا بانهم اهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس رضي الله
عنهما وانا اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك بانهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان
مطلوبهم ثم يحبون ان يحمدوا بانهم اهل العفاف والصدق والدين الثاني روي انه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شيء
مما في التوراة فكتموا الحق واخبروا بخلافه واروه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه الصلاة
والسلام ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك
ان تثني عليهم بالصدق والوفاء الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا
بما لم يفعلوا من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انها نزلت في المنافقين
فانهم يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم
في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم الخامس
قال ابو سعيد الخدري رضي الله عنه نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله في الغزو ويفرحون بقعودهم
عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثني عليهم كما يثني على المسلمين المجاهدين السادس المراد منه كتمانهم
ما في التوراة من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد عليه الصلاة والسلام وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك
واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل
على الكل لان جميع هذه الوجوه يشترك في قدر واحد وهو ان الانسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يصفوه
بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله تعالى المسئلة الثالثة قوله بما اتوا فيه بحثان الاول قال
الفراء بما اتوا يريد فعلوا كقوله واللذان يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال صاحب الكشاف اتى وجاء
يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده مأتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ
اوتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما اوتوا المسئلة الرابعة قوله بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان
اذا نجا وقال الفراء اي ببعيد من العذاب لان الفوز معناه التباعد من المكروه وذكرنا ذلك في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله
ولهم عذاب اليم ولا شبهة ان الاية واردة في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم ثم قال تعالى ولله ملك السموات والارض
والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب قوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ۝ واعلم ان المقصود من هذا الكتاب
الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب
عن شبهات المبطلين عاد الى انارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الاية قال ابن عمر
قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل
في لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال يا عائشة هل لك ان تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني لاحب قربك
واحب هواك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل
يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال يا رسول الله
ابكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال ومالي لا ابكي وقد انزل الله في
هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ثم يقول ان في خلق السموات والارض
وحكي ان الرجل من بني اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما اظلته السحابة فقالت له

انه لعل فرطة صدرت في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما اتيت الا من ذلك واعلم انه
تعالى ذكر هذه الاية في سورة البقرة وذكرها ههنا ايضا وختم هذه الاية في سورة البقرة بقوله لايات لقوم يعقلون وختمها ههنا بقوله
لايات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل
وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض واختلاف الليل والنهار فهذه اسئلة ثلاثة السؤال الاول ما الفائدة
في اعادة الاية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين والسؤال الثاني لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف الخمسة
الباقية والسؤال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال ههنا لاولي الالباب واقول والله اعلم باسرار كتابه ان سويداء القلب
يجري مجرى سواد البصر فكما ان سواد البصر لا يقدر ان يستقصي في النظر الى شيئين بل اذا احدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك
الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك ههنا اذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق
حدقة العقل نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستقصاء
في تلك التعقلات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله لا بد له في اول الامر من تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة
الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله فالانسان في اول امره طالب لتكثير الدلائل
فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه
تجلي انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل
العقل الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل له انك تريد ان تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال
بالدليل اذا عرفت هذه القاعدة فذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلائل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة انواع منها
من الدلائل وحذف البقية تنبيها على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الاية الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية
التي هي الدلائل الارضية وذلك لان الدلائل السماوية اقهر وابهر والعجائب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه
اشد ثم ختم تلك الاية بقوله لقوم يعقلون وختم هذه الاية بقوله لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون
عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه فهذا ما خطر بالبال والله اعلم باسرار كلامه العظيم الحكيم الكريم
قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
سبحانك فقنا عذاب النار ۝ ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار ۝ ربنا اننا سمعنا مناديا
ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ۝ ربنا وآتنا ما وعدتنا على
رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل الالهية والقدرة والحكمة وهي
ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح
فقوله يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية العقل والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان الانسان مستغرقا
في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع اجزائه في العبودية فالاية الاولى دالة على كمال الربوبية
وهذه الاية دالة على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب في جذب الاسرار من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جانب عالم
الغرور الى جانب الملك الغفور ونقول في الاية مسائل المسئلة الاولى للمفسرين في هذه قولان الاول ان يكون المراد منه
كون الانسان دائم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم وصفهم بكونهم ذاكرين فيها فكان ذلك دليلا على كونهم
مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة والقول الثاني ان المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان
عجزوا ففي حال القعود فان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلاة في شيء من الاحوال والحمل على الاول اولى لان
الايات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله المسئلة
الثانية يحتمل ان يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد بين الامرين
والله اعلم المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رحمه الله بل
يصلي مستلقيا حتى اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الاية وهو انه تعالى مدح من ذكره حال الاضطجاع
على الجنب فكان هذا الموضع اولى واعلم ان فيه دقيقة طبية وهي انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على
قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر واما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا المقام يراد فيه التدبر والفكر فكان
هذا الموضع اولى ولان الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق فكان هذا الوضع اولى لكونه اقرب الى اليقظة والى
الاشتغال بالذكر المسئلة الرابعة محل على جنوبهم نصب على الحال عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين
واعلم انه سبحانه لما وصفهم بالذكر وثبت ان الذكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات

والارض وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر لم يرغب في الفكر في الله بل رغب في الفكر
في احوال السموات والارض على وفق هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان
الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاذا نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم
خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه والمراد من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء
فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة لانا لا نتصور حقيقته المخصوصة الا بالسلوب فنقول
انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل الى
معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى الرسول صلوات الله عليه عن التفكر في الله وامر بالتفكر
في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله في هذه الآيات بذكره ولما ذكر الفكر لم يأمر بالفكر فيه بل امر بالفكر في مخلوقاته المسئلة الثانية
اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة وانما يمكن معرفته بآثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل
على كمال ذلك الفاعل اكمل ولذلك ان العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر المحقق الذي
لا يزال يطلع في كل آية على اسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلائل التوحيد محصورة
في قسمين دلائل الآفاق ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس
ولما كان الامر كذلك لا جرم امر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والارض لان دلائلها اعجب وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك
ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق الشجرة رأى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من ذلك العرق عروق
كثيرة الى الجانبين ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق اخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها
البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله تعالى اودع فيها قوة جاذبة
لغذائها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك
الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها وايداع القوى الغاذية والنامية
فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع
ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى هذه الاشياء كالعدم واذا عرف قصور عقله
عن احوال ذلك الشيء الحقير عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجائب حكمة الله في خلق السموات والارض واذا عرف بهذا
البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط به
وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة واسرار عظيمة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند
ذلك يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتهليل والتسبيح والتمجيد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا
عذاب النار وعن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال اشهد ان لك ربا
وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكر تذهب الغفلة وتحدث
للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض
قالوا كان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله لان احدا لا يقدر ان يعمل بجوارحه مثل اهل الارض المسئلة الثالثة دلت الآية
على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه واعلم انه
تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعاء الاول قوله ربنا ما خلقت هذا
باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية اضمار وفيه وجهان قال الواحدي التقدير ويقولون
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين المسئلة الثانية هذا في قوله ما
خلقت هذا كناية عن المخلوق بمعنى ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم المسئلة الثالثة في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض
تقديره بالباطل وللباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان كل
ما يفعله الله تعالى فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية
لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية قالوا وظهر بهذه الآية ان الذي يقوله المجبرة
ان الله تعالى اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا بخالقهما فذلك رد لهذه الآية وقوله
سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي كلاما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل
عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى الى قوله

ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ما خلقت
هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع من وجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان
قوله سبحانك تنزيها له ان يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا
حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين ليشتغلوا
بطاعتك ويحترزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصاه ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما
ذكرنا حسن هذا النظم اما اذا فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في آية اخرى فقال
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في آية اخرى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما
الا بالحق وقال في آية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق عن ان يكون خلقه عبثا فبان يمتنع كونه باطلا اولى و
الجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته فلا بد ان ينتهي في رجحانه
الى الواجب لذاته وليس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها يقتضي العقل بصحتها واذا
كان كذلك وجب ان يكون الخير والشر بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد بهذه الآية تعليل افعال الله بالمصالح اذا عرفت هذا
فنقول لم لا يجوز ان يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي قوله لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها له عن فعل ما لا شدة فيه ولا
صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان
خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليها والانتفاع بها فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا
انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا فسرناه بقولنا قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما
سواه فعندما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان
لم يكن احسن مما ذكرتم لم يكن اقل منه واما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان يكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا
وباطلا ونحن نقول بموجبه فان افعال الله كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه فكان حكمة وصوابا على الاطلاق فهذا ما في
هذه المناظرة والله اعلم المسئلة الخامسة احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على انه تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها
قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو
لم يكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد للآية قالوا وليس لقائل ان يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان
كل واحد من ذرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة ويكون باطلا
وهذا خلاف هذا النص واجاب المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما
قوله تعالى سبحانك ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق
اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة واسرار عظيمة
وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها المسئلة الثانية المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد
وان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية واما قوله تعالى فقنا عذاب النار فاعلم انه تعالى لما اخبر عن هؤلاء العباد المخلصين
ان السنتهم مستغرقة بذكر الله وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون
من الله ان يقيهم عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا كان هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظنوا ان اول الآية حجة لهم
فليعلموا ان هذه الآية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شيء ومثل هذا التضرع ما حكى الله عن ابراهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي
يوم الدين النوع الثاني من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار وفيه مسائل
المسئلة الثالثة اعلم انهم لما سألوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي
ليكون موقع السؤال اعظم لان من سأل ربه ان يفعل شيئا او ان لا يفعله اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في
ذلك الدعاء اكمل واخلاصه في طلبه اشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية
ايراد الدعاء المسئلة الرابعة قال الواحدي الاخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو اي
ابعده وقال غيره الاخزاء الاهانة وقال شمر اخزاه فضحه وفي القرآن ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه اهلكه وقال ابن
الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او انقطاع حجة او بوقوع في بلاء وكل هذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد
اخزيته ابلغ اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم المسئلة الخامسة قالت
المعتزلة هذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه
الله لدلالة هذه الآية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الآيتين ان لا يكون صاحب
الكبيرة مؤمنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزاء

حال ما يكونون مع النبي وهذا النفي لا ينافي اثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت اخر وهذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط اجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليه وثانيها قال المدخل في النار مخزي في حال دخوله وان كانت عاقبته ان يخرج منها وهذا ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يدل على نفي الخزي عن المؤمن على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل بحكم الايتين بين كونه مؤمنا وبين كونه ممن يدخل النار منافاة وثالثها قال الاخزاء يحتمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيا واخزاه غيره اذا عمل عملا يخجله ويستحيي منه واعلم ان حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين الاخجال وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما **المسألة الرابعة** احتجت المرجئة بهذه الاية في القطع على ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فيلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المؤمنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل يدل على نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت اخر واعلم **المسألة الخامسة** قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته عام دخله الخصوص في مواضع منها قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المؤمنين يدخلون النار واهل الثواب مصانون عن الخزي فثبت ان عليها ملائكة غلاظ شداد **المسألة السادسة** احتج حكماء الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الاية دالة على التهديد لمن عذب بالنار بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني اقوى من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي والخجالة **المسألة السابعة** احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انه لم يفسر الخزي بالاهلاك بل فسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا يزول كلامكم اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** المعتزلة تمسكوا في نفي الشفاعة للفساق بهذه الاية وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه الاول ان القران دل على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعاء والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن فاذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وعند هذا يظهر ان العفو انما حصل من الله وتلك الشفاعة ما كان لها تاثير في نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله كما قال الا له الحكم وقال والامر يومئذ لله لا يقال فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة لانا نقول بل فيه فائدة لانه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم القيمة هذه الحجة اما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار على الاطلاق الثالث ان هذه الاية عامة وادلة ثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام واعلم **المسألة الثانية** المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على العفو كما ذكرناها في سورة البقرة النوع الثالث من دعواتهم قوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا وفي الاية

مسائل **المسألة الاولى** في المنادي قولان احدهما انه محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله ادع الى سبيل ربك وداعيا الى الله باذنه ادعوا الى الله والثاني انه القران قالوا انه تعالى حكى عن مؤمني الجن قولهم انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد قالوا والدليل على ان تفسير الاية بهذا الوجه اولى انه ليس كل احد لقي النبي صلى الله عليه وسلم اما القران فكل احد سمعه وفهمه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القران لما كان مشتملا على الرشد كان كل من تامله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله فصار كانه يدعو اليه وينادي بما فيه من انواع الدلائل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ ومرادهم منه تصاريف الزمان قال الشاعر **شعر** يا واضع الميت في قبره ⊛ خاطبك القبر فلم تسمع **المسألة الثانية** في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه للطريق واليه والسبب في اقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا الثاني قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتاخير اي سمعنا مناديا للايمان ينادي كما يقال جاءنا منادي الامير ينادي بكذا وكذا الثالث ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض الاترى انه قال ان امنوا بربكم اي ليؤمن الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله **المسألة الثالثة** قوله سمعنا مناديا ينادي نظيره قولك سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع وجعلته حالا عنه فاغناك عن ذكره ولولا الوصف والحال لم يكن بد منه وان يقال سمعت كلام فلان او قوله ههنا سؤال وهو ان يقال ما الفائدة في الجمع بين المنادي وينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشان المنادي لانه لا منادي اعظم من مناد ينادي للايمان ونظيره قولك مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم الى مناد للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او الكفاية لبعض النوازل وكذلك الهادي قد يطلق على من يهدي للطريق ويهدي الى الاسلام فقد رفع من شان المنادي والهادي وفخمه **المسألة الرابعة** قوله ان امنوا فيه حذف واضمار والتقدير بان امنوا ثم حكى عنهم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعاء ثلاثة اشياء اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يكون وفاتهم مع الابرار اما الغفران فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية يقال رجل مكفر بالسلاح اي مغطى والكفر ايضا قال لبيد ⊛ في ليلة كفر النجوم ظلامها ⊛ اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما شيء واحد وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستانف منها وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالتكفير ما تكفره الطاعة العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا وثانيها ما اتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصاحب واصحاب الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم هي ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيمة قد يقول الرجل انا مع الشافعي في هذه المسألة ويريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في ان يعطى الفا والثاني ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم طلبوا الغفران ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم انهم امنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر لنا فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة والله تعالى ان الله تعالى اجابهم بقوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما من الابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة الاية من هذين الوجهين على حصول العفو **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق اصحاب الكبائر مقبولة يوم القيمة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران ذنوبهم مطلقا من غير ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجابهم الله الى قولهم واعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المذنبين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان اولى النوع الرابع من دعائهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه احدها ربنا واتنا ما وعدتنا على السنة رسلك وثانيها واتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق **المسألة الثانية** ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله

محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشياء نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الوجه الثاني في الجواب ان وعد الله لا يتناول احاد الامة باعيانهم بل انما يتناول الموصوفين بصفات مخصوصة فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال التي نصير بها اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي نصير بها اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المتقين بان ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثالثة دلت الاية على انهم انما طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي اخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق والله اعلم بالصواب المسئلة الرابعة ههنا سؤال اخر وهو انه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك طلبا للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين الاول ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا التقدير يحسن النظم كانه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والنكال والحاصل كانه قيل وفقنا لطاعتك فانا لا نقدر على اتيانها واستدامتها الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال ولا لمحة ولا حركة الا باعانة الله وتوفيقه المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا يشبه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم يتبين يوم القيمة ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام فذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا قبل هذا فقالوا فقنا عذاب النار ثم طلبوا اخرا الاحتراز عن العقاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة فذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني قوله تعالى فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سياتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب ⊙ اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لاولي الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله وهو قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في هذه الاية انه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في الاية دليل على ان استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر شعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ⊙ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ⊙

وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول المسئلة الثالثة اني لا اضيع قرئ بالفتح والتقدير باني لا اضيع وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد المسئلة الرابعة من في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل منكم ذكرا او انثى المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفني بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب جميع اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما محال واما ان يقدم الثواب ثم ينقل الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقل الى الثواب وهو المطلوب المسئلة السادسة جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم على اعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم طلبوا اولا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب فاين الاجابة في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العقاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول سقوط العقاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية احتمال اخر وهو ان المراد من قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم المراد منه اني لا اضيع دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه انه قد حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه اما قوله تعالى من ذكر او انثى فالمعنى انه لا تفاوت في الاجابة

وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال لا بسائر صفات العاملين لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تاثير له في هذا الباب ومثله قوله ليس باماانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروي ان ام سلمة قالت يا رسول الله اني اسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فانزل الله هذه الاية اما قوله بعضكم من بعض ففيه وجوه احسنها ان يقال من بمعنى الكاف اي بعضكم كبعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال عليه الصلوة والسلام من غشنا فليس منا وقال ليس منا من حمل علينا السلاح وقوله بعضكم من بعض اي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سياتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من اوطانهم في خدمة الرسول والمراد من الذين اخرجوا من ديارهم الذين الجاهم الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة الرسول وملازمته على الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا في سبيلي اي من اجله وبسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة قبل القتل وقرا نافع وعاصم وابو عمرو وقاتلوا بالالف اولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا مع الاعداء حتى قتلوا وقرا ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة وتكرار القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرا حمزة والكسائي وقتلوا بغير الف في اولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا توجب الترتيب كما في قوله واركعي واسجدي والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل او اذا قتل قومه وعشائره والثالث باضمار قد اي قتلوا وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم فذلك هو الذي طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي طلبوه بقولهم واتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذي طلبوه بقولهم ولا تخزنا يوم القيمة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان العظيم لعبده اني اخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد والتقدير لاثيبنهم ثوابا من عند الله اي لاثيبنهم اثابة او تثويبا من عند الله لان قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم ثم قال تعالى والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن كل الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب روي عن جعفر الصادق انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرا هذه الاية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم ماويهم جهنم وبئس المهاد ⊙ اعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعيم ذكر الله في هذه الاية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي قبلته على غفلة من غير امتحان وتقول العرب في الثوب اذا نشر ثم اعيد الى طيه رد على غره المسئلة الثانية الخطاب في قوله لا يغرنك من هو فيه قولان الاول انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الايات عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكونن من الكافرين ولا تكونن من المشركين فلا تطع المكذبين والثاني ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع المسئلة الثالثة تقلب الذين كفروا في البلاد فيه وجهان الاول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت هذه الاية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الاية تقلب الذين كفروا في البلاد وتصرفهم في التجارات والمكاسب اي لا يغرنكم امنهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤا وانتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون فان ذلك يبقى الى مدة قليلة ثم ينقلون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل اي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء متاع قليل اي ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه الله تعالى بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالافات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل الى الان وسيصير معدوما من الان الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما ياتي وهو الازل والابد كان اقل من ان يجوز وصفه بانه قليل ثم قال تعالى ثم ماويهم جهنم يعني انه مع قلته سبب للوقوع في نار جهنم ابد الاباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي متين ثم قال وبئس المهاد اي الفراش وقيل

على أن بئس المهاد وقوله تعالى من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين أطباق النيران ومن فوقهم غواش يأكلون
النار ويشربون النار والله أعلم قوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا
من عند الله وما عند الله خير للأبرار اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أتبعه بالوعد والنزل ما يهيأ للضيف وقوله لكن الذين
اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لأنه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المأمورات واحتج أصحابنا
بهذه الآية على الرؤية لأنه لما كانت الجنة نزلا فلا بد من الرؤية ليكون خلعة ونظيره قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وأيضا قوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصصها بالوصف والعامل اللام
ويجوز أن يكون بمعنى مصدرا مؤكدا لأن خلودهم فيها إنزالهم فيها أو نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك
هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما عند الله من الكثير الدائم خير للأبرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن محارب
والأعمش نزلا بسكون الزاي وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد قوله تعالى وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن
بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب
اعلم أنه لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار قبل بأن مصيرهم إلى النار بين في هذه الآية أن من آمن منهم كان
داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وإن من أهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين
مات وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون إنه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله
بن سلام وأصحابه وقيل نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم وكانوا على دين عيسى فأسلموا
وقال مجاهد نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلهم وهذا هو الأولى لأنه لما ذكر الكفار وأن مصيرهم إلى العقاب بين في من آمن
منهم أن مصيرهم إلى الثواب واعلم أنه تعالى وصفهم بصفات أولها الإيمان بالله وثانيها الإيمان بما أنزل على محمد وثالثها الإيمان
بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لأن من يؤمن في معنى الجمع
وخامسها أنهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما كان يفعله أهل الكتاب ممن كان يكتم أمر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى
في صفتهم أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل أحد من الثواب والعقاب
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون ◉ اعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة
أنواعا كثيرة من علوم الأصول والفروع أما الأصول فما يتعلق بعلم التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وأما الفروع فما يتعلق بالتكاليف
والأحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب وذلك لأن أحوال الإنسان قسمان منها
ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره أما القسم الأول فلا بد فيه من الصبر وأما القسم الثاني فلا بد من
المصابرة أما الصبر فيندرج تحته أنواع أولها أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد
وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات وثالثها الصبر على شدائد
الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الأقسام وتحت كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة
أنواع لا نهاية لها وأما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الأخلاق الردية من أهل
البيت ومن الجيران ومن الأقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن أساء إليك كما قال وأعرض عن الجاهلين وقال وإذا مروا باللغو
مروا كراما ويدخل فيه الإيثار على الغير كما قال ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك
كما قال وأن تعفوا أقرب للتقوى ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن المقدم ربما وصل إليه بسببه ضرر ويدخل
فيه الجهاد فإنه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في إزالة تلك
الأباطيل عن قلوبهم فثبت أن قوله اصبروا يتناول كل ما تعلق به وحده وقوله وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين
غيره واعلم أن الإنسان وإن تكلف الصبر والمصابرة إلا أن فيه أخلاقا ذميمة تحمله على أضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص
والإنسان ما لم يكن طول عمره مجاهدا لها وقاهرا لها لا يمكنه الصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من
الأفعال ولا بد للإنسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب أن يكون في هذه المجاهدة غرض وباعث وذلك هو تقوى
الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه أن الأفعال مصدرها القوى فهو تعالى أمر بالصبر
والمصابرة وذلك عبارة عن الإتيان بالأفعال الحسنة والاحتراز عن الأفعال القبيحة ولما كانت الأفعال صادرة عن القوى
أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الأفعال الذميمة وذلك هو المراد من المرابطة ثم ذكر ما يحصل به دفع هذه القوى الداعية
إلى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لأجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والأخلاق وهو الفلاح فظهر أن
هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والأسرار الروحانية وأنها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره
في هذه السورة من علوم الأصول والفروع فهذا ما عندنا فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم

فلا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا على عدوكم فلا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أحد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم
فلا ينبغي أن يكونوا أصبر منكم وقال الأصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم بمصابرة الأعداء أما قوله ورابطوا ففيه قولان الأول
أصل الرباط أن يربط هؤلاء خيولهم في الثغور وهؤلاء خيولهم أيضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا لقتال الآخر قال تعالى ومن
رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا
ينفتل عن صلاته إلا لحاجة الثاني أن معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الأول ما روي عن أبي سلمة بن عبد
الرحمن أنه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وإنما نزلت الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة الثاني ما
روي في حديث أبي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم أنه يمكن حمل اللفظ على الكل وأصل
الرباط من الربط وهو الشد يقال لمن صبر على أمر إنه ربط قلبه عليه فصار آخر الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى يصار راجع
إلى ما ذكرنا من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم بالصواب

سورة النساء وهي مائة وست وسبعون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم ◉

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به
والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا ◉ اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه
السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام والرأفة بهم وإيصال حقوقهم إليهم وحفظ أموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة
وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أخر من التكاليف وهي الأمر بالطهارة والصلاة وقتال
المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس ثقيلة على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكاليف
الشاقة وهي تقوى الرب الذي خلقنا والإله الذي أوجدنا فلهذا قال يا أيها الناس اتقوا ربكم وفي هذه الآية مسائل المسألة الأولى
روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا أيها الناس أن هذا الخطاب لأهل مكة وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن
الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الأصح لوجوه أحدها أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها أنه
تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين لأنهم بأسرهم مخلوقون من آدم عليه
السلام وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين
وإذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكان الأمر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم مخلوقين من
النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس قوله واتقوا الله الذي تساءلون به
والأرحام مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون أسألك بالله وبالرحم وإذا كان كذلك
كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام مختصا بالعرب فكان أول الآية وهو قوله يا أيها الناس مختصا بهم لأن
قوله في أول الآية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك فاتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام وردا متوجهين إلى مخاطب واحد ويمكن
أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها فكان قوله يا أيها الناس اتقوا ربكم عاما
في الكل وكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام خاصا بالعرب المسألة الثانية أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا
لسورتين في القرآن أحدهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن والثانية سورة الحج وهي أيضا السورة
الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ وهو أنه تعالى
خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الأمر بالتقوى في سورة
الحج بما يدل على معرفة المعاد وهو قوله إن زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دالا على معرفة المبدأ
ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث أسرار كثيرة المسألة الثالثة
اعلم أنه تعالى أمر بالتقوى وذكر عقيبه أنه خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس
واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين
أحدهما أنه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهي أنه تعالى إنما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين
أثر في وجوب التقوى أما القيد الأول وهو أنه تعالى خلقنا فلا شك أن هذا علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى
والخضوع لأوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الأول أنه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو
مولانا والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب الموجد والخالق الثاني أن الإيجاد
غاية الإنعام ونهاية الإحسان فإنك كنت معدوما فأوجدك وكنت ميتا فأحياك وعاجزا فأقدرك وجاهلا فعلمك

كما قال عليه الصلاة والسلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وتعالى وجب
على العبيد أن يقابلوا تلك النعم بإظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً
فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث وهو أنه لما ثبت كونه موجداً وخالقاً وإلهاً ومربياً لنا يوجب علينا أن نشتغل بعبوديته
وأن ننقي كل ما نهى عنه وزجر عنه وجاز أن لا يكون شيء من هذه الأفعال موجباً ثواباً البتة لأن هذه الطاعات لما وجبت في
مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئاً آخر هذا إذا سلمنا أن العبد
أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال فإن فعل الطاعة لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة
وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصل القدرة والداعي كان مجموعهما موجباً لصدور الطاعة عن العبد وإذا كان كذلك
كانت تلك الطاعة إنعاماً من الله على عبده والمولى إذا خص عبده بإنعام لم يصر ذلك الإنعام موجباً عليه إنعاماً آخر فهذا
هو الإشارة إلى بيان كونه خالقاً لنا أوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه وأما النوع الثاني وهو أن خصوص كونه تعالى
خالقاً لنا من نفس واحدة توجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية وبيانه من وجوه الأول أن خلق جميع الأشخاص الإنسانية
من الإنسان الواحد دل على كمال القدرة من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الإنسان الواحد لم يكن
إلا أشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر
والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على أن خالقها ومدبرها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة
على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فكان
ارتباط قوله اتقوا ربكم بقوله الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى
ذكر عقيبه الأمر بالإحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى وذلك لأن
الأقارب لا بد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة وكذلك فإن الإنسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه
ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقد قال عليه الصلاة والسلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها وإذا كان الأمر كذلك فالفائدة
في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سبباً لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث أن الناس إذا عرفوا كون الكل
من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع أن هذا يدل على المعاد لأنه تعالى لما كان قادراً على أن
يخرج من صلب شخص أشخاصاً مختلفين وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصاً عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد إحياء
الأموات وبعثهم ونشورهم فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا
بالحسنى الوجه الخامس قال الأصم الفائدة فيه أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة
بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم أمياً ما قرأ كتاباً ولا تلمذ لأستاذ فلما أخبر عن هذا المعنى
كان إخباراً عن الغيب فكان معجزاً فالحاصل أن قوله خلقكم دليل على معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة
النبوة فإن قيل كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك لأن
زوج آدم إذا خلق من بعضه حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبداً جازت إضافة الخلق إلى آدم **المسألة الرابعة** أجمع
المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام إلا أنه أنث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى حكاية
قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس وقال الشاعر **شعر** أبوك خليفة ولدته أخرى ⊛ فأنت خليفة ذاك الكمال
⊛ فقال هذا التأنيث على لفظ الخليفة قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسائل **المسألة الأولى** المراد من هذا الزوج
هو حواء وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان الأول وهو الذي عليه الأكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم ثم خلق
حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه واحتجوا عليه
بقول النبي صلى الله عليه وسلم أن المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها
والقول الثاني وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني أن المراد من قوله وخلق منها زوجها أي من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل
لكم من أنفسكم أزواجاً وكقوله إذ بعث فيهم رسولاً منهم وقوله لقد جاءكم رسول من أنفسكم قال القاضي والقول الأول أقوى لكي
يصح قوله خلقكم من نفس واحدة إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن أن يجاب
عنه بأن كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء الخلق والإيجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة
وأيضاً فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادراً أيضاً على خلق حواء من التراب وإذا كان كذلك فأي فائدة
في خلقها من ضلع من أضلاع آدم والله أعلم **المسألة الثانية** قال ابن عباس إنما سمي آدم بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم
الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها فلذلك في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت بحواء
لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي فلا جرم سميت بحواء **المسألة الثالثة** احتج جمع من الطاعنين

بهذه الآية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل
على أن زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة آدم خلقه من تراب فدل على أن آدم مخلوق من التراب ثم قال في حق الخلائق منها
خلقناكم وهذه الآيات كلها دالة على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقاً منها وأن خلق الشيء عن العدم المحض
والنفي الصرف محال أجاب المتكلمون فقالوا لو خلق الشيء من الشيء لكان محالاً في العقول لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي
كان موجوداً قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقاً البتة وإذا لم يكن مخلوقاً امتنع كونه مخلوقاً من شيء آخر وإن قلنا بأن هذا المخلوق
مغاير للذي كان موجوداً قبل ذلك فحينئذ هذا المخلوق وهذا الحادث إنما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت أن كون الشيء مخلوقاً
من غيره محال في العقول وأما كلمة من في هذه الآية فهي تفيد ابتداء الغاية على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء
لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه المعقول فقط **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها
وباث منها بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو خالق قوله تعالى وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء فيه مسائل
المسألة الخامسة قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الأشياء يقال بث الخيل في الغارة
وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الأرض وبثثت البسط إذا نشرتها قال تعالى وزرابي مبثوثة قال الفراء والزجاج
وبعض العرب يقول أبث الله الخلق **المسألة السادسة** لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يقتضي كونهما مبثوثين عن نفسهما
وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ إلى قوله وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء فإن قيل لم لم يقل وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء
كثيرة ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم فكانت كثرتهم أظهر وأعرف
فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النسوة
الاختفاء والخمول **المسألة السابعة** الذين يقولون أن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم
عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء على ظاهره والذين أنكروا ذلك قالوا المراد بث منهما أولادهما جميعاً
أخرى فكان الكل لهما على سبيل المجاز قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ
عاصم وحمزة والكسائي تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد أراد تتساءلون فأدغم التاء في السين لاجتماعهما
في أنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فأعلها
بالحذف كما أعلها المثقلون بالإدغام وذلك لأن الحروف المتقاربة إذا اجتمعت خففت تارة بالحذف وأخرى بالإدغام **المسألة
الثانية** قرأ حمزة وحده والأرحام بجر الميم قال القفال وقد رويت هذه القراءة من غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره وأما
الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قرئ والأرحام بالحركات الثلاث أما قراءة حمزة فقد ذهب
الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة قالوا لأن هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه
بوجوه أولها قال أبو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه إنما قلنا أن المضمر المجرور بمنزلة
الحرف لوجوه الأول أنه لا ينفصل البتة كما أن التنوين لا ينفصل وذلك لأن الهاء والكاف في قوله به وبك لا يرى واحد منفصلاً
عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني أنهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد وذلك
قولهم يا غلام فكان المضمر المجرور مشابهاً للتنوين من هذا الوجه فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين في المفرد
فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فإذا لم تحصل
المشابهة ههنا وجب أن لا يجوز العطف وثانيها قال علي بن عيسى أنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز
أن يقال اذهب وزيد وذهب وزيد بل يقولون اذهب أنت وزيد وذهب أنا وزيد قال تعالى اذهب أنت وربك فقاتلا
مع أن المضمر المرفوع قد ينفصل فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع أنه أقوى من المضمر المجرور مع أنه البتة لا
ينفصل كان أولى وثالثها قال أبو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فإنما يجوز عطف الأول على الثاني لو
جاز عطف الثاني على الأول وهذا المعنى ههنا غير حاصل لأنك لا تقول مررت بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد
واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوهاً قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لأن حمزة أحد القراء السبعة فالظاهر
أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة و
القياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت وأيضاً فلهذه القراءة وجهان أحدهما
أنها على تقدير تكرير الجار كأنه قيل تساءلون به وبالأرحام وثانيها أن ذلك ورد في الشعر وأنشد سيبويه في ذلك فاليوم قربت
تهجونا وتشتمنا ⊛ فاذهب فما بك والأيام من عجب ⊛ وأنشد الفراء فيه **شعر** نعلق في مثل السواري سيوفنا ⊛
وما بينها والكعب غوط نفانف ⊛ والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين
ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة

مزجرة المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام لا تحلفوا بآبائكم وإذا عطفنا الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف
بالأرحام ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لأنهم كانوا يقولون أسألك بالله وبالرحم وحكاية هذا
الفعل عنهم في الماضي لا ينافي ورود النهي عنه في المستقبل وأيضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف
بالله أولا ثم قرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والأرحام بالجر أما
قراءة النصب ففيه وجهان الأول وهو اختيار أبي علي الفارسي وعلي بن عيسى أنه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله ۞ فلسنا
بالجبال ولا الحديدا ۞ الثاني وهو قول أكثر المفسرين أن التقدير واتقوا الأرحام أن تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة و
السدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الأرحام بالعطف على قوله اتقوا الله واتقوا الأرحام أي
اتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز أن يكون منصوبا بالإغراء أي والأرحام فاحفظوها وصلوها
كقولك الأسد الأسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها وأما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف
الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتقى أو والأرحام مما يتساءل به المسألة
الثالثة أنه تعالى قال أولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الأول تأكيد الأمر والحث عليه كقولك للرجل
اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك اعجل الثاني أنه أمر بالتقوى في الأول لمكان الإنعام بالخلق وغيره وفي الثاني أمر بالتقوى
لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال أولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية
والإحسان والإله لفظ يدل على القهر والهيبة فأمرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم أعاد الأمر به بناء على الترهيب كما قال يدعون
ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كأنه قيل إنه رباك وأحسن إليك فاتق مخالفته فإن لم يكن كذلك فاتق مخالفته
لأنه شديد العقاب عظيم السطوة المسألة الرابعة اعلم أن التساؤل بالله وبالأرحام هو مثل أن يقال بالله أسألك وبالله أشفع إليك
وبالله أحلف عليك إلى غير ذلك مما يؤكد به المرء مراده بمسألة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه أو نواله ومعونته
ونصرته فأما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام لأن العادة جرت في العرب بأن
أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول أسألك بالله وبالرحم وربما أفرد ذلك فقال أسألك بالرحم وكان يكتب المشركون
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم إلا بعثت إلينا فلانا وفلانا وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع إلى ذلك و
التقدير واتقوا الله واتقوا الأرحام قال القاضي وهذا أحد ما يدل على أنه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لأن معنى
تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الأرحام فتقوى الله إنما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الأرحام بأن توصل ولا تقطع
فيما يتصل بالبر والإحسان والإفضال ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا يزول الإشكال
المسألة الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أنا
الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه أن لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون
بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الإنعام وأنه الأصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما أصل بنفسه والنزاع في مثل
هذا قريب المسألة السادسة دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
سألكم بالله فأعطوه وعن البراء بن عازب قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع إبرار القسم المسألة السابعة دل قوله تعالى
والأرحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم
قال لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة قيل في الإل إنه القرابة وقال وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وبذي
القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف أن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله أنا الرحمن وهي الرحم اشتققت
لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته وعن أبي هريرة قال صلى الله عليه وسلم ما من شيء أطيع الله فيه أعجل ثوابا من صلة
وما من عمل عصي الله به أعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الصدقة وصلة الرحم
يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه الصلاة والسلام أفضل الصدقة على ذي
الرحم الكاشح وقيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم إن أصحاب أبي
حنيفة بنوا على هذا الأصل مسألتين إحداهما أن الرجل إذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الأخ والأخت والعم والخال قال لأنه
لو بقي الملك لحل الاستخدام بالإجماع لكن الاستخدام إيحاش يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الأصل فوجب أن لا يبقى
الملك الثانية أن الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لأن ذلك الرجوع إيحاش يوجب قطيعة الرحم فوجب أن لا يجوز
والكلام في هاتين المسألتين مذكور في الخلافيات ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب
فقال إن الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع أفعالك ومن هذا صفته فإنه يجب أن يخاف
ويرجى فبين تعالى أنه يعلم السر وأخفى وأنه إذا كان كذلك فيجب أن يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتي ويترك قوله تعالى

وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا ۞ اعلم أنه تعالى لما افتتح
السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح أقسام
التكاليف النوع الأول ما يتعلق بأموال اليتامى وهو هذه الآية وأيضا أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام فكذلك في هذه
الآية بالأيتام لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الإشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه
لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى أموالهم وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف اليتامى الذين
مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتيم في الأناسي من قبل الآباء وفي
البهائم من قبل الأمهات قال وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء إلا أن في العرف
اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فإذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره
زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله يتيم أبي طالب إما على القياس وإما حكاية الحال التي كان عليها حين كان
صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له وأما قوله عليه الصلاة والسلام لا يتم بعد الحلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني إذا
احتلم فإنه لا تجري عليه أحكام الصغار وروى أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن
اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب إليه إذا أونس منه الرشد انقطع يتمه عنه وفي بعض الروايات أن الرجل ليقبض على لحيته ولم
ينقطع عنه يتمه بعد فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد ثم قال أبو بكر واسم اليتيم قد يقع على
المرأة المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة وقال الشاعر شعر

إن القبور تنكح الأيامى ۞ النسوة الأرامل اليتامى

فالحاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير إلا أنه بحسب العرف مختص بالصغير المسألة
الثانية ههنا سؤال وهو أن يقال كيف جمع اليتيم على اليتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى
وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف رحمه الله فيه وجهان أحدهما أن يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كأسير وأسرى و
أسارى والثاني أن يقال جمع يتيم يتائم لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس ثم يقلب اليتائم يتامى قال القفال
ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف وأشراف المسألة الثالثة ههنا سؤال ثان وهو أنا
ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يكون يتيما لا يجوز دفع أموالهم إليهم فإذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق
يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى أموالهم والجواب عنه على طريقين الأول أن يقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان
أحدهما أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة والثاني أنه تعالى سماهم يتامى لقرب عهدهم باليتم وإن كان قد زال في هذا الوقت
كقوله فألقي السحرة ساجدين أي الذين كانوا سحرة قبل السجود وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الأجل في قوله فإذا
بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فإذا
دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم والإشهاد لا يصح قبل البلوغ إنما يصح بعد البلوغ الطريق الثاني أن نقول المراد باليتامى
الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان أحدهما أن قوله وآتوا أمر والأمر إنما يتناول المستقبل فكان المعنى أن هؤلاء الذين
هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم وعلى هذا الوجه زال التناقض والثاني أن المراد وآتوا
اليتامى في حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله
عليه حال كونه صغيرا فأباح الله تعالى ذلك وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من أموالهم فلما أوجب إيتاءهم
كل أموالهم سقط ذلك المسألة الرابعة نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال لما نزلت هذه الآية في أموال
اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى و
يسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم قال أبو بكر الرازي وأظن أنه غلط من الراوي لأن المراد بهذه
الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما أنزل الله تعالى ولا
تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن وإن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من
طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك للرسول فأنزل الله تعالى يسألونك عن اليتامى قل إصلاح
لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح أنها
نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا إلى النبي صلى الله عليه
وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال أطعنا الله وأطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله إليه فقال عليه
الصلاة والسلام ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فإنه يحل داره يعني جنته فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله فقال
عليه الصلاة والسلام ثبت الأجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله قد عرفنا أنه ثبت الأجر فكيف بقي الوزر وهو ينفق

في سبيل الله ثم ثبت أجر الغلام ويبقى الوزر على والديه **المسألة الخامسة** احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفيه لا
يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لأن قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم مطلق يتناول السفيه وغير السفيه أونس منه الرشد أو لم
يونس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط في وجوب دفع المال إليه و
هذا الإجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية أجاب أصحابنا بأن هذه الآية عامة
لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم إنه ميزوا بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء أموالكم فخرج بهاتين
الآيتين إنما هو أموالهم إن كانوا سفهاء ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفي الآية مسائل
المسألة السادسة قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز منه التعجل بمعنى
الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار وقرأ الواحدي تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه **المسألة السابعة** في تفسير هذا التبدل
وجوه الأول قال الفراء والزجاج لا تتبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم وما أبيح لكم من المكاسب ورزق الله
المبثوث في الأرض فتأكلوه مكانه والثاني لا تستبدلوا الأمر الخبيث وهو اختزال أموال اليتامى بالأمر الطيب وهو حفظها و
التورع منها الثالث وهو قول الأكثرين أنه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الردي ويجعل الزائف بدل الجيد
والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقا له فيأخذ
منه عجفا مكان سمينة من مال الصبي الرابع هو أن هذا التبدل أن تأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك وفي هذا
يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وفيه وجهان الأول معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في
الإنفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم قلة مبالاة وتسوية بين أموالهم وأموالكم في حل انتفاعكم بها والثاني أن يكون إلى بمعنى مع
قال تعالى من أنصاري إلى الله أي مع الله والأول أصح واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم فكذا
سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة والدليل عليه أن في المال ما لا يصح أن يؤكل فثبت أن المراد منه التصرف وإنما
ذكر الأكل لأنه أعظم ما يقع لأجله التصرف فإن قيل أنه تعالى لما حرم عليهم أكل مال اليتامى في الآية المتقدمة دخل فيه أكلها
وحدها وأكلها مع غيرها فما الفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم قلنا لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما
رزقهم الله من مال حلال وهم يطمعون في أموال اليتامى كان القبح أغلب والذم أحق واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك
أن أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة إثم عظيم فقال إنه كان حوبا كبيرا قال الواحدي الكناية يعود إلى الأكل في ذلك لأن قوله
ولا تأكلوا دل على الأكل والحوب الإثم الكبير قال عليه الصلاة والسلام إن طلاق أم أيوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث
لغات في الإثم والمصدر قال الفراء الحوب لأهل الحجاز والحاب لتميم ومعناهما الإثم قال عليه الصلاة والسلام رب تقبل
توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال فكأن أصل الكلمة من التحوب وهو
التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة
المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فإنه اسم ثم يقال كلمته كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف وقرأ الحسن
حوبا وقرئ حابا **قوله تعالى** فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم
ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا
معروفا ۞ اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الأحكام التي ذكرها الله في هذه السورة وهو حكم الأنكحة وفي الآية مسائل
المسألة الأولى قال الواحدي الإقساط العدل يقال أقسط الرجل إذا عدل قال الله تعالى وأقسطوا إن الله يحب المقسطين
والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج وأصل قسط وأقسط جميعا من القسط وهو النصيب
فإذا قالوا قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه في القسط الذي يصيبه ألا ترى أنهم قالوا قاسطته فقسطته إذا غلبته
على قسطه فبني قسط على بناء ظلم وجار وغلب وإذا قالوا أقسط فالمراد به صار ذا قسط وعدل فبني على بناء أنصف إذا أتى بالنصف
والعدل في قوله وفعله وقسمه **المسألة الثانية** اعلم أن قوله فإن خفتم ألا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء
جزاء ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الأول روي عن عروة أنه قال قلت
لعائشة ما معنى قول الله فإن خفتم ألا تقسطوا فقالت يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها إلا
أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة ردية لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر
ذلك الزوج عنها فقال تعالى وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت
عائشة ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فأنزل الله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله
يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله فإن خفتم ألا تقسطوا الوجه الثاني

في تأويل الآية أنه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط
في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كانت تحته العشر من الأزواج وأكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن
فقيل لهم إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لأن
من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب مثله فإنه غير متحرج الوجه الثالث في أنهم كانوا لا يتحرجون من الزنا وكانوا يتحرجون
من ولاية اليتامى وقيل إن خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات
الوجه الرابع في التأويل ما روي عن عكرمة أنه قال كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الأيتام فإذا أنفق مال نفسه
على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى إن خفتم ألا تقسطوا في أموال اليتامى
عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن تنكحوا أكثر من أربع لكي يزول هذا الخوف فإن خفتم في الأربع أيضا فواحدة فذكر الطرف
الزائد وهو الأربع والناقص وهو الواحد ونبه بذلك على ما بينهما فكأنه تعالى قال فإن خفتم من الأربع فثلاث وإن خفتم فاثنتان
وإن خفتم فواحدة وهذا القول أقرب فكأنه تعالى خوف من الإكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة
إلى الإنفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير أما قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال أصحاب الظاهر
النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية وذلك لأن قوله فانكحوا أمر وظاهر الأمر للوجوب وتمسك الشافعي رضي الله عنه في
بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات فمما ملكت أيمانكم إلى قوله ذلك لمن خشي العنت
منكم وأن تصبروا خير لكم فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله فذلك يدل على أنه ليس بمندوب فضلا عن أن
يقال أنه واجب **المسألة الثانية** إنما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه أحدها أنه أراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل وامرأة
والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها أن ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء
وثالثها أن ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا أنتم عابدون ما أعبد وحكى أبو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد
وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها إنما ذكر ما تنزيلا للإناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم **المسألة
الثالثة** قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها وهي الأنواع المذكورة
في قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لأنا بينا أن قوله فانكحوا أمر إباحة فلو كان المراد بقوله
ما طاب أي ما حل لتنزلت الآية منزلة ما يقال أبحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وأيضا فبتقدير
أن تحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة لأن أسباب الحل والإباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت الآية مجملة لا
محالة أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد ثبت في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض
بين الإجمال والتخصيص كان دفع الإجمال أولى لأن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة أصلا **المسألة
الرابعة** مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا وهي غير منصرفة وفيه وجهان الأول أنه اجتمع
فيها أمران العدل والوصف أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى كما تقول عمر وزفر وتريد
به عامرا وزافرا وكذا ههنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين فكان معدولا وأما أنه وصف فدليله قوله تعالى أولي أجنحة مثنى
وثلاث ورباع ولا شك أنه وصف الوجه الثاني في بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أن فيها علتين لأنها معدولة عن أصولها
كما بيناه وأيضا أنها معدولة عن تكررها فإنك لا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فإذا قلت جاءني اثنان
ثلاثة كان غرضك الإخبار عن مجيء هذا العدد فقط أما إذا قلت جاء في القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين
فثبت أنه حصل في هذه الألفاظ نوعان من العدل فوجب أن يمنع من الصرف وذلك لأنه إذا اجتمع في الاسم سببان فإنما وجب
ذلك منع الصرف لأنه يصير لأجل ذلك نائبا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين
فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين صار نائبا من جهتين فوجب أن يمتنع صرفه
المسألة الخامسة قال أهل التحقيق قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد لأن هذا الخطاب إنما
يتناول إنسانا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح إلا بإذن مولاه ويدل عليه
القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح
وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية لا يندرج
فيها العبيد إذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد وقال مالك
يحل للعبيد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية والجواب الذي نعتمد عليه أن هذه الآية غير متناولة للعبد كما بيناه
واحتج الشافعي رضي الله عنه على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه فالأول أنه تعالى قال بعد هذه
الآية فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وهذا لا يكون إلا للأحرار والثاني أنه تعالى قال فإن طبن لكم

عن شيء منه نفساً فكلوه والعبد لا يأكل بل يكون لسيده ما طابت عنه نفس مرأته من المهر قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان
ودخول التقييد في الاخير لا يوجب دخوله في السابق اجاب الشافعي رضي الله عنه بان هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متوالية
على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرفنا ان الكل كذلك ومن الفقهاء من سلم ان ظاهر هذه الآية متناول للعبد
الا انهم خصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق تأثيراً في نقصان حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر
والجواب الاول اولى **المسئلة السادسة** ذهب قوم سدى الى انه يجوز التزوج بأي عدد أريد واحتجوا بالقرآن والخبر اما القرآن
فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد
الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلاً والثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح تخصيصاً
لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج
والحجر مطلقاً فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدرسة والى البستان كان هذا تنصيصاً في
تفويض زمام الخيرة اليه مطلقاً ورفع الحجر والحرج عنه مطلقاً ولا يكون ذلك تخصيصاً للاذن بتلك الاشياء المذكورة بل
كان اذناً في المذكور وغيره فكذا ههنا وايضاً فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النساء كان ذلك تنبيهاً على حصول الاذن في جميع الاعداد والثالث ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد
حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا
القول في البقية واما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام مات عن تسع ثم ان الله تعالى امر
باتباعه فقال فاتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع سنة
الرسول فكان ذلك سنة له ثم انه عليه الصلاة والسلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر الحديث يقتضي توجه الذم على
من ترك التزوج باكثر من الاربع فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز واعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على امرين الاول
الخبر وهو ما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم امسك اربعاً وفارق سائرهن وروي
ان نوفل بن معاوية اسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه الصلاة والسلام امسك اربعاً وفارق واحدة واعلم ان هذا الطريق ضعيف
لوجهين الاول ان القرآن لما دل على عدم الحصر فلو اثبتنا الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخاً للقرآن بخبر الواحد وانه غير
جائز والثاني ان هذا الخبر واقعة حال فلعله عليه الصلاة والسلام انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين
الاربع وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله
والطريق الثاني وهو اجماع فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالات السؤال
الاول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الآية الثاني ان في الامة اقواماً شذاذاً لا يقولون
بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول
الناسخ في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان
قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث او رباع فلم جاء بواو العطف دون أو
قلنا لو جاء بكلمة أو لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام وانه لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام
بمعنى ان بعضهم يأتي بالتثنية والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع اما لما ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه
يجوز لكل طائفة ان يختاروا قسماً من هذه الاقسام ونظيره ان يقول الرجل لجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم
درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة وكذا ههنا الفائدة في ترك أو وذكر الواو ما ذكرناه **المسئلة السابعة** قوله
مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودة هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثاً ثلاثاً
واربعاً اربعاً ثم قال تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى فان خفتم
ان لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سوّى في السهولة واليسر بين
الحرة الواحدة وبين الاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهائر لا عليك اكثرت منهن ام اقللت عدلت
بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل **المسئلة الثانية** قرئ فواحدة بنصب التاء والمعنى فالزموا واختاروا
وذروا الجمع رأساً فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة
او ما ملكت ايمانكم **المسئلة الثالثة** الشافعي يحتج بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل
من النكاح لان الله تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة
بينهما في الحكمة المطلوبة منه كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائماً مقام
الآخر في تمام الغرض وكما ان الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود وهو السكن والازدواج

وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضاً ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم اعتقها و
تزوج بها فههنا يظهر جداً حصول الاستواء بين التسري وبين التزوج واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري متساويان فنقول
اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزائد على احد المتساويين يكون
زائداً على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى الا تعولوا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد من الادنى
ههنا الاقرب والتقدير ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف كلمة من لدلالة الكلام عليه **المسئلة الثانية** في تفسير
لا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي ذلك مرفوعاً وروت
عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال ان لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا
قال الواحدي كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولاً اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار فقد مال قال
وانشدوا لابي طالب **شعر** بميزان قسط لا يغل شعيرة ❁ ووزان صدق وزنه غير عائل ❁
وروي ان اعرابياً حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها وقد عكسها انا اذا
زدت في سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على ان اصل هذا اللفظ
للميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني
ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته
واذا قلت نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى
ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا يكثر عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه
احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الآية ان معناه لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطأ في اللغة لانه لو
قيل ذلك ادنى ان لا تعيلوا لكان ذلك مستقيماً فاما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطأ في اللغة وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة
او ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف انه له ان يجمع من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب
النظم في الطعن وجهاً رابعاً وهو انه تعالى قال في اول الآية فان خفتم ان لا تعدلوا ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب
معطوفاً على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما الوجه الاول فهو في غاية
الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعي انه طعن في قول المفسرين ان معنى الآية ان لا تميلوا ولا تجوروا ولكنه ذكر فيه وجهاً آخر
وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها ولولا
جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف
وايضاً فمن الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا يقول ذلك ومن
المشهور ان طاوساً كان يقرأ ذلك ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت ان المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة فبان يجعلوه تفسيراً
كان اولى فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما الوجه الثاني فجوابه ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد
كثير الرماد فاذا قيل له ما معناه حسن ان يقال انه طويل القامة كثير الضيافة فليس المراد منه ان طويل هو انه طويل القامة بل المراد
من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا فن تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة
الى الشيء بذكر لوازمه فههنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور فالشافعي جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور لما ان كثرة العيال
لا ينفك عن الميل والجور فجعل هذا تفسيراً له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام وهذه طريقة مشهورة في
كتاب الله تعالى واما الوجه الثالث وهو ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المرأة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين الاول ما ذكره
القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى مولاهن ايضاً وحينئذ تقل العيال
اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها
وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه
بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج في المحنة واما الوجه الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم
فالجواب عنه من وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه لو حمل على الجور لكان تكراراً لانه
فهم ذلك من قوله فان خفتم الا تقسطوا فاما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان نقول هب ان
الامر كما ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذلك التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض
واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق ثم قال تعالى وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان احدهما ان هذا خطاب للاولياء وذلك
لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئاً ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئاً لك النافجة ومعناه

أنك تأخذ مهرها إبلاً فتضمها إلى إبلك فتنفج مالك أي تعظمه وقال ابن الأعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان إذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وأمر بدفع الحق إلى أهله وهذا قول الكلبي وأبي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة القول الثاني أن الخطاب للأزواج أمروا بإيتاء النساء مهورهن وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لأنه لا ذكر للأولياء ههنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الأزواج **المسئلة الثانية** قال القفال يحتمل أن يكون المراد من الإيتاء المناولة ويحتمل أن يكون من الإيتاء الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الأول كان المراد أنهم أمروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى التقدير الثاني كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمي ذلك أو لم يسم إلا ما خص به الرسول عليه السلام في الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز أن يكون الكلام جامعاً للوجهين معاً **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الدال وسكون جمع صدقة بوزن غرفة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو مثقل صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقاً وصدقة لأن عقد النكاح به يتم ويكمل **المسئلة الرابعة** في تفسير النحلة وجوه الأول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وإنما فسروا النحلة بالفريضة لأن النحلة معناها في اللغة الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به ونحلته كذا أي دينه ومذهبه فقوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي شريعة وديناً ومذهباً وما هو دين ومذهب فهو فريضة والثاني قال الكلبي نحلة أي عطية وهبة يقال نحلت فلاناً شيئاً أنحله نحلة ونحلاً قال القفال وأصله إضافة الشيء إلى غير من هو له يقال هذا شعر منحول أي مضاف إلى غير قائله وانتحلت كذا إذا ادعيته وأضفته إلى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان أحدهما أنه عطية من الزوج وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً لأن الملك في بضع المرأة بعد النكاح كهو قبله فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضاً يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بإزائها بدل وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركاً بين الزوجين ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله تعالى ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال أبو عبيدة معنى قوله نحلة أي عن طيب نفس وذلك لأن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئاً من ماله وما أعطي من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس فأمر الله تعالى بإعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة **المسئلة الخامسة** إن حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان أحدهما أن يكون مفعولاً لها والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني أن يكون حالاً من الصدقات أي ديناً من الله وشرعة وفريضة وأما إن حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها أيضاً وجهان أحدهما نصب على المصدر وذلك لأن النحلة والإيتاء بمعنى الإعطاء فكأنه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أي أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم والثاني أنها نصب على الحال ثم فيه وجهان أحدهما على الحال من المخاطبين أي أعطوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالإعطاء والثاني على الحال من الصدقات أي منحولة معطاة عن طيبة الأنفس **المسئلة السادسة** قال أبو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي لا تقرره واحتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية وذلك لأن هذا النص يقتضي إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطلقاً ترك العمل فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى هذه الآية أجاب أصحابنا أن هذه الآية عامة وقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على أنه لا يجب فيها إلا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك أن الخاص مقدم على العام أما قوله تعالى فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً فاعلم أنه تعالى لما أمر بإيتائهن صدقاتهن عقبه بقوله بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** نفساً نصب على التمييز والمعنى طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الأنفس إليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا أنت حسن وجهاً والفعل للوجه فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسراً لموقع الفعل ومثله قررت عيناً وضقت به ذرعاً **المسئلة الثانية** إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهماً وقال الفراء ولو جمعت كان صواباً كقوله الأخسرين أعمالاً **المسئلة الثالثة** من في قوله منه ليس للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية **المسئلة الرابعة** قوله منه أي من الصداق أو من ذلك وهو كقوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات ونحوه كما قال رؤبة شعر

فيها خطوط من سواد وبلق ۞ كأنه في الجلد توليع البهق ۞

فقيل له إن كان الضمير في قولك كأنه عائداً إلى الخطوط كان يجب أن يقول كأنها وإن عاد إلى السواد والبلق

كان يجب أن يقول كأنهما فقال أردت كان ذلك وفيه وجه آخر وهو أن الصدقات في معنى الصداق لأنك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلاً وفيه وجه ثالث وهو أن الفائدة في تذكير الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في أن لا تهب إلا بعض الصداق والله أعلم **المسئلة الخامسة** معنى الآية فإن وهبن لكم شيئاً من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن فكلوه وأنفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل فإن طبن ولم يقل فإن وهبن أو سمحن إعلاماً بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب **المسئلة السادسة** الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ إذا كان سائغاً لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما يحمد عاقبته وهو ما ينساغ في مجراه وقيل للمدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة المريء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم أن أصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى أنهن إذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم تكن على الأزواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الإباحة وإزالة التبعة **المسئلة السابعة** قوله هنيئاً مريئاً وصف للمصدر أي أكلاً هنيئاً مريئاً أو حال من الضمير أي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله هنيئاً مريئاً على الدعاء وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدر كأنه قيل هناءً مراءً **المسئلة الثامنة** دلت هذه الآية على أمور منها أن المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز أن يأخذه الزوج لأن قوله فكلوه هنيئاً مريئاً يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين وههنا بحث وهو أن قوله فكلوه هنيئاً مريئاً يتناول ما إذا كان المهر عيناً أما إذا كان ديناً فالآية غير متناولة له فإنه لا يقال في الدين كله هنيئاً مريئاً قلنا المراد بقوله كلوه هنيئاً مريئاً ليس هو نفس الأكل بل المراد حل التصرفات وإنما خص الأكل بالذكر لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل ونظيره قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً وقال لا تأكلوا أموالكم بالباطل **المسئلة التاسعة** قال بعض العلماء أن وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفساً وعن الشعبي أن امرأة جاءت مع زوجها شريحاً في عطية أعطتها إياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى فإن طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه أيضاً أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن وحكي أن رجلاً من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقاً كان لها عليه فلبث شهراً ثم طلقها فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان فقال الرجل أعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فأين الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئاً اردد عليها وعن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى قضاته أن النساء يعطين رغبة ورهبة فأيما امرأة أعطت ثم أرادت أن ترجع فذلك لها أما قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى يقول إني وإن كنت أمرتكم بإيتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء إليهن فإنما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم فأما إذا كانوا غير بالغين أو غير عقلاء أو إن كانوا بالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا إليهم أموالهم وأمسكوها لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** في الآية قولان الأول أنها خطاب للأولياء كأنه تعالى قال أيها الأولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم والدليل على أنه خطاب للأولياء قوله وارزقوهم واكسوهم وأيضاً فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فإن قيل فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال ولا تؤتوا السفهاء أموالهم فلم قال أموالكم قلنا في الجواب وجهان الأول أنه تعالى أضاف المال إليهم لا لأنهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الإضافة أدنى سبب الثاني إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من أنفسكم وقوله فمما ملكت أيمانكم فاقتلوا أنفسكم وقوله ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضاً وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا المال شيء ينتفع به نوع الإنسان ويحتاج إليه فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء إلى أوليائهم القول الثاني أن هذه الآية خطاب للآباء فنهاهم الله تعالى إذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم لما في ذلك من الإفساد فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في أن لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها وإذا قرب أجله فإنه يجب عليه أن يوصي بماله إلى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي للتحريم وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع إلى السفهاء أموالهم فإذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لا على هذا الثاني أنه قال في آخر الآية وقولوا لهم

قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف وانما يحتاج الى
هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الاية على كلا الوجهين قال القاضي وهذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على
الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها
ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه تحت تصرفه فهذا
التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم وان كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان
اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما **المسئلة الثانية** ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الاول قال مجاهد وجويبر عن
الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء الا امرأة اطاعت قيمها
فان قيل لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال السفائه والسفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة اجاب
الزجاج ان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد
عني بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد
بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير وقالوا اذا علم الرجل ان امرأته سفيهة مفسدة
وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي ان يسلط واحدا منهما على ماله والقول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل
يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص
بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفيه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لخفة عقله **المسئلة الثالثة**
انه ليس السفه في هؤلاء صفة ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال
المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا
اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقد رغب الله في حفظ المال في اية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادة والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان
ما لم يكن فارغ البال الا بواسطة المال لان به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا لهذا الغرض كانت الدنيا
في حقه اعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة اما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن
سعادة الآخرة **المسئلة الخامسة** قوله تعالى جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم وانتعاشكم الا بهذا المال فلما كان
المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم
وانتعاشكم وقرأ نافع وابن عامر جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابيكم ابراهيم وقرأ عبد الله بن عمر
قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به **المسئلة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه البالغ اذا كان
مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه
لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له وقع في القلب
عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال
السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم فيها معناه انفقوا عليهم ومعنى الرزق هو الاجراء الموظف
لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض
اموالهم رزقا لهم بل امرهم بان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من
الارباح لا من اصول الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك
لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا واما المفسرون فقد
ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان تقول
اذا ربحت في سفري هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان تقول
عافانا الله واياك بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل فهو معروف وكل ما انكرته وكرهته
ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها
قال القفال القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه
فانه يرد المال اليه ونظير هذه الاية قوله فاما اليتيم فلا تقهر معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا
قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه

وحثه على الصلاة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع
من الاحكام وهذا الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها **قوله تعالى** وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا
فليأكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا ۞ واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم
اليه بقوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى تؤتيهم اموالهم فذكر هذه الاية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما
بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو حنيفة
تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي انها غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية فقال ان
قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار
حاله في انه هل له تبصر بمصالح البيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس
الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء فيقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء وحكم الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان يأذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم
اجاب الشافعي بان قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك
فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه
الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه
الاية على قول الشافعي واما الذي احتجوا به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة
في المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشراء وهذا المحمل
المسئلة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة
الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام
بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان هذه الاية دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم
ان للبلوغ علامات خمسة ثلاثة منها مشتركة بين الذكور والاناث وهي الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة
واثنان منها مختصان بالنساء وهما الحيض والحبل **المسئلة الثالثة** اما ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد
اما الايناس فقوله انستم اي عرفتم وقيل رأيتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله انس من جانب الطور نارا واما
الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى
لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي لا بد
منه وعند ابي حنيفة هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد
في دينه لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى
وعصى آدم ربه فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها قال تعالى وما
امر فرعون برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين فعلمنا ان اسم الرشد لا يحصل الا عند رعاية مصالح
الدين اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي رضي الله عنه يرى الحجر على الفاسق وابو حنيفة لا يراه
المسئلة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه المال ثم عند ابي حنيفة لا يدفع اليه ماله
حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده
بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم
بالصلاة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او
لم يؤنس وقال الشافعي لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه
الاية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد
فاقتضى ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك
العمل فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن ان يجاب عنه انه
تعالى قال وابتلوا اليتامى ولا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان انستم منهم رشدا وجب ان
يكون المراد فان انستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض
تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الاية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وبهذا يسقط
استدلال ابي بكر الرازي بل تنقلب هذه الاية دليلا عليه لانه تعالى جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال

اليه فان كان هذا الشرط مفقوداً بعد خمس وعشرين سنة وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضاً يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلاً في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمساً وعشرين دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد **المسألة الخامسة** اذا بلغ رشيداً ثم تغير فصار سفيهاً حجر عليه عند الشافعي ولم يحجر عليه عند ابي حنيفة وقد ورث هذه المسألة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والقياس الجلي ايضاً يدل عليه لان هذه الآية دالة على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضايعاً فيكون باقياً مرصداً ليوم حاجته وهذا المعنى قائم في السفه الطاري فوجب اعتباره **المسألة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة او على ان المعتبر هو حصول طرف من اطراف الرشد وظهور اثر من آثاره لئلا ينتظر به تمام الرشد **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود احستم بمعنى احسستم قال احسن به فهن اليه شوس وقرئ رشداً بفتحتين ورشداً بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمعنى ان عند حصول الشرطين اعني البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه امر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم يفرطون في انفاقها ويقولون ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين ان يكون الوصي غنياً وبين ان يكون فقيراً فقال ومن كان غنياً وبين ان يكون فقيراً فقال ومن كان غنياً فليستعفف قال الواحدي استعفف عن الشيء وعف اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف واستعفف ابلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف واختلف العلماء في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسألة اقوال احدها ان له ان يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجر عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الاول ان قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً مشعر بان له ان يأكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فقوله ومن كان غنياً فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف يكون اذناً للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً وهذا دليل على ان مال اليتيم قد يؤكل ظلماً وغير ظلم ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً فائدة وهذا يدل على ان للوصي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلاً قال له ان في حجري يتيماً فآكل من ماله قال بالمعروف غير متأثل مالاً ولا واق مالك بماله قال افاضربه قال مما كنت ضارباً منه ولدك وخامسها ما روي ان عمر بن الخطاب كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني قد رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم من كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولي اليتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا باهك في الحلب وعنه ايضاً يضرب بيده مع ايديهم فليأكل بالمعروف ولا يكتسي عمامة فما فوقها وسادسها ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان يأخذ من ماله بقدر عمله قياساً على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني ان له ان يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضاً ثم اذا ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل العلم خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرهما فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنياً او فقيراً واحتج عليه بآيات منها قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوباً كبيراً ومنها قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل فهذه الآي محكمة حاظرة لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فيجب رده لكونه متشابهاً الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الآيات لا تدل على ما ذهب اليه الرازي اما قوله وآتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً فهو انما يتناول ظلماً وهذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهذا ما النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما قوله وان تقوموا

لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك والله اعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم واعلم ان الامة مجمعة على ان الوصي اذا دفع المال اليتيم بعد صيرورته بالغاً فان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم ان اقدم على الدعوى الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثانيها ليظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد ليظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الآية فان قوله واشهدوا عليهم امر وظاهر الامر للوجوب وايضاً قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة الصبي انما هو مؤتمن من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعته اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه اذا في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لا يأتمنه ويلزمه ايضاً ان يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال اما قوله ان هذا بعيد عن معاني الفقه اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذاً ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض آخر ويلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما الاب فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي ولا يلزم من قلة التهمة في حق الاب قلتها في حق الاجنبي والثاني انه عليه السلام قال انت ومالك لابيك وهذا غير موجود في حق الاجنبي واما اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بانه هلك بسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان اما اذا اعترفا انه هلك لا بتقصيره فههنا يجب ان نقبل قوله والا لصار ذلك مانعاً للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على ان اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً ان يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا واشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعاً له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا كما انه بحسب الظاهر للايجاب فكذلك بحسب القرائن والمصالح تقتضي الايجاب ثم قال هذا الرازي ويدل على انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مأمور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودايع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقاً على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له اما الفرق بين هذه الصورة وبين صورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعترضت على ذلك الفرق وقد سبق ابطاله وايضاً فعادتك ترك الالتفات الى كتاب الله لقياس ركيك تتخيله ومثل هذا الفقه مسلم لك ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيباً قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل عند التهديد حسيبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل ماله اليه وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او الكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله وكفى بربك في جميع القرآن زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيباً نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسباً وحال كونه كافياً

قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيباً مفروضاً ۞ اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفطة واخذا ماله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئاً وما دفعا الى بناته شيئاً من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزل على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية ودلت على ان للرجال نصيباً وان للنساء نصيباً ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية فارسل الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيئاً ثم نزل بعد يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوج والمرأة فامر الرسول صلى الله عليه وسلم الوصيين ان ادفعا الى المرأة الثمن فدفعا وامسكا نصيب البنات فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول **المسألة الثانية** كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فبين

تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الآية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك
ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ان ينقلهم الله تعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج
لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر
الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل **المسألة الثالثة** احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات
والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما
ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه
الآية فاما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل واجاب اصحابنا من وجهين احدهما انه تعالى قال في آخر الآية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا و
بالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الآية وثانيهما ان هذه الآية مخصوصة
بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين وتحقيقه انه اما ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب من شيء آخر او المراد منه
من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بعيد وهو
الانتساب الى آدم عليه السلام ولا بد ان يكون هو اقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا
الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان
والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب
جنس يندرج تحته نوعان الولد والوالد فهو تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار
المسألة الرابعة قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني
يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر المؤكد لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة
مفروضة **المسألة الخامسة** اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا
فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل
الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل مقطوع قالوا لان الفرض عبارة عن الحز
والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبته يعني
سقطته قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا
شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا خصص ابو حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب
بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه يقضي عليهم بان الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث
ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والآية انما تناولت التوريث المفروض فيلزم
القطع بان هذه الآية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم قوله تعالى **واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين
فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا** ۞ في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان انه اي
قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان للنساء اسوة بالرجال في ان لهن حظا من
الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية
ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر تعالى ان يدفع اليهم شيء عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا
القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور
احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما يطيب نفسه به وان
كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه ذلك وان كان صغيرا وجب على
الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان كانوا
سيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين
والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قالوا مقدار ما يجب فيه الرضخ
شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء و
عطية هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الآية محكمة غير منسوخة
وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا
من التركة وروي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا
اعطاه وتلا هذه الآية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل
الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا

فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق
كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين
على تقريره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الآية ان المراد
بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله الموصي ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول
لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال وفي الاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم
ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الآية التي تقدمت في الوصية القول الثالث في تفسير الآية
ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى المراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم
منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى
الذين لا يرثون وهذا القول محكي عن سعيد بن جبير **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى
ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فيكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا
الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء اخيه والصواع مذكر ولا يكنى عنه بالتانيث لكنه اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى
لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون دفع الرزق لا من نفس القسمة **المسألة الثالثة** انما قدم
اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر **المسألة الرابعة**
الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف هو ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم
يعطه شيئا قوله تعالى **وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا** ۞ في الآية
مسائل **المسألة الاولى** الجملة الشرطية وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم هي صلة لقوله الذين والمعنى
وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عنه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه
المسألة الثانية لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف
وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص
بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون
بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام
انك لا ترضى مثل هذا العمل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى
يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سالت مقسما عن الآية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت
ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصى له ففي القول الاول
الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية وفي القول الثاني نهي الموصي عن الحاضرين في الوصية والاول اولى لان قوله
لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه القول الثالث يحتمل ان يكون الآية خطابا لمن قرب اجله
ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير
الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد
منها ان يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ورثته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا
يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله عليه الصلاة والسلام والثلث كثير لان تدع
ذريتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون والقول الرابع ان هذا الامر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف
على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الآية على هذا الوجه ان يبعثه تعالى
على حفظ مال اليتيم وان ينزل ماله في حفظه والاحتياط في ذلك منزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال
القاضي هذا اليق بما تقدم وتاخر من الآيات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى احوال ما هو به الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم
على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود **المسألة الثالثة** قال
صاحب الكشاف قرئ ضعفاء وضعافا نحو سكارى وسكارى قال الواحدي قرا حمزة ضعافا خافوا بالامالة فيهما ثم قال ووجه
امالة ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاف وخباث يحسن فيه الامالة
وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسر فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة
واما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال تعالى فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير
لما تقدم فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل و
عمل والقول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني

يا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا له اذا اراد الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول
رسول الله لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام قوله
تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ۞ وقد كثر الوعيد في هذه الآيات
مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين
لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل اموالهم وكل ذلك رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال
ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرم وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمة الله وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى
لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الآية مسائل المسألة الاولى دلت هذه الآية
على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله
بالمعروف المسألة الثانية قوله انما يأكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل
من مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيمة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرفه كل من رآه باكل مال اليتيم
وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم
ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقلت يا جبريل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد
المتلازمين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى المسألة الثالثة لقائل ان يقول
الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه و
الطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة المسألة الرابعة انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد
منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات
المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم
وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كان او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما
يبتغى من التصرفات المسألة الخامسة قالت المعتزلة الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن
لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب
القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم يقول
لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل
تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان
كذلك فالذي يقطع عليه انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم ان يطلب قدر ما يكون
كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكاة
هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له انت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة و
الثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه شرط عدم العفو واقصى ما في الباب ان يقول ما
وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة
البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك
بهذه الآية من افادة القطع والجزم والله اعلم المسألة السادسة انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكوة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا
الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكوة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما
ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب
اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسائل
المسألة الاولى قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون سعيرا بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله و
الباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صلى وصلاء وهو صال الى النار وقوم صالون وصلى
قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها وقال الفراء الصلاء اسم الوقود وهو الصلا اذا
كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال

تعالى سأصليه سقر قال صاحب الكشاف قرئ سيصلون نارا بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها المسألة الثانية السعير هو النار
المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال
سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله المسألة الثالثة روي انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك
على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال
صارت هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية منسوخة منع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال
اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الآية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر
كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون
بشيئين احدهما النسب والآخر العهد اما النسب فهم كانوا لا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب
الرجال الذين كانوا يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة اما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره
دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط
من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع
المعاهدة ولما بعث الله محمدا عليه الصلاة والسلام تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم
على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون فالمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم
نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوريث
في الجاهلية واما اسباب التوريث في الاسلام فقد ذكرنا ان في اول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه امرين آخرين احدهما
الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مخصوصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة
ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المؤاخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يؤاخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك
سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين
الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء والله اعلم المسألة الثانية روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع
وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما
اخذ مالهما فقال عليه الصلاة والسلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول
الله عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام المسألة الثالثة
في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم
المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيبه ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم المسألة الرابعة قال
القفال قوله يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو
الايصال يقال وصى يصي اذا وصل فاذا قيل اوصاني فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى
وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله يوصيكم اي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيك لكذا
فكيف قال ههنا يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم
الله خبرا مستأنفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي
قال لهم مغفرة لان الوعد قول المسألة الخامسة اعلم انه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان
بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان
للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث
معا واما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط القسم الاول ما اذا خلف الذكور والاناث معا وقد بين
الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما ثلاثة احدها اذا خلف الميت ذكرا واحدا وانثى
واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل
انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم وكان

الباقي بعد تلك السهام للاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط فذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس ايضا لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي جعل النصف نصيبا للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الايتين لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان تكون كلمة ان للاشتراط وجب القول هنا فثبت ان القول بان كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ولا يمكن ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الايات الوجه الثالث في الجواب ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين وجب ان يكون للبنتين ههنا الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد اخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف هذا النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الاية انه عليه الصلاة والسلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الاية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة من هاتين الايتين مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة الاول مستنبطة من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله اعلم اما القسم الثالث وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المفرد مجموع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن اخذا لكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن بان ياخذ قدرا اولى منه بان ياخذ الزائد فوجب ان ياخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان فذلك ينفي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد هذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا مات وخلف الابناء كانوا متشاركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله اعلم بقي في الاية سؤالات السؤال الاول لا شك ان المرأة اكثر عجزا من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب من وجوه الاول ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه

هو المنفق

هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد الثالث ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد ولهذا قال الشاعر شعر

ان الشباب والفراغ والجده ⁂ مفسدة للمرء اي مفسده

وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك الرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى نحو بناء الرباطات واغاثة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي ان جعفرا الصادق سئل عن هذه المسألة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى ادم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل السؤال الثاني لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى مثل نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم لدل على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الاية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم المسألة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام يا بني اسرائيل الا ان البحث ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا ام حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة ومن القياس واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين بهذه الاية معا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب راسا واما عندما لا ياخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقي فاما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه اولاد الاصلاب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الاية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب واجرى مع ولد الابن في كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد شيئا اخر اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا على انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان الابن هل يتناول ولد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك ان ذلك واقع بدليل قوله نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب فالاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القران ولو كان اسم الاب يتناول الجد على الحقيقة لما صح ذلك والله اعلم المسألة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها ان لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل يرث من الكافر ذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل زياد الى شريح القاضي وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك كان يقضي به ويقول هذا قضاء امير المؤمنين حجة الاولين عموم قوله عليه الصلاة والسلام لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ان ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصنا بقوله عليه الصلاة والسلام لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر من تلك الاية

والخاص مقدم على العام فكذا هاهنا قوله الإسلام يزيد ولا ينقص أخص من قوله لا يتوارث أهل ملتين فوجب تقديمه عليه
بل هذا التخصيص أولى لأن ظاهر هذا الحكم متأكد بعموم الآية والخبر الأول ليس كذلك وأقصى ما قيل في جوابه أن قوله الإسلام
يزيد ولا ينقص ليس نصاً في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الأحوال الفرع الثاني المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل فالمال الذي
اكتسبه في زمان الردة أجمعوا على أنه لا يورث بل يكون لبيت المال وقال أبو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي أنا
أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الأنثيين والمرتد وورثته من المسلمين
أهل ملتين فوجب أن لا يحصل التوارث فإن قيل لا يجوز أن يقال المرتد زال ملكه في آخر أجزاء الإسلام وانتقل إلى
الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد
أو بعد مماته والأول باطل ولا يحل له أن يتصرف في تلك الأموال لقوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم وهو بالإجماع
باطل والثاني لأن المرتد عند مماته كافر فيفضي إلى حصول التوارث بين أهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى هاهنا إلا أن يقال
إنه يرثه بعد موته مستنداً إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه إلا أن القول بالاستناد باطل لأنه لما لم يكن الملك حاصلاً حال حياة
المرتد فلو وصل بعد موته على وجه صار حاصلاً في زمان حياته لزم إيقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية
العقول وإن فسرنا الاستناد بالتبين عاد الكلام إلى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد وقد أبطلناه والله أعلم
الموضع الرابع من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يورثون والشيعة
خالفوا فيه روي أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث منعوها منه واحتجوا عليه بقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الأنثيين وكأنها أشارت إلى أن عموم
القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم إن الشيعة قالوا بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير
جائز هاهنا وبيانه من ثلاثة أوجه أحدها أنه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب
وقوله وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لأن ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون
اكتساباً جديداً مبتدأ إنما التوريث لا يتحقق إلا في المال على سبيل الحقيقة وثانيها أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما
كان إلا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأما أبو بكر فإنه ما كان محتاجاً إلى معرفة هذه
المسألة البتة لأنه ما كان ممن يخطر بباله أنه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه
وسلم أن لا يبلغ هذه المسألة إلى من لا حاجة به إليها ولا يبلغها إلى من له إلى معرفتها أشد الحاجة وثالثها يحتمل أن قوله
ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فإن قيل فعلى هذا
التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال أن الأنبياء إذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد
العزم يخرج ذلك عن ملكهم فلا يرثه عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب أن فاطمة رضي الله عنها رضيت بقول
أبي بكر رضي الله عنه بعد هذه المناظرة وانعقد الإجماع على صحة ما ذهب إليه أبو بكر فسقط هذا السؤال والله أعلم المسألة
الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الآية أن قوله للذكر مثل حظ الأنثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع إليه لأنه
مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم والله أعلم أما قوله تعالى فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى إن كانت
البنات والمولودات نساء خلصاً ليس معهن رجل يعني بنات ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز أن يكون خبراً ثانياً لكان
وأن يكون صفة لقوله نساء أي نساء زائدات على اثنتين وهاهنا سؤالات السؤال الأول قوله للذكر مثل حظ الأنثيين كلام
مذكور لبيان حظ الذكر من الأولاد لا لبيان حظ الأنثيين فكيف يحسن إردافه بقوله فإن كن نساء وهو لبيان
حظ الإناث والجواب من وجهين الأول أنا بينا أن قوله للذكر مثل حظ الأنثيين دال على حظ الأنثيين وهو
الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الأنثيين قال بعده فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فإن كن جماعة
بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للبنتين وهو الثلثان ليعلم أن حكم الجماعة حكم البنتين بغير تفاوت ثبت أن هذا العطف
متناسب الثاني أنه قد تقدم ذكر الأنثيين فكفى هذا القدر في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح أن يكون الضمير
في كن وكانت مبهماً ويكون نساء وواحدة تفسيراً لهما على أن كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف أنه ليس ببعيد
السؤال الثالث النساء جمع وأقل الجمع ثلاثة فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق
اثنتين الجواب من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجته ومن يقول هو ثلاثة قال هذا للتأكيد كما في قوله إنما يأكلون
في بطونهم ناراً وقوله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد أما قوله تعالى وإن كانت واحدة فلها النصف فنقول قرأ
نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع فعلى كان التامة والاختيار النصب لأن التي قبلها لها خبر منصوب وهو
قوله فإن كن نساء والتقدير فإن كن المتروكات أو الوارثات نساء فكذا هاهنا التقدير وإن كانت المتروكة واحدة وقرأ زيد

بن علي

بن علي النصف بضم النون أما قوله تعالى ولأبويه لكل واحد منهما السدس اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الأولاد ذكر بعده ميراث
الأبوين وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ الحسن ونعيم بن ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن المسألة الثانية
اعلم أن للأبوين ثلاثة أحوال الأولى أن يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية فاعلم أنه لا نزاع في أن اسم الولد يقع على الذكر
والأنثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه أحدها أن يحصل مع الأبوين ولد ذكر واحد أو أكثر من واحد فههنا للأبوين
لكل واحد منهما السدس وثانيها أن يحصل مع الأبوين بنتان أو أكثر وهنا الحكم ما ذكرناه أيضاً وثالثها أن يحصل مع الأبوين
بنت واحدة فههنا للبنت النصف وللأم السدس وللأب السدس بحكم هذه الآية والسدس الثاني أيضاً للأب بحكم التعصيب وههنا سؤالات
السؤال الأول لا شك أن حق الوالد على الإنسان أعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين إلى أن قرن الله طاعته بطاعتهما
فقال وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً وإذا كان كذلك فما السبب في أنه تعالى جعل نصيب الأولاد أكثر ونصيب
الوالدين أقل والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لأن الوالدين ما بقي من عمرهما إلا القليل فكان احتياجهما إلى المال
قليلاً أما الأولاد فهم في زمان الصبى فكان احتياجهما إلى المال كثيراً فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولأبويه
إلى ماذا يعود الجواب أنه ضمير عن غير مذكور والمراد لأبوي الميت السؤال الثالث ما المراد بالأبوين الجواب هما الأب والأم والأصل
في الأم أن يقال لها أبة فأبوان تثنية أب وأبة السؤال الرابع كيف تركيب هذه الآية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل
من قوله ولأبويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل أنه لو قيل ولأبويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فإن قيل فهلا قيل
ولكل واحد من أبويه السدس قلنا لأن في الإبدال والتفصيل بعد الإجمال تأكيداً وتشديداً فالسدس مبتدأ وخبره لأبويه
والبدل متوسط بينهما للبيان قوله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث في الآية مسائل المسألة الأولى
اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الأبوين وهو أن لا يحصل معهما أحد من الأولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو
المراد من قوله وورثه أبواه فههنا للأم الثلث وذلك فرضها والباقي للأب وذلك لأن قوله وورثه أبواه فههنا للأم الثلث وذلك
فرضها والباقي للأب وذلك لأن قوله وورثه أبواه ظاهره مشعر بأنه لا وارث له سواهما وإذا كان كذلك كان مجموع ذلك المال لهما
فإذا كان نصيب الأم هو الثلث وجب أن يكون الباقي وهو الثلثان للأب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين
كما في حق الأولاد ويتفرع على ما ذكرنا فرعان الأول أن الآية السابقة دلت على أن فرض الأب هو السدس وفي هذه الصورة يأخذ
الثلثين إلا أنه ههنا يأخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني أنه كما ثبت أنه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه
الصورة وجب أن يكون الأب إذا انفرد أن يأخذ كل المال لأن خاصية العصبة هو أن يأخذ الكل عند الانفراد وهذا كله إذا لم
يكن للميت وارث سوى الأبوين أما إذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة إلى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما
بقي إلى الأم ويدفع الباقي إلى الأب وقال ابن عباس يدفع إلى الزوج نصيبه وإلى الأم الثلث ويدفع الباقي إلى الأب وقال لا أجد في
كتاب الله ثلث ما بقي وعن ابن سيرين أنه وافق ابن عباس في الزوجة والأبوين وخالفه في الزوج والأبوين لأنه يفضي إلى أن يكون
للأنثى مثل حظ الذكرين وأما في الزوجة فإنه لا يفضي إلى ذلك وحجة الجمهور الأول أن قاعدة الميراث أنه متى كان الرجل والمرأة
من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ
الأنثيين وأيضاً الأخ مع الأخت كذلك قال تعالى وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين وأيضاً الأم
مع الأب كذلك لأنا بينا أنه إذا كان لا وارث غيرهما فللأم الثلث وللأب الثلثان إذا ثبت هذا فنقول إذا أخذ الزوج
نصيبه وجب أن يبقى الباقي بين الأبوين أثلاثاً للذكر مثل حظ الأنثيين الثاني أن الأبوين يشبهان شريكين بينهما مال
فإذا صار شيء منه مستحقاً بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الأول الثالث أن الزوج إنما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح
لا بحكم القرابة فأشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع أن المرأة إذا خلفت زوجاً وأبوين فللزوج النصف فلو دفعنا
الثلث إلى الأم والسدس إلى الأب لزم أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الأنثيين
واعلم أن هذه الوجوه الثلاثة الأول ترجع حاصلها إلى تخصيص عموم القرآن بالقياس وأما الوجه الرابع فهو تخصيص لأحد
العمومين بالعموم الثاني المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي فلإمه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة أن
يكون حرفاً مكسوراً وأما الأول فكقوله في بطون أمهاتكم وأما الثاني فكقوله في إمها رسولاً وإذا لم يوجد هذا الشرط
فليس إلا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وأمه آية وأما الباقون فإنهم قرأوا بضم الهمزة أما وجه من قرأ بالكسر فقال
الزجاج أنهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلأمه وذلك لأن اللام لشدة اتصالها بالاسم صار المجموع كأنه
كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلأجل هذا جعلت الضمة كسرة وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو
أنه أتى بها على الأصل ولا يلزم منه استعمال فعل لأن اللام في حكم المنفصل والله أعلم قوله تعالى فإن كان له إخوة
فلأمه السدس اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الأبوين وهي أن توجد معهما الإخوة والأخوات وفي

الآية مسائل المسألة الأولى اتفقوا على أن الأخت الواحدة لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس واتفقوا على أن الثلاثة يحجبون واختلفوا في الأختين فالأكثرون من الصحابة على القول بإثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في الواحدة حجة ابن عباس أن الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الإخوة ولفظ الإخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في أصول الفقه فإذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجب أن لا يحصل الحجب وروي أن ابن عباس قال لعثمان بم صار الأخوان يردان الأم من الثلث إلى السدس وإنما قال الله تعالى فإن كان له إخوة والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة فقال عثمان لا أستطيع أن أرد قضاء قضي به من قبلي ومضى في الأمصار واعلم أن في هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لأن ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما أنكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم أن للعلماء في أقل الجمع قولين الأول أن أقل الجمع اثنان وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمة الله عليه واحتجوا فيه بوجوه أحدها فقد صغت قلوبكما ولا يكون للإنسان الواحد أكثر من قلب وثانيها قوله وإن كن نساء فوق اثنتين والتقييد بقوله فوق اثنتين إنما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وثالثها قوله الاثنان وما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب زعموا أن ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين وأما الموجب لذلك هو القياس وتقريره أن نقول الأختان يوجبان الحجب وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضا إنما قلنا أن الأختين يحجبان فلأنا رأينا أن الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث ألا ترى أن نصيب البنتين نصيب الثلاثة هو الثلثان وأيضا نصيب الأختين ونصيب الثلاثة هو الثلثان وكذلك نصيب الأختين من الأم ونصيب الثلاثة هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالأختين كما أنه حصل بالأخوات الثلاث فثبت أن الأختين يحجبان وإذا ثبت ذلك في الأختين لزم ثبوته في الأخوين لأنه لا قائل بالفرق فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وفيه إشكال لأن إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن أن يقال لا نتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لأن الكثرة أمارة العموم إلا أن هذا الطريق في غاية الضعف واعلم أنه تأكد هذا بإجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والأصح في أصول الفقه أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله أعلم المسألة الثانية الإخوة إذا حجبوا الأم من الثلث إلى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل يأخذ الأب كل الباقي وهو خمسة أسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الإخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الأم عنه وحجته أن الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الإخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا وحجة الجمهور أن عند عدم الإخوة كان المال ملكا للأبوين وعند وجود الإخوة لم يذكرهم الله تعالى إلا بأنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الأبوين كما كان قبل ذلك والله أعلم قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين اعلم أن مسائل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الآيات وههنا مسائل المسألة الثالثة أنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي أو دين أي هذه الأنصباء إنما تدفع إلى هؤلاء إذا فضل عن الوصية والدين وذلك لأن أول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فأما إذا لم يكن دين وكان هناك وصية أو فضل بعده شيء فإن أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله المسألة الرابعة روي عن علي رضي الله عنه أنه قال إنكم لتقرؤون الوصية قبل الدين وإن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم أن مراده رضوان الله عليه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده أن الآية تقتضي تقديم الوصية على الدين في الحكم لأن كلمة أو لا تفيد الترتيب واعلم أن الحكمة في تقديم الوصية على الدين في الذكر من وجهين الأول أن الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان إخراجها شاقا على الورثة فكان أداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فإن نفوس الورثة مطمئنة على أدائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على أدائها وترغيبا في إخراجها ثم أكد ذلك الترغيب بإدخال كلمة أو على الوصية والدين تنبيها على أنهما في وجوب الإخراج على السوية الثاني أن سهام المواريث كما أنها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة أخرى وهي أنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أصحاب الإرث وليس كذلك الدين فإنه لو هلك من المال شيء يستوفى الدين كله من الباقي فإن استغرق بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الإرث من وجه آخر أما مشابهتها بالإرث فما ذكرنا أنه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أهل الوصية والإرث وأما مشابهتها للدين فلأن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين والله أعلم المسألة الخامسة لقائل أن يقول ما معنى أو ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها ودين والجواب من وجهين الأول أن أو معناها الإباحة كما لو قال قائل جالس الحسن أو ابن سيرين والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن يجالس فإن جالست الحسن فأنت

مصيبا أو ابن سيرين فأنت مصيب فإن جمعتهما فأنت مصيب أما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب في كل مال أن يحصل فيه الأمران ومعلوم أنه ليس كذلك أما إذا ذكر بلفظ أو كان المعنى أن أحدهما إن كان فالميراث بعده وكذلك إن كانا كلاهما الثاني أن كلمة أو إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وقوله وحرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم فكانت أو ههنا بمعنى الواو وكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين لما كان في معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بعدهما جميعا المسألة السادسة قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد إضافة إلى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله مما ترك إن كان له ولد والله أعلم قوله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما اعلم أن هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه فنقول إنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد وأنصباء الأبوين فكانت تلك الأنصباء مختلفة والعقول لا تهتدي إلى كمية تلك التقديرات والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على غير هذا الوجه فإنهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء أنه أصلح لكم وكان ذلك الشيء عين المصلحة وأما الإله الرحيم الحكيم فإنه العالم بمغيبات الأمور وعواقبها فكأنه قيل أيها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها الله لكم بقوله آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع من قسمة الميراث على الورثة وقوله فريضة من الله إشارة إلى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله أقرب لكم نفعا وجوها الأول أقرب لكم نفعا في الآخرة قال ابن عباس إن الله يشفع المؤمنين بعضهم في بعض فأطوعكم لله عز وجل من الآباء والأبناء أرفعكم درجة في الجنة فإن كان الوالد أرفع درجة في الجنة من ولده رفع الله إليه ولده بمسألته لتقر بذلك عينه وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله إليه والديه فقال لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا لأن أحدهما لا يعرف انتفاعه في الجنة بهذا الإكرام بذلك الثاني المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما وجب من الإنفاق عليه والتربية له والذب عنه الثالث المراد جواز تقرب هذا قبل ذلك فيرثه بالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد أي فرض ذلك فرضا إن الله كان عليما حكيما فالمعنى أن قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة التي تميل إليها طباعكم لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وأنه حكيم لا يأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله ألا تعلمون إني أعلم ما لا تعلمون فإن قيل لم قال كان عليما حكيما مع أنه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان قال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا وإحسانا تعجبوا فقيل لهم إن الله كان كذلك أي لم يزل موصوفا بهذه الصفات قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم اعلم أنه تعالى أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون هو النسب أو الزوجية فحصل ههنا أقسام ثلاثة أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولادة ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه أحدها أن الأولاد والوالدين والأزواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة والكلالة تنتسب إلى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة وثالثها أن مخالطة الإنسان بالوالدين والأولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الألفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم فلهذه الأسباب وأشباهها أخر الله ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل المسألة الأولى

انه تعالى لما جعل في الموجب للنسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في انه يرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي رحمه الله انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها وانما يثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة له بعد موتها اذا ثبت هذا وجب ان يحل له غسلها لانها قبل الزوجية ما كان يحل غسلها لانها قبل الزوجية وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهر حجة ابي حنيفة انها ليست زوجة له فلا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة لحل له بعد الموت وطؤها لقوله الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يحل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام غض بصرك الا عن زوجتك او بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الاثبات في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم يكن زوجة لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يحل وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح من جانبنا كيف وقد علمنا انه في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وايضا فقد بينا ان حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح فعاد الى الاصل الحرمة اما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله اعلم **المسئلة الثالثة** في الاية ما يدل على فضل الرجال والنساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الاية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا الله تعالى خاطب الرجال في هذه الاية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ⊛ اعلم ان هذه الاية في شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** كثر اقوال الصحابة في تفسير الكلالة واختار ابي بكر الصديق انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح اما عمر فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف ابا بكر الكلالة من عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف وكان يقول ثلثة لان يكون بينهن الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيى وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة وذلك لانا بينا ان هذه القرابة الحاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف و بهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر

⊛ نسب تتابع كابرا عن كابر ⊛ كالرمح انبوبا على انبوب ⊛

فاما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد الحجة الثانية انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه الا في هذه السورة في موضعين احدهما في هذه الاية والثاني في اخر السورة وهو قوله تعالى قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الاية تدل على ان الكلالة من لا والد له ولا ولد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة فلا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الايات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد

الحجة الرابعة قول الفرزدق سعد

⊛ ورثتم قناة الملك لا عن كلالة ⊛ عن ابني مناف عبد شمس وهاشم ⊛

دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على انهم ورثوها عن ابائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة والله اعلم **المسئلة الثانية** الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللموروث فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد الذين هم سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روي جابر قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناها انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الاباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الاية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب ان يكون له والد وولد ام لا **المسئلة الثالثة** يقال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناه صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للاحمق **المسئلة الرابعة** قوله يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك ماخوذا من ورث الرجل يرث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث منه وفي انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة فالكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير ان كان رجل موروث منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة **المسئلة الخامسة** قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد باو جاز اسناد التفسير اليهما ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا يقول من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها يذهب الى الاخت وان قال فليصلهما جاز ايضا **المسئلة الثانية** اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الاية فالمراد ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث فبين ان نصيبهم كم كانوا لا يزداد على الثلث ثم قال تعالى وان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض اريد وما يوافق هذه الاية من الاخبار ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم تمر عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي ايات المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ولدك اغنياء خير من ان تدعهم يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل ان لا يوصي بشيء لقوله عليه الصلاة والسلام انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا تجوز الوصية لوارث قال عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث **المسئلة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه اذا اخر الزكاة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب حجة الشافعي رضي الله عنه ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الاية وانما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا دل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد قيل في الدعوات المشهورة يا من دانت له الرقاب اي انقادت واما الشرع فلانه روي

عن الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على أبيها فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء إذا ثبت أنه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين قال أبو بكر الرازي الدين المذكور في الآية الدين المطلق والنبي صلى الله عليه وسلم سمى الحج دينا لله والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لأنه لما ثبت أن هذا دين وثبت بحكم الآية أن الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الإطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب والله أعلم

المسألة الثالثة اعلم أن قوله غير مضار نصب على الحال أي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم أن الضرار في الوصية يقع على وجوه أن يوصي بأكثر من الثلث وثانيها أن يقر بكل ماله أو ببعضه لأجنبي وثالثها أن يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها أن يقر بأن الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل إليه وخامسها أن يبيع شيئا بثمن بخس أو يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض أن لا يصل المال إلى الورثة وسادسها أن يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجوه الإضرار في الوصية واعلم أن العلماء قالوا الأولى أن يوصي بأقل من الثلث قال علي لأن أوصي بالخمس أحب إلي من الربع ولأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث وقال النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض أبو بكر وأوصى فإن أوصى الإنسان فحسن وإن لم يوص فحسن أيضا واعلم أن الأولى بالإنسان أن ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فإن كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وإن كان في المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة

المسألة الرابعة روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال الإضرار في الوصية من الكبائر واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول أما القرآن فما روي عن ابن عباس قال الإضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصية ومن يعص الله ورسوله وأما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فيحيف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه الصلاة والسلام من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم أن الزيادة وأما المعقول فهو أن مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من أكبر الكبائر والله أعلم ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالات السؤال الأول كيف انتصاب قوله وصية الجواب فيه من وجوه الأول أنه مصدر مؤكد أي يوصيكم الله بذلك وصية كقوله فريضة من الله الثاني أن تكون منصوبة بقوله غير مضار أي لا تضار وصية من الله في أن الوصية يجب أن لا تزاد على الثلث الثالث أن يكون التقدير وصية من الله بالأولاد وأن لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الإسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالإضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الآية الأولى فريضة من الله وخاتمة هذه الآية وصية من الله الجواب لأن لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الأولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل وإن كان واجب الرعاية إلا أن القسم الأول وهو رعاية حال الأولاد أولى ثم قال والله عليم حليم أي عليم بمن جار أو عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة والله أعلم

قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك هو الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين ۝ في الآية مسائل

المسألة الأولى أنه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان أحدهما أن قوله تلك إشارة إلى ماذا فيه قولان الأول أنه إشارة إلى ما ذكر من أول السورة إلى ههنا من بيان أحكام الأيتام وأحكام الأنكحة وأحوال المواريث وهو قول الأصم وحجة القول الأول أن الضمير يعود إلى أقرب المذكورات وحجة القول الثاني أن عوده إلى الأقرب إذا لم يمنع من عوده إلى الأبعد وجب عوده إلى الكل البحث الثاني أن المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول عن كل ما سواه

المسألة الثانية قال بعضهم قوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن أطاع أو عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل أقصى ما في الباب أن هذا العام إنما ذكر عقيب تكاليف خاصة إلا أن هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم ألا ترى أن الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في أمر مخصوص ثم يقول إياك ومخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الأمور وكذا ههنا والله أعلم

المسألة الثالثة قرأ نافع وابن عامر ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء أما الأول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون وأما الثاني فوجهه ظاهر

المسألة الرابعة ههنا سؤال وهو أن قوله ندخله جنات إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما والجواب أن كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا يصح الوجهان

المسألة الخامسة انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار

المسألة السادسة قالت المعتزلة هذه الآية تدل على أن فساق أهل الصلاة يخلدون في النار وذلك لأن قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده إما أن يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث أو يدخل فيها ذلك وغيره وعلى هذا التقدير يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك يعم من تعدى وهو من أهل الصلاة أو ليس من أهل الصلاة فدلت هذه الآية على القطع بالوعيد وعلى أن الوعيد مخلد لا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر فإنه هو الذي تعدى جميع حدود الله لأنا نقول هذا مدفوع من وجهين الأول أنا لو حملنا هذه الآية على تعدي جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لأن الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهي وتركها إنما يكون بأن يأتي باليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت أن تعدي جميع حدود الله محال ولو كان المراد من الآية ذلك لخرجت الآية عن كونها مفيدة فعلمنا أن المراد منه أن من تعدى حدود الله الثاني أن هذه الآية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الأمور المذكورة في هذه الآيات وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال وهذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس أن نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول أجمعنا على أن هذا الوعيد مخصوص بعدم التوبة لأن الدليل دل على أنه إذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد وكذلك يجوز أن يكون مخصوصا بعدم العفو فإن بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الأول أنا إذا قلنا لكم ما الدليل على أن كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه أنه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فنقول إن صح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لأن جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لأن جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله إلا في الفسق وإلا في الكفر وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي أن قوله ومن يعص الله ورسوله في ذلك فيه جميع أنواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر وقوله الإتيان بجميع المعاصي محال لأن الإتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم إلا إذا قام مخصص عقلي أو شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر أن قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو خلاف الأصل فوجب حمله على الكفر وقوله إنا نحمل هذه الآية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب أنه كذلك إلا أنه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لأن التعدي في حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود فأما الأول فلا يكاد يطلق في حقه أنه تعدى حدود الله وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لم يرض بما ذكره الله في هذه الآيات في قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الآيات من المباحث وأما بقية الأسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله أعلم

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ۝ اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالإحسان إلى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم إلى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فإن ذلك في الحقيقة إحسان إليهن ونظر لهن في أمر آخرتهن وأيضا ففيه فائدة أخرى وهو أن لا يجعل أمر الله الرجال بالإحسان إليهن سببا لترك إقامة الحدود فيصير ذلك سببا لوقوعهن في أنواع المفاسد والمهالك وأيضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان أن الله تعالى كما يستوفي كذلك يستوفي عليهن وأنه ليس في أحكامه محاباة ولا بينه وبين أحد قرابة وأن مدار هذا الشرع على العدل والإنصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال أبو بكر الأنباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الآية واللاتي والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد وأما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها فإنه غير متميز عن غيره بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا وما فعلت الأثواب التي من قصتهن كذا والأول هو المختار

المسألة الثانية قوله يأتين الفاحشة أي يفعلنها يقال أتيت أمرا قبيحا أي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا لقد جئتم شيئا إدا وفي التعبير عن الإقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي أن الله تعالى لما منع المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كأنه ذهب إليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة يقال إنه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها إلا أن

هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة واما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر
عند اهل اللغة كالعافية يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول او الفعل واجمعوا على ان
الفاحشة ههنا الزنا وانما اطلق اسم الفاحشة على الزنا لزيادتها في القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه ولا
يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة
الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما يشبهها
واخس هذه القوى الثلاثة هي القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة
والله اعلم **المسئلة الثالثة** في المراد بقوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك
لان المرأة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها الا بان يشهد اربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا
امسكت في بيت محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لهن سبيلا وهذا هو قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي
مسلم الاصفهاني يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين
الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من
نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء
من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثاني وهو ان على هذا التقدير
لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا مقررا وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج الى التزام
النسخ فكان هذا القول اولى والثالث ان على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا وقوله
واللذان يأتيانها منكم يكون ايضا في الزنا فيفضي الى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه
الذي قلناه لا يفضي الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن
سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
واما نحن فانا نفسر ذلك بان ييسر الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه
وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتجوا على قول ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم
يقله احد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا والثاني روي في الحديث انه عليه الصلاة والسلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب
ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه الاية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواطة ولم يتمسك
احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الاية ليست في
اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه
ان استنباط تأويل جديد لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثاني ان هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز والجواب
عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها
المسئلة الرابعة زعم جمهور المفسرين ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة اما المفسرون فقد بنوا هذا على
اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق فكانت الاية منسوخة ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا ايضا على قولين فالاول ان هذه الاية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت البكر بالبكر والثيب بالثيب
البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة وعلى هذا الطريق ثبت ان القرآن قد نسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي انه لا ينسخ واحد
منهما بالآخر والقول الثاني ان هذه الاية صارت منسوخة باية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في
كلام الشافعي قال القول الاول اولى لان اية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب
ان يكون قوله خذوا عني متقدما على اية الجلد وعلى هذا التقدير تكون اية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا باية الجلد
فحينئذ ثبت ان القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكره
الشيخ ابو سليمان الخطابي في كتاب معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الاية ولا في الحديث البتة وذلك لان قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا يدل على ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني
الثيب ترجم والبكر تجلد وصار هذا الحديث بيانا لتلك الاية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان هذا الحديث بيانا لاحدى الايتين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ
مرارا وكيف واية الحبس مجملة قطعا وانه ليس في الاية ما يدل على ان ذلك كيف هو فلا بد لها من التبيين واية الجلد مخصوصة فلا بد

لها من التبيين فاية الجلد مخصوصة فلا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس ومخصصا لاية الجلد اما على قول ابي
بكر فقد وقع النسخ من ثلاثة اوجه في ذلك لان اية الحبس صارت منسوخة بالحديث وصار الحديث منسوخا باية الجلد واية الجلد صارت منسوخة
باية الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك تثبت انه لا يجوز ان تكون اية
الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان تكون هذه الاية متأخرة عنه فلم لا يجوز ان يقال انه كان نزلت الاية ذكر الرسول
صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتأخير
بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم
انما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما
على اية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية اعني اية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل
كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة والله اعلم **المسئلة الخامسة** القائلون بان هذه الاية
نازلة في الزناة يتوجه عليهم سؤالات السؤال الاول ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم
كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحرائر كقوله واستشهدوا
شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها من نسائكم اي من الثيب
دون الابكار لان لفظ النساء في العرف مختص بالثيب السؤال الثاني ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب خلدوهن
محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا فاذا استمرت
على هذه الحالة تعودت العفاف والفراغ عن الزنا السؤال الثالث ما معنى يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار
في التقدير او يميتهن الموت والجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت او حتى يأخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال
الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم
وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل
بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما
فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف
او اثقل والله اعلم **قوله تعالى** واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير واللذان وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق
ابن كثير في قوله فذانك اما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين الاسماء المتمكنة
وغير المتمكنة والاخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهي الذال فارادوا تقوية كل شيء واحد منهما بان زادوا على
نونها نونا اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيهما ان النون فيهما ليست نون التثنية فاراد ان يفرق بينها وبين نون
التثنية وقيل زادوا النون تأكيدا كما زادوا اللام واما تخصيص ابي عمرو التعويض في المبهمة دون الموصولة فيشبه ان يكون
ذلك لما رأى من ان الحذف للمبهمة الزم فلان استحقاقها للعوض اكثر **المسئلة الثانية** الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة
قالوا هذه الاية ايضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في ان ما السبب لهذا التكرير وما الفائدة فيه ذكروا فيه وجوها الاول
ان المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزناة والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزواني
ثم انه تعالى خص الحبس في البيت لانه يحتاج الى الخروج والبروز في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت
عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان
يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمرأة والحبس كان من خواص المرأة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة
وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب وحينئذ
ظهر التفاوت بين الايتين قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه الاول انه قال تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاضافهن
الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق بالثيب والثالث ان الاذى اخف من الحبس في البيت والاخف
للبكر دون الثيب الرابع قال الحسن هذه الاية نزلت قبل الاية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال
فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبوا واصروا على هذا الفعل القبيح
فامسكوهن في البيوت الى ان يتبين لكم احوالهن وهذا القول عجيب في غاية البعد يوجب فساد الترتيب في هذه الايات
والخامس ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية الاولى في السحاقات وهذه في اهل اللواطة وقد تقدم تقريره والسادس ان يكون
المراد هو انه تعالى بين في الاية الاولى ان الشهداء على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة فبين في هذه الاية انهم لو كانوا شاهدين
فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما **المسئلة الثالثة** انه لا بد في تحقيق

هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال بئسما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما
عن اسم العدالة وابطلتما على انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال و
الاول اولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك حاصل بمجرد الايذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير
اليه ثم قال تعالى فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني فاتركوا ايذاءهما ثم علل بان الله كان توابا رحيما ومعنى التواب انه يعود على عبده بفضله
ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم الوجه فيه **قوله تعالى** انما التوبة على الله للذين يعملون السوء
بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين للفاحشة
اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ورغبهم في تعجيلها لئلا
يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة
في تفسير قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم واحتج القاضي على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الاية من وجهين الاول ان كلمة
على للوجوب فقوله انما التوبة على الله يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول لم
يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار عن الوقوع اما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على
الوقوع يظهر الفرق بين الايتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان لازم الوجوب
استحقاق الذم عند الترك فهذه الملازمة اما ان تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى او غير ممتنعة الثبوت في حقه والاول باطل
لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا
كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع
الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم ان يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم
وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب على الله محال الحجة الثانية ان قادرية العبد
بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان تكون على السوية او لا تكون على السوية فان كانت على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا
بمرجح وذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم فان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة
بمعونة الله وتقويته فيكون تلك التوبة انعاما من الله على عبده وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان ينعم عليه مرة اخرى فثبت ان
صدور التوبة عن العبد لا توجب على الله القبول واما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر لازم و
اذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وفسادا الحجة الثالثة التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك
في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد والا افتقر في
تحصيلهما الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا
يوجب على الله فعلا اخر فثبت ان القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار
ذلك علة الوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل واما الجواب عما احتجوا به فهو انه
تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين واذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التأويل يصح
اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فلما اخبر
عن قبول التوبة وكلما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع
والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم تقولون بان وقوع التوبة من حيث
هو يؤثر في وجوب القبول على الله وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق **المسئلة الثانية** انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين
احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكال لان احدهما من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطاء مرفوع
عن هذه الامة فعلى هذا يعلمون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة الثاني ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه الاية يقتضي
ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا يكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي
اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها فبطل قوله من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق العقاب
عليه والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها
معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني
فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التأكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على
ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير
الجهالة الاول قال اكثر المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب
اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف اذ انتم جاهلون

وقال تعا

وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعله يا جاهل لم
فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية
فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فبهذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها
الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها
معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا انه يكون
جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في
عاقبته من الافات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون المراد منه ان ياتي الانسان
بالمعصية مع انه لا يعلم كونها معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب
ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية الا انه لما كان
متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه
اتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين
محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا ان هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه اما المتعمد
فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان يكون واجبة على
العامد كان ذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول من شرائط التوبة واما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب فقد اجمعوا
على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل ات وكل ما هو
ات قريب وثانيها للتنبيه على ان مدة عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الازل والابد فاذا قسمت مدة عمرك
الى ما على طرفيها صار كالعدم وثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به ومن هذا حاله فانه يوصف بالقرب فان قلت
ما معنى من في قوله من قريب قلت انه لابتداء الغاية اي يجعل مبتدا توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما
من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان قريب فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله
انما التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه ان يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى
الله ان يتوب عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معنى التبعيض انهم يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى
سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو
تائب من بعيد واعلم انه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم
بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما التوبة على الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل و
الاحسان لا لزوم الاستحقاق وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك والثاني ان قوله انما التوبة على الله يعني انما
التوبة على الله بمعنى انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها
عن قريب وترك الاصرار عليها واتى بالاستغفار عنها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة
قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي كان الله عليما بانه انما اتى
بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها
من قريب فانه يجب قبول توبته **قوله تعالى** وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت
الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح
التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على ان من حضره الموت وشاهد اهوالها فان توبته غير
مقبولة وهذه المسئلة مشتملة على بحثين البحث الاول الذي يدل على ان توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه الاول هذه الاية وهي
صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا والثالث قال في صفة فرعون حتى اذا ادركه الغرق
قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته
عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال
رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت
فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر الله في هذه الايات ان التوبة
لا تقبل عند حضور الموت السادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ما لم تتردد الروح
في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن ادم ما دام روحه

فجعلوا فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان قوله حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان معناه حتى
اذا حضر احدهم علامات نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت البحث الثاني قال المحققون قرب الموت
لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى لا على سبيل الاضطرار وانما قلنا
ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب
عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد التي تلقيها
من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم
تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد والثالث ان عند القرب من الموت اذا عظمت الالام صار
اضطرار العبد اشد وهو تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الالام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة
اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الالام والمشاق لا يجوز ان يكون
مانعا من قبول التوبة ويقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد اهوالا واحوالا صارت معرفته بالله ضرورية
سقط التكليف عنه الا ترى ان اهل الاخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب
لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان ههنا بحثا عميقا اصوليا في ذلك لان اهل القيمة لا شك
انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار والقيامة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ان يصير
العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحياة بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة
وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحياء لا يصح من غير الله علم نظري واما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة
ليس الا الله تعالى فهذا ايضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الاخرة لاجل مشاهدتهم اهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان
الامر كذلك فانتم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف في ذلك ان العبد مع علمه الضروري بوجود
الاله المثيب المعاقب فقد تقدم على المعصية لعلمه بانه كريم وانه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان الامر كذلك
فلم قلتم بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا هو الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون
نظريا فاسقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم بالله ان كان يجوز نقيضه قائما في قلبه فهذا يكون ظنا
لا علما وان لم يكن يجوز نقيضه قائما امتنع ان يكون علم اخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم
الضروري وبين العلم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي يذكرها المعتزلة ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم قبوله التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل
المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون المسألة الثانية انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول
انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم ليس بواجب فقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين
يعملون السيئات فهذا جزم بانه لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم التقسيم فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله تعالى
بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون الا عند
مشاهدة البأس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء
ما اخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم في المشيئة كما انه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء المسألة الثالثة انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه
الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا يقبل عند القرب من الموت الثاني ان المراد ان الكفار اذا ماتوا
على الكفر فلو تابوا في الاخرة لا يقبل توبتهم المسألة الرابعة تعلقت الوعيدية بهذه الاية على صحة مذهبهم من وجهين الاول
قال انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان
الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد
للكفار والفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى
والجواب انا قد اجبنا عن جملة عمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة فلا حاجة الى اعادتها في كل واحد من
هذه العمومات ثم نقول ان الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا
اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله واعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق
الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا عند المعاينة ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك مبينا على انهم
عند الموت غير مقبولة ولا شك ان الكافر اقبح فعلا واخس درجة عند الله من الفاسق فلا بد ان يخصه بمزيد اذلال واهانة

حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان
ولا الذين يموتون وهم كفار
فعطف الذين يعملون السيئات
صح

فيجوز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما
الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو انه اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة وهذا
لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب و
المعتزلة لا يقولون به والله اعلم المسألة الخامسة انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير
للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد
منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون المسألة السادسة اعتدنا اي اعددنا و
هيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار
جهنم وبردها وقوله اعتدنا وهو اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف
فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا ◎ اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان
اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الايات فالنوع
الاول قوله لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسائل المسألة الاولى في الاية قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا
مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس
ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان اخر واخذ صداقها
ولم يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان
ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج
حتى تموت فيرث مالها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوا اموالهن وهن كارهات المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف
وفي التوبة انفقوا طوعا او كرها وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف
بالضم والباقي بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد قال الفراء الكره بالفتح
الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله عنها مما
يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وفيه مسائل المسألة الاولى في محل ولا تعضلوهن قولان الاول
انه نصب بالعطف على ترثوا فان تقديره ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن في قراءة عبد الله والثاني انه جزم بالنهي عطفا
على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا المسألة الثانية العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله
فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن المسألة الثالثة المخاطب في قوله ولا تعضلوهن من هو فيه اقوال الاول انه الزوج ثم منهم من قال كان
يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق الامر عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين
فكانه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بهن بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الثاني
ان الخطاب للوارث بان يترك منعها من التزوج بمن شاءت وارادت كما كان يفعله اهل الجاهلية وقوله لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن معناه
انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم ان تبذل المرأة لهم ما اخذت من ميراث الميت الثالث خطاب الاولياء ونهي لهم عن عضل المرأة
الرابع انه خطاب للازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة ثم كانوا يعضلونها عن التزوج ويضيقون الامر عليها لغرض ان
يأخذوا منها شيئا الخامس انه عام في الكل اما قوله تعالى الا ان ياتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل المسألة الاولى في الفاحشة
المبينة قولان الاول انها النشوز وشكاسة الاخلاق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم
في طلب الخلع ويدل عليه قراءة ابي الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي المسألة
الثانية قوله الا ان ياتين استثناء مماذا فيه وجوه الاول انه استثناء من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى
تفتدي منه الا اذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم ماضيا غير منسوخ ومنهم من قال صار منسوخا باية الجلد
الثاني انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ
الثالث يمكن ان يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فيدخل فيه الحبس في البيت والاولياء
والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت المسألة الثالثة قرأ نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وايات مبينات بفتح الياء حيث
كان قال لان في قوله مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح
فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرأ بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والايات لا فعل لهما في الحقيقة انما الله تعالى
هو الذي بينهما والثاني ان الفاحشة يتبين بان يشهد عليها اربعة فاذا شهد عليها اربعة صارت مبينة واما من قرأ
بالكسر فوجهه ان الايات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان ثم اسند البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال

حسن اسناد الضلال اليهما كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف كان القوم يسيئون العشرة معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ما يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن فعسى ان تكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول تارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة رغبة والنفرة محبة وتارة بانه لما كره صحبتها ثم انه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى انكم ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء **قوله تعالى**

وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا ⊛ وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا ⊛

فيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى في الآية الاولى لما اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بالفاحشة بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامرأة اخرى رمى زوجته نفسه بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المرأة التي يريدها فقال تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة **المسألة الثانية** قال قوم الآية تدل على جواز المغالاة في المهر روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الآية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فلا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الآلهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال عليه الصلاة والسلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه قولنا الاله جسم **المسألة الثالثة** هذه الآية يدخل فيها ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها فلا فرق فيه ما اذا آتاها الصداق حسا وبين ما اذا لم يؤتها **المسألة الرابعة** احتج ابو بكر الرازي على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر فقال ذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فيجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فحكى علي وعمر المراد من المسيس الخلوة وعن عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية والجواب ان هذه الآية المذكورة ههنا مخصصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وافضاء بعضهم الى البعض هو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنقيم الدلالة على صحة ذلك **المسألة الخامسة** اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان يأخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن ان يأخذ من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ثم انه يفيد الملك واما ان كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة ثم قال تعالى اتأخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل **المسألة الاولى** البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير والبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته **المسألة الثانية** في انتصب قوله بهتانا وجهان الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال والمعنى أتأخذونه مباهتين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث انتصب بنزع الخافض الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون به بهتانا واثما **المسألة الثالثة** في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وان لا يأخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا ان كان من عادتهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على الزوجة في الاغلب جعل كان احدهما هو الآخر الرابع انه تعالى قال في الآية السابقة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن

الا ان يأتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها قد اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر فكان هذا معصية عظيمة من امهات الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله اتأخذونه بهتانا معناه اتأخذون عقاب البهتان وهو كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا **المسألة الرابعة** قوله اتأخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق والتشديد وهو ظلم آخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم آخر يكون اثما مبينا وثالثها قوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** اصل افضى من الفضاء الذي هو السعة يقال فضى يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الآية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلوا بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة لان الخلوة الصحيحة عنده تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمودة ومعلوم ان السبب القوي للالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء اليها لا بد وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليس كذلك لان عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من افعال واحد منهما الى الآخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل اذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى البعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع والآخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى البعض الا احد الامرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فبقي ان المراد بالافضاء هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله اعلم **المسألة الثانية** قوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذلته بطيبة نفسها ان هذا لا يليق البتة بمن له ذوق سليم وطبع مستقيم الوجه الرابع من الوجوه التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم للزوج عند العقد زوجتك هذه المرأة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجأها الى ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروجها قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله الثالث قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظة لقوته وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الامور المتعلقة بالنساء **قوله تعالى**

ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا ⊛

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج آبائهم فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن ذلك الفعل **المسألة الثانية** قال ابو حنيفة رحمه الله يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال انه تعالى نهى الرجل عن ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه

لان تحصيل الحاصل محال وثانيها لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا
ان المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق الثاني قوله تعالى وابتلوا اليتامى
حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني
لا ينكح الا زانية ولو كان المراد من النكاح ههنا العقد لزم الكذب الرابع قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وعلم
ان المراد ليس هو العقد بل الوطء فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطء فلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي
لا تطؤا ما وطئهن اباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد بمعنى العقد قال
تعالى وانكحوا الايامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على
الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في
الوطء مجاز في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرى فسنرى ومعنى الضم حاصل في
الوطء لا في العقد فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب
على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على راس الصبي حال ما يولد ثم سمي الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة
كذا ههنا واعلم انه كان من مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته وفي مجازه فلا
جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه بل بطريق اخر ودليل اخر الوجه
الثاني من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القائل قال دلت الايات المذكورة
على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا
للفظ على كلا مفهوميه الطريق الثالث في الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه
معا قال لو ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القران في الوطء تارة وفي العقد اخرى والقول
بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك
والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر
المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن التلوين يكون نهيا عن التسويد و
التبييض لا محالة فكانت الاية بهذا الطريق نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا
الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها على ذلك
فهي معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطء من حيث انه وطء ليس سنة له والا لزم
ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطء ليس بسنة ثبت ان النكاح عبارة عن الوطء
كذلك التمسك بقوله تناكحوا تكثروا ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذا التمسك بقوله
معا وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز
والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم تساعدونا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا انه
النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح
فيها بمعنى العقد اما لو قلنا النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا
يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب التخصيص والمجاز معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه
مولودا من النكاح غير مولود من السفاح فهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطء فهذا يقتضي ان لا يكون
الوطء نكاحا الوجه الثالث ان من حلف في اولاد الزنا انهم ليسوا اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا
لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء
مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى به فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول و
هو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول ان الوطء مسبب العقد فكما يحسن اطلاق اسم المسبب
على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال ان اسم النكاح اسم للوطء ثم اطلق هذا
الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون
الوطء مسببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان الزام المسبب اتم من استلزام
المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث
ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في الوطء اولى من عكسه الوجه

الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته
ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الاية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك
لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون ازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول
الاية لا بد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذلك
مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول
لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الاية فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل
القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه الثاني ما ذكروه وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه فنقول هذا ايضا
باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهذا ايضا
ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب
والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء وبين العقد
مفهوم مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح فيه حقيقة فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان لفظ النكاح مشترك بين الوطء
وبين العقد او يقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص
في هذا الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان يقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطء ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد
منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز
وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح ابائكم وعلى هذا يكون
المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على
سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه
الاية الوجه الثالث في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من
نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظتي الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما
نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض ما نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ
البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول
محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم لم يكن صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى الباقي فحينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل
ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين
اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الاية مجملة
ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم اليس
ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل
ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم هب انه
يدل على فساد هذا النكاح الا ان ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه الحجة الاولى هذا النكاح منعقد فوجب ان
يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة منهي عنه بهذه الاية ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا
وهذا هو اصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا
على اصل ابي حنيفة واذا ثبتنا القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق
الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات الى غاية و
الحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن فاذا انتهى المنع حصل الجواز
فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم
دخله التخصيص وكذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء وايضا يتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ضمير عائدا الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وفي ذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت
عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا يتمسك
بعمومات الاحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه
العمومات متناولة لمحل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان
ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فلو حملنا الاية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات

الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال
اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال فاذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات
واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة الرابعة من جهة
القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفرق بين محل الاجماع ومحل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو قياس
نكاح هذه المرأة على سائر النسوان عند حضور الشرائط المتفق بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان
هذه المحرمية انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان
المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة اب الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها لبقيت المرأة
كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم يحكم بالمحرمية فربما امتد
عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول تزوج بامها وابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور
الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتأثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا
حصلت المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة
فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من
شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات
هذه المحرمية وههنا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين والمراد من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته
في هذه المسائل مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان وليكتف بهذا القدر من الكلام في
هذه المسألة واعلم ان السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه وما كان
ذلك التطويل الا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما انتهى الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي رضي الله
عنه اساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد ان كتب الاوراق
الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها اظهر القدح الشديد والعجب العظيم في كثرة علوم اصحابه
وقلة علوم من يخالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ولتعلم الدلائل التي
كانا هداه لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ثم نظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص
والتقدير ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق
والنصرة المسألة الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل
العقد فقال استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف قبل نزول آية التحريم فانه معفو
عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثني غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه
فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في
سم الخياط والثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فانكم مقرون
عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل
التدريج وقيل ان هذا خطأ لانه عليه الصلاة والسلام ما اقر احدا على نكاح امرأة ابيه وان كان في الجاهلية المسألة
الرابعة الضمير في قوله انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي
حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة ابيه مقيت لان زوجة الاب
تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم
فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين
تعالى انه فاحشة في الاسلام ومقت عند الله وانما قال كان ليبين انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف المسألة
الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش
وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل
على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء يسوء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا تفسير لذلك الفاعل
كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في العقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان
فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى
اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم ⊛ النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه
الآيات ٥ قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت

وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم
تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا
رحيما ⊛ والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير
مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما ⊛ ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن
باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما
على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور رحيم ⊛ اعلم انه تعالى نص على اربعة عشر صنفا
من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت
وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل
بالنساء وازواج الابناء والاباء الا ان ازواج الابناء مذكورة ههنا وازواج الاباء مذكورة في الآية المتقدمة والجمع بين
الاختين وهي مذكورة في الآية المتقدمة وفي الآية مسائل المسألة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الآية مجملة قال لانه
اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير
مذكور في الآية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض
فصارت الآية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين الاول ان تقدم قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله
حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن الثاني ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن و
الاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى
معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها
جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله اعلم بقي علينا فيه بحث من وجوه اخرى
احدها ان قوله حرمت مذكور على لفظ ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم يفد
الآية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها
ان قوله ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد فان القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه يقال تارة
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط واخرى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور
في الآية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التأبيد فاذن هذا التأبيد لا يستفاد من الآية بل من
دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم خطاب مشافهة فيختص باولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم
في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الزمان الماضي
وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم
يقتضي انه حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة
الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر و
سادسها قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام
فيكون ذلك ايجادا للموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد
الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الآية وحده غير كاف في اثبات المطلوب والله اعلم المسألة الثانية
اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمان آدم صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في
شيء من الاديان الالهية بلى ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد
نقل ان ذلك كان مباحا في زمان آدم صلوات الله عليه وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورأيت بعض المشايخ
انكر ذلك فقال انه تعالى كان ينزل الحور من الجنة ليزوج بهن ابناء آدم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات
ابنائه وازواج بناته من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد آدم وذلك باطل بالاجماع وذكر العلماء ان السبب
لهذا التحريم ان الوطء اذلال واهانة ولذلك قال فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي و
اكثر انواع الشتم لا يذكر الا به واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه
الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال عليه الصلاة والسلام فاطمة
بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى اذلال النفس وكذا القول في البقية والله اعلم

ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول النوع الأول من المحرمات الأمهات وفيه مسائل المسألة الأولى قال الواحدي رحمه الله أصل
الأمهات جمع الأم وأم في الأصل أمهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر شعر أمهتي خندف والدوس أبي ⊛ وقد تجمع
الأم أمات بغير الهاء وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الآدمي قال الشاعر شعر كانت نجائب منذر ومحرق ⊛ أماتهن وطرقهن
فحيلا المسألة الثانية كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات بإناث
رجعت إليها أو بذكور فهي أمك ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لا شك أنه حقيقة في الأم الأصلية فأما في الجدات فإما
أن يكون حقيقة أو مجازا فإن كان لفظ الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم نصا في تحريم الأم الأصلية
وفي تحريم جميع الجدات وأما أن يكون لفظ الأم مشتركا في الأم الأصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على أن لفظ المشترك بين
أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا يجوز فمن جوز حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه
ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع أحدهما أن لفظ الأم لا شك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية
فتحريم نكاحها مستفاد من هذا النص وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الإجماع والثاني أنه تعالى تكلم
بهذه الآية مرتين يريد في كل مرة مفهوما آخر أما إذا قلنا لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية مجاز في الجدات فقد
ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما
إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه إذا تزوج بأمه ودخل
بها وجب عليه الحد وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي رضي الله عنه أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة
فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة إنما قلنا وجود
هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال حرمت عليكم أمهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله
من هذه الآية تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد لكان هذا
الانعقاد إما أن يقال إنه حصل في الحقيقة في حكم الشرع والأول باطل لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض
لا يبقى والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لأن الشرع بين
في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعا فثبت
أن وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة وإذا ثبت ذلك فما بقي إلا التقريب والتقرير ما تقدم النوع الثاني من المحرمات
البنات وفيه مسألتان المسألة الأولى كل أنثى رجع نسبها إليك بالولادة بدرجة أو بدرجات بإناث أو بذكور فهي بنتك
فأما أن بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الأمهات المسألة الثانية
قال الشافعي البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال أبو حنيفة رحمه الله تحرم حجة الشافعي رضي الله عنه
أنها ليست بنتا له فوجب أن لا تحرم إنما قلنا إنها ليست بنتا له لوجوه الأول أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتا
له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والأول باطل على مذهبه طردا
وعكسا أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره إلى أن تلد فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه
قطعا مع أن أبا حنيفة قال لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في
ثبوت هذا النسب على الاستلحاق وأما العكس فهو أن المشرقي إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فأبو حنيفة
أثبت النسب ههنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه فثبت أن القول بجعل التخلق من مائه سببا باطل طردا وعكسا على قول أبي حنيفة
وأما أن قلنا النسب إنما يثبت بحكم الشرع فههنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب إلى الزاني لوجب
على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت أن انتسابها إليه لا يمكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم الشرع الوجه الثاني
التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه
الثالث لو كانت بنتا له لأخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الأنثيين ولثبتت له ولاية الإجبار لقوله عليه الصلاة
والسلام زوجوا بناتكم الأكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية
وإذا ثبت أنها ليست بنتا له وجب أن يحل التزوج بها لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة
المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالإجماع والبنتية باطلة لما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه
المسألة فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم النوع الثالث من المحرمات الأخوات ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم
معا والأخوات من الأب فقط والأخوات من الأم فقط النوع الرابع والخامس العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر
رجع نسبك إليه فأخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الأم وهي أخت أبي أمك وكل أنثى رجع نسبك إليها بالولادة
فأختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الأب وهي أخت أم أبيك النوع السادس والسابع بنات الأخ وبنات الأخت

كالقول في بنات الصلب فهذه الأقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالأنساب والأرحام قال المفسرون كل امرأة يحرم الله نكاحها
للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه وأما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ فهن اللواتي ذكرن
في باقي الآية النوع الثامن والتاسع قوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل المسألة الأولى
قال الواحدي رحمه الله المرضعة سماهن أمهات لأجل الحرمة كما أنه تعالى سمى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين في قوله
وأزواجه أمهاتهم لأجل الحرمة المسألة الثانية أنه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة
إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن لأنه صلى الله عليه وسلم قال فإنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة
هذه الآيات وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أما والمراضعة أختا فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب وذلك
لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنان منهما هما المنتسبات بطريق الولادة وهما الأمهات والبنات وخمس منها بطريق الأخوة
وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ثم إنه تعالى لما شرع بعد ذلك في أحوال الرضاع ذكر من كل واحد من
القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات ونبه بذكر
هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع في النسب ثم إنه عليه الصلاة والسلام أكد هذا البيان بصريح قوله يحرم
من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الآية وهذا بيان لطيف المسألة الثالثة أم الإنسان من الرضاع
هي التي أرضعته وكذلك كل امرأة انتسبت إلى تلك المرضعة بالأمومة إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع والحال في الأب
كالحال في الأم وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق وأما الأخوات فثلاث الأولى أختك لأبيك وأمك
وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبان أبيك سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك والثانية أختك
لأبيك دون أمك وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبان أبيك والثالثة أختك لأمك دون أبيك وهي التي أرضعتها أمك
بلبان رجل آخر وإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت المسألة الرابعة قال الشافعي
رضي الله عنه الرضاع إنما يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات وقال أبو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسألة في
سورة البقرة واحتج أبو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الآية فقال إنه تعالى علق هذا الاسم أعني الأمومة والأخوة بفعل الرضاع
فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ثم سأل نفسه فقال إن قوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم بمنزلة
قول القائل وأمهاتكم اللاتي أطعمنكم وأمهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الأمومة والأخوة
على فعل الرضاع بلى لو أنه تعالى قال اللاتي أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلا وأجاب عنه بأن فعل الرضاع هو الذي
الأمومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم لأن اسم الأمومة غير
مستفاد من الكسوة قال ويدل عليه على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روي أن رجلا جاء إلى ابن عمر فقال إن ابن الزبير يقول
لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى وأخواتكم من الرضاعة قال
فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم أن هذا الجواب ركيك جدا أما قوله إن اسم الأمومة إنما جاء من فعل
الرضاع فنقول وهل النزاع إلا فيه فإن عند الشافعي أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك إنما جاء من أصل
الرضاع وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لإثبات هذا الأصل فإذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت
الدليل بالمدلول وأنه دور وساقط وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بأن
ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل
فهم الآخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم إن أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات
مذهبه بالأحاديث والأقيسة ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية فأما ما سوى ذلك فإنما
يليق بكتب الفقه النوع العاشر من المحرمات قوله وأمهات نسائكم وفيه مسائل المسألة الأولى يدخل في هذه الآية
الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله في النسب المسألة الثانية مذهب الأكثرين من الصحابة
والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول
بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول بأمها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر وأظهر الروايات عن ابن عباس
وحجتهم أنه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الأول أن قوله تعالى وأمهات نسائكم جملة مستقلة
بنفسها ولم يذكر الدليل على عود ذلك الشرط إليه فوجب القول ببقائه على عمومه وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد إليها لوجوه الأول هو
أن الشرط لا بد من تعلقه بشيء سبق ذكره فإذا علقناه بإحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه
بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل وأنه لا يجوز الثاني وهو أن عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط إليه محتمل لأنه يجوز

ان يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالاجماع والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التمييز ثم تقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض وقال عليه الصلاة والسلام ما انا من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فرآهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال الرجل اذا فارق امراة قبل الدخول واراد ان يتزوج بامها فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج بها واعلم انه انما فارق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول في باب وجوب العدة لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم النوع الحادي عشر من المحرمات قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الربائب جمع ربيبة وهي بنت الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم المسئلة الثانية روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز ان يتزوج الربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره فاذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت ابنتها عليه سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم لا ان هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم والله اعلم المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الرازي في ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في نهاية الضعف وذلك لان هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الآية انما تناولت امراة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الآية بيان الاول من وجهين الاول ان قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسمها الى من تكون مدخولا بها والى من لا تكون كذلك بدليل قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان نسائكم منقسما الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزنية ليست كذلك فلان في النكاح صارت المراة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة اخرى تقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الآية الثاني انه لو اوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية فيهن فكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال والله اعلم النوع الثاني عشر من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلة وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فلانها بالتفسير الحليلة فعيلة فيمكن ان تكون بمعنى المفعول وان تكون بمعنى الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان تكون ماخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له

الثاني ان يكون ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن حليلة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فان قيل ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاق الظاهر ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فنقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي فلا يلتفت اليه المسئلة الثانية قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى فان المتبنى في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت اميمة بنت عبد المطلب وكانت ابنة عمة الرسول صلى الله عليه وسلم بعدما كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول الابناء من الرضاعة فلما قال في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله اعلم المسئلة الرابعة اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم تكن اما ما روي ان ابن عباس سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التابيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي اللواتي ثبتت حرمتهن على سبيل التابيد فكذا ههنا المسئلة الخامسة اتفقوا على ان هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسئلة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما بان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احديهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم ههنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام على قوله ثم يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين باطل ايضا فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاؤه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا الصورة الثانية من صور الجمع وهي ان يتزوج احديهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين وبان ينكح احديهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم ان ظاهر الآية يقتضي تحريم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل اولى فالآية الموجبة للتحليل هي قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الآيات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الملك فثبت ان هذه الآية بان تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة يدل عليه وجوه الاول قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله

عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع فى الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات فى
حصول العقد مع شرائطه وفى عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال
والضرر لوجب ان يكون مشروعا فى حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله وبالوالدين احسانا ولما كان ذلك محرما
علمنا اشتماله على جهات الاذلال والمضار واذا كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر
ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب على رضى الله عنه فى هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز
الجمع بين الاختين فى ملك اليمين فاذا وطئ احديهما حرمت الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او
هبة او عتق او كتابة او تزويج **المسئلة الثالثة** قال الشافعى رضى الله عنه نكاح الاخت فى عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة
رضى الله عنه لا يجوز حجة الشافعى رضى الله عنه انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة
زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد
المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة فى انتفاء جميع تلك الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع
منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له
حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بلى لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما
موجودا والاخر معدوما صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما وجوب العدة
ولزوم النفقة فاعلم انه حين حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا يمنع انه حصلت القدرة على حبسها لحصول النكاح
لان الاستثناء عين التالى لا ينتج وبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق التراخى معقول فى الجملة فاما القول ببقاء
النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام العقل على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه فى
بداية العقول والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال الشافعى رضى الله عنه اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق
الاخرى وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهن وان كان قد تزوج باحديهما اولا ثم بالاخرى
ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازى لابى حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام
فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهى يدل على الفساد قال
انك بنيت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهى يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد
من هذين الاصلين وان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع
الشرائع لا نعنى به فى احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع
بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا
على انه لو تزوج الكافر بغير ولى ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر والغصب فبعد الاسلام لا يفرق ذلك النكاح فى حقه فثبت
ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره فى الاحكام الدنيوية فى حق الكافر وحجة الشافعى ان فيروز الديلمى اسلم على اختين
فقال عليه الصلاة والسلام اختر منهن اربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافى ما ذكرتم من الترتيب **المسئلة الخامسة**
قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقرير الاية حرمت عليكم امهاتكم كذا وكذا الا ما قد سلف وهذا
يقتضى استثناء الماضى عن المستقبل فانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة فى قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما
قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فيه مسائل **المسئلة الاولى** الاحصان فى اللغة المنع وكذلك الحصن يقال مدينة حصينة
ودرع حصينة اى مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن
الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المراة العفيفة
لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنت عمران التى احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء فى القران على وجوه احدها
الحرية كما فى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعنى الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب يعنى الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اى الحرائر وثانيها
العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتى احصنت فرجها اى اعفته وثالثها الاسلام
من ذلك قوله فاذا احصن قيل فى تفسيره اذا اسلمن ورابعها كون المراة ذات زوج يقال امراة محصنة اذا كانت ذات زوج
وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعنى ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على
المحرمات فلا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له فى ذلك فوجب ان يكون المراد
منه الزوجية لان كون المراة ذات زوج له تاثير فى كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة تشترك فى المعنى

الاصلى وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا
مانعة للانسان من الشروع فيما لا ينبغى وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع للزوجة من كثير
من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع فى الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثى دينه فثبت ان المرجع بكل
هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوى **المسئلة الثانية** قال الواحدى اختلف القراء فى المحصنات فقرؤوا بكسر الصاد وفتحها فى جميع القران
الا التى فى هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرا بالكسر جعل الفعل لهن يعنى اسلمن واخترن العفاف وتزوجن واحصن انفسهن
بسبب هذه الامور ومن قرا بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعنى احصنهن ازواجهن والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال الشافعى رحمه
الله الثيب الذمى اذا زنى يرجم وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يرجم حجة الشافعى انه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب
ان تثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم اما قولنا حصل الزنا مع الاحصان فهذا يعتمد اثبات
قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه والثانى حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد
من المحصنة المزوجة وهذه المراة مزوجة فهى محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة
الدم لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلث ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة
الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدى الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة
فهى ما دخل عليه لام التعليل وهى ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت فى حق الثيب الذمى وجب ان يحصل فى حقه
اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم ههنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعى كونه مباح الدم والخصم لا يقول به
فصار محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم ان دل على ان
الذمى محصن فههنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذى
ذكرناه ان الذمى محصن وثبت بهذا الخبر الذى ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذو زوج وغير محصن بمعنى انه
لا حد على قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد قاذفه لا على انه لا يحد على الزنا لانه وصفه بوصف
الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يحد على الزنا لا يصلح ان
يكون عقوبة له فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة الرابعة** فى قوله والمحصنات من
النساء قولان احدهما المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففى قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراة
اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا للانسان فانها تحل للمالك الثانى ان المراد بملك اليمين
ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن
والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين وكانت المراة مملوكة وعبر عن ذلك بملك
اليمين لان ملك اليمين حاصل فى النكاح وفى الملك القول الثانى ان المراد ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله
تعالى بعد هذه الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ههنا هو المراد هناك ثم المراد من المحصنات
هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففى قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول منهما الا العدد الذى جعله الله ملكا
لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثانى الحرائر محرمات
عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولى والشهود وسائر الشرائط المعتبرة فى الشريعة فهذه هى الاقاويل
المذكورة فى هذه الاية واعلم ان الوجه الاول فى تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها
فوجب ان يكون ههنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله تعالى باقرب الطرق الى الصدق والصواب **المسئلة الخامسة** اتفقوا
على انه اذا سبى احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعى رضى الله
عنه ههنا ايضا تزول الزوجية ويحل للمالك بعد ان يستبريها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت
حائلا وقال ابو حنيفة رحمه الله لا تزول حجة الشافعى ان قوله والمحصنات من النساء يقتضى تحريم ذوات الازواج ثم قوله
الا ما ملكت ايمانكم يقتضى ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل قال ابو بكر الرازى لو حصلت الفرقة بمجرد
طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشراء الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له كانك ما سمعت ان
العام بعد التخصيص حجة فى الباقى وايضا الحاصل عند السبى احداث الملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان
الاول اقوى فظهر الفرق والله اعلم **المسئلة السادسة** مذهب على وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا
بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابى بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس اذا
بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبى صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو
وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التطليق فائدة ومنهم من روى فى قصة بريرة انه عليه الصلاة والسلام قال بيع

الامة طلاقها وبحجة ابي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى
تخصيص عموم القران بخبر الواحد والله اعلم ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر
مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتابة والتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا
من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز
ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل
المسألة السابعة قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون
بفتح الالف والحاء عطفا على كتاب الله يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها **المسألة الثامنة** اعلم ان ظاهر قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورات ونحن
نذكرها الصنف الاول لا يجمع بين المرأة وعمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهذا
خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يجوز
احتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان
خبر الواحد اضعف من عموم القران فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث
المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم التمسك بالكتاب على التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب
وايضا انه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على
الشرط عدم عند عدم الشرط الثالث من الاحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة
مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده الرابع ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على
عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة اوجه اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فحينئذ يكون ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام
اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا واما ان يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز
واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير تكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع
الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله
عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا مع الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا
مع الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم
الوجه الخامس انه بتقدير ان يثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين
الاول ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل لان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم واما
قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ
النهي على التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما
سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر الوجه السادس انه تعالى
استقصى في هذه الاية في شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد
قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك
لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب على وجوه الوجه الاول في الجواب ما ذكره
الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الصحيح
في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن كل من سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل من
سوى المذكورات وقع على التأبيد ام لا والدليل على انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد
فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من سوى
المذكورات وصريح العقل يشهد بان الحلال اعم من الحلال المؤبد ومن الحلال المؤقت اذا ثبت هذا فنقول قوله واحل
لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا
لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم
ليس نصا في تأبيد هذا التحريم وان كان ذلك التأبيد معلوما بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ
فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة

في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاجنبية قرابة غريبة والقرابة
القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احديهما ضرة الاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين
منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف
المناسب يدل ظاهرا على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة
القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وبين عمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في
العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت وبنتاهما يشبهان
الولد للعمة والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية لمنع المضارة فكان قوله و
ان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات
نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة وعلى الخالة اما على العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك و
اله ابائك ابراهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان يكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام
على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا
ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه اذا عرفت هذا
فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هذه المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او بدلالة
خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول ان قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها خاص والخاص مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول
هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بخبر التواتر جائز وعندي هذا الوجه كالمكابرة لان عندي ان هذا الخبر
وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الاحاد ما يخرج من ان يكون من باب الاحاد
وتارة نقول تخصيص عموم القران بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في
الجواب عندنا هو الاول الصنف الثاني من التخصيصات الداخلة في هذا العموم المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق الا ان هذا التخصيص
ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الثالث تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الصنف الرابع من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج الامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي رضي الله
عنه القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم وسيأتي بيان دلالة هذه الاية على هذا المطلوب الصنف الخامس يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله
تعالى مثنى وثلاث ورباع الصنف السادس الملاعنة ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا اما قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين ففيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين في محله قولان الاول انه رفع على البدل
من ما والتقدير واحل لكم ان تبتغوا هذا على قراءة من قرأ واحل بضم الالف ومن قرأ بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني
ان يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم
وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو
تكرير للتأكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال
تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا
قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله اعلم
المسألة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز بالقليل والكثير ولا
تقدير فيه واحتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالكم والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا
فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه
الاية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فنتمسك في الاقل من
العشرة بظاهر الاية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم
وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم
مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزيع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير
في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه الاية جواز ابتغاء بأي شيء يسمى مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك
بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف عن المذكور
وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهمين لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به الحجة الثالثة الاحاديث

منها ما روي ان امرأة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين فقال عليه الصلاة والسلام رضيت
من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل
والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا ومنها ما روى جابر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امرأة في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة
انه عليه الصلاة والسلام قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم **المسألة الثالثة** قال ابو
حنيفة رحمه الله لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي
رضي الله عنه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الآية وذلك لانه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون
الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة والايتاء لا يمكن الا في الاعيان الثالث قوله
تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه وذلك صفة الاعيان اجاب الشافعي رضي الله عنه عن الاول بان الآية تدل على ان الابتغاء
بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع
الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه
الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب وموسى عليهما السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج
جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرأ الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم
يجد الرجل الذي اراد التزوج بها شيئا قال عليه الصلاة والسلام هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا وسورة كذا قال زوجتكها
بما معك من القرآن والله اعلم **المسألة الرابعة** قال ابو بكر الرازي دلت الآية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها
لان الآية تقتضي كون بدل البضع مالا وما روي انه عليه الصلاة والسلام اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص
النبي عليه السلام **المسألة الخامسة** قوله محصنين غير مسافحين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين
بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان
على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى وعلى التقدير الثاني تصير الآية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق
على المجمل يكون مجملا وحمل الآية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن
اجورهن فيه مسائل **المسألة الاولى** الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال
فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا
واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن
وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فآتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع اما لعدم الالتباس
كقوله ان ذلك لمن عزم الامور باسقاط منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم بمعنى النساء ومن في قوله منهن للتبعيض
والضمير في به راجع الى لفظ ما لانه واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن
اي مهورهن قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله فآتوهن
اجورهن ههنا وقال تعالى في آية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وهي المهور وانما سمي المهر اجرا لانه
بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا والله اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه الخلوة
الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة انها تقرر احتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الآية لان قوله فما استمتعتم به منهن
فآتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان
الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع ومتى تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع
والآية دالة على ان تقرر المهر متعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر **المسألة الثالثة** في هذه
الآية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح
وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح
آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الآية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم الى اجل معين
فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء
اهل مكة فشكى اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت ام لا
فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن
ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احداها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت ابن
عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح فقال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم

عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله
اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكن قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها صارت
منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في الصرف والمتعة واما عمران بن الحصين فانه قال
نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم تنزل بعدها آية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه ومات ولم ينهنا عنه
ثم قال رجل برأيه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن
علي رضي الله عنه انه قال لولا ان عمر نهى الناس عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا صلوات
الله عليه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا
ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه الاول ان الوطء لا يحل الا في الزوجة والمملوكة لقوله تعالى و
الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المرأة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا
زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق
لا توارث بينهما وثانيها لثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها لوجبت العدة عليها لقوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر الحجة الثانية
ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما
ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال ههنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا
او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة او ما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين
في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة
ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ايضا وهذا يوجب تكفير الامة وهو على ضد قوله تعالى كنتم خير امة والقسم الثالث وهو
ان يقال انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها
مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل
يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في
المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنهم لانهم كانوا عالمين بان
المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا
رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون عن الانكار
على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة
الا ترى انه عليه الصلاة والسلام قال من منع منا الزكاة فانا آخذها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكاة غير
جائز لكنه قال صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا والله اعلم الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روى
مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيه عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم
الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام
مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم عليكم الى يوم القيامة
فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وروي انه صلى الله عليه وسلم قال متعة النساء حرام وهذه
الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد
النكاح كذلك اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الآية اعني قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن في الاستدلال بهذه الآية طريقان الاول ان نقول نكاح
المتعة داخل في هذه الآية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد
وعلى سبيل التوقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
وذلك يقتضي حل المتعة الطريق الثاني ان نقول هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما
روي ان ابي بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس
والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة وتقريره كما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما
انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكر كذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب الثاني ان
المذكور في الآية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على

ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد ومع الولي والشهود ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الآية مخصوصة بالمتعة الثالث ان في هذه الآية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع واما في النكاح فان الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الآية عليه اولى والله اعلم الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في اول الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالآحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد عليه السلام وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالآحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه الصلاة والسلام اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه الصلاة والسلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا قول ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه فاذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول عليه السلام وانه ما نسخه وانه ليس ناسخه الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمان الرسول وما نسخه الرسول يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله تعالى انزل في المتعة آية وما نسخها بآية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برأيه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الآية مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل هاهنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح الثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي وهو ضعيف اما الذي ذكره في الوجه الاول فكأنه تعالى ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطء ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنا سمي سفاحا لانه لا يراد منه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك لان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام الذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او آحادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فسلموا الامر له قوله ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد وانا انهى عنها لما ثبت عندي ان النبي صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله اعلم ثم قال تعالى فآتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله فريضة ثلاثة اوجه احدها انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه عنه بالكلية فعلى هذا المراد

من التراضي الحط من المهر او الابراء عنه وهو قوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج لا اثم عليكم في ان تهب المرأة للزوج مهرها او يهب الزوج للمرأة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الآية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المرأة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد بقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل المسئلة الثانية قال ابو حنيفة الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المهر في العقد وقال الشافعي الزيادة بمنزلة هبة فان اقبضها ملكته بالقبض وان لم يقبضها بطلت واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الآية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة لا تصح الا بقبولها فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان يكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المرأة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وبهذا التقدير يكون قد زادها ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا انا بينا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما مع بقاء العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وفي ذلك تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله اعلم ثم انه تعالى ختم هذه الآية فقال ان الله كان عليما حكيما والمقصود انه تعالى لما ذكر في هذه الآية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله اعلم النوع السابع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح ومعناه ذوات الازواج وبالكسر معناه الحرائر العفائف المسئلة الثانية الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل قال تعالى ذي الطول ويقال تطول لهذا الشيء اي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي ايضا الغنى طولا لانه ينال به المرادات ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة هو القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الآية ومن لم يقدر منكم على القدرة وعلى نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير في القدرة قلنا الامر كما ذكرت والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة اما ما قاله المفسرون فوجوه الاول من لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح الامة الثاني ان يفسر النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم وطء الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لائق بمذهب ابي حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر الثالث قال بعضهم اذا عشق الامة عشقا لا يمكنه مع ذلك العشق الاكتفاء والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما رأينا اهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق ارباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها لقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند عدم هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان المراد من النكاح الوطء والتقدير فمن لم يستطع منكم وطء الحرة في ذلك عند ما لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لابي حنيفة وجوابه ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تأثير في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطء واحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا الاحصان العفة والجواب ان آيتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها التخصيص فيما اذا كان تحتها حرة وانما خصصنا

للولد عن الارقاق وهو قائم في محل النزاع المسئلة الثالثة ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة
واكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة
فلهذا المسئلة الرابعة من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتجوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه عند
العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة
لم يكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الآية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا
بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية ان الكتابية مشركة المسئلة الخامسة الآية دالة على التحذير من نكاح الامة وانه لا يجوز
الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة علق
الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق الانسان وفي حق ولده والثاني ان الامة قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة
بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج الثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج
فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج خلوص الحرة فربما احتاج الزوج ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان
المولى قد يبيعها من انسان آخر فعلى قول من يقول بيع الامة يوجب الفرقة تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من
لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها
من زوجها ولا على ابرائها عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله تعالى في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة والله اعلم قوله تعالى
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله فمما ملكت ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت ايمانكم
قال ابن عباس يريد جارية اخيك فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه المسئلة الثانية الفتيات المملوكات جمع
فتاة تقول العرب للامة فتاة وللعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية
الحديثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا كانت او شابة لانها كالشابة فانها لا توقر توقير الكبير المسئلة الثالثة
قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الامة بما اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج
حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي
ان قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد لجواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما
في مسئلة طول الحرة ثم قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حجة ابي حنيفة النص والقياس اما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها
في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب واما القياس فهو انا اجمعنا ان الكتابية الحرة مباحة والمملوكة
ايضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من
النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم
مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد آدم فلا
يتداخلكم انفة من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضائل
فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ونظيره قوله تعالى والمؤمنون بعضهم
اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج وهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات ولان الشرف
بشرف الاسلام اولى منه بسائر الصفات وهو قول الشافعي رحمه الله ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة
في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاعلم الله تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه روي عن الرسول صلى الله عليه
وسلم انه قال ثلاث من امر الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في
الاسلام وكان اهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى
شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اتفقوا على ان نكاح
الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن والقياس اما القرآن فهو هذه الآية فان قوله فانكحوهن باذن
اهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو كقوله عليه الصلاة والسلام من اسلم فليسلم
في كيل معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط وكذلك النكاح وان
لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد
وبعد التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما
العبد فقد ثبت ذلك في حقه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فهو عاهر
المسئلة الثانية قال الشافعي المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة يصح

احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة
بصفة الرق وصفة الرق صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة الى تلك الصفة الا
ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه يحنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة
عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا ثبت هذا فنقول قوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى
الاماء فهذه الاشارة وجب ان تكون باقية حال زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة البالغة في هذه
الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ضرورة انه لا
قائل بالفرق واحتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على فساد قول الشافعي في هذه المسئلة فقال مذهبه ان لا عبارة لها في عقد
النكاح فعلى هذا لا يجوز للمرأة ان تزوج امتها بل مذهبه ان توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الآية تبطل ذلك لان
ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الآية والجواب من وجوه احدها
ان المراد بالاذن الرضا وعندنا ان رضا المولى لا بد منه فاما انه كاف فليس في الآية دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة
عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى ان كان رجلا او ولي مولاها ان كان مولاها امرأة وثالثها هب ان الاهل عبارة عن
المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث والدلائل الدالة على ان المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام
العاهرة هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ضرورة
انه لا قائل بالفرق والله اعلم ثم قال تعالى وآتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الآية قولان الاول
ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير الآية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى
ومن لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه قد اراد مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد و
غالب الظن في المعتاد المتعارف كقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن
النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها
امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ
وان كان يحتمل ما ذكرنا فاكثر المفسرين حملوه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر على العادة الجميلة عند
المطالبة من غير مطل وتأخير المسئلة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب مالك ان الامة
هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا آجرها للخدمة هو المستحق للاجر دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية وهو
قوله فآتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا
عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع
وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالآية
من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء
المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن الثالث هب ان الآية تقتضي كون المهر ملكا
لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق والله اعلم ثم قال تعالى محصنات
غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس محصنات عفائف وهو حال من قوله
فانكحوهن باذن اهلهن فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا
وسنذكر ذلك في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب
وقوله غير مسافحات اي زواني ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي
يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تؤاجر نفسها مع اي رجل ارادها والتي تتخذ الخدن فهي
التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان
هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم افرد الله سبحانه كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا قوله
تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن المسئلة الثانية قال القاضي هذه الآية احد ما يستدل به من لا يجعل
الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان كذلك لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه
ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك
واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله والله اعلم ثم قال تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن
بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي

ومن ضم الألف فمعناه أنهن أحصن بالأزواج وهكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال إنه تعالى وصف الإماء بالإيمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد أن يقال من فتياتكم المؤمنات ثم يقال فإذا آمن فإن حالهن كذا وكذا ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين الأول حال نكاح الإماء فاعتبر الإيمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة فذكر حال إيمانهن أيضا في هذا الحكم وهو فإذا أحصن المسألة الثانية في الآية إشكال قوي وهو أن المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات أو المراد منه الحرائر الأبكار والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والأول مشكل لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم ومعلوم أن ذلك باطل والثاني وهو أن يكون المراد الحرائر الأبكار فنصف ما عليهن وهو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الإماء سواء كانت محصنة أو لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين الإحصان والزنا لأن قوله فإذا أحصن فإن أتين شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما معا فهذا إشكال قوي في الآية والجواب أنا نختار القسم الثاني وقوله فإذا أحصن ليس المراد منه جعل هذا الإحصان شرطا لأن يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضا أولى وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص لأنه عند حصول ما يغلظه لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبأن يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم المسألة الثالثة الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ما على الحرة المحصنة الرجم لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة المسألة الرابعة اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وإن كان في الأمور ما لا يجب ذلك فيه والله أعلم ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في أن ذلك راجع إلى نكاح الإماء فكأنه قال فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم أي لشدد الأمر عليكم وألزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فيلحقكم بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم ثم اختلفوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان أحدهما أن الشبق الشديد والغلمة الشديدة العظيمة قد يؤدي بالإنسان إلى الأمراض الشديدة أما في حق النساء فقد يؤدي إلى اختناق الرحم وأما في حق الرجال فقد يؤدي إلى أوجاع الوركين والظهر وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن ثم قال تعالى وأن تصبروا خير لكم وفيه مسألتان المسألة الأولى المراد أن نكاح الإماء بعد رعاية الشرائط الثلاثة أعني عدم القدرة على التزوج بالحرة وخوف العنت وكون الأمة مؤمنة الأولى تركه من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح المسألة الثانية مذهب أبي حنيفة أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل فإن كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح أفضل من النوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم وإن قالوا إنا لا نرجح نكاح الأمة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال إلا أن هذا التفصيل ما رأيته في شيء من كتبهم والله أعلم ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكر من أن الأولى ترك هذا النكاح يعني أنه وإن حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم إليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم ⊛ فيه مسائل المسألة الأولى اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الأول قالوا إنه يقام اللام مقام أن في أردت وأمرت تقول أردت أن تذهب وأردت لتذهب وأمرتك أن تقوم وأمرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون أن يطفئوا وقال وأمرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني أن نقول في الآية إضمار والتقدير يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وأمرنا بما أمرنا لنسلم المسألة الثانية قال بعض المفسرين يريد الله ليبين لكم وقوله ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف والحق أن المراد من قوله ليبين لكم هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال عن الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان أحدهما أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآية المتقدمة فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني أنه ليس المراد ذلك بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فإن الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في أنفسها إلا أنها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو أن المعنى أنه يهديكم سنن الذين من

قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق ثم قال ويتوب عليكم قال القاضي معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وأزال الشبهة منها لذلك إذا وقع التقصير والتفريط منا ويريد أن يتوب علينا لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فقد يحتاج إلى التلافي بالتوبة واعلم أن في الآية إشكالا وهو أن الحق إما أن يكون ما يقوله أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وإما أن يكون الحق ما يقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله والآية مشكلة على كلا القولين أما على القول الأول فلأن على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فإنه يحصل فإذا أراد أن يتوب علينا وجب أن تحصل التوبة لكلنا وهو معلوم أنه ليس كذلك وأما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله يتوب عليكم ظاهره يشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فإن هذه الآية مشكلة على كلا القولين والجواب أن نقول إن قوله ويتوب عليكم صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل أيضا مؤكد له لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الإرادات والإرادة لا يمكن إرادتها وإلا لزم التسلسل فإذن الإرادة يمتنع أن يكون فعلا للإنسان وعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما أشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذي يتوب علينا فأما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الأمة وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآية وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الإشكال والله أعلم ثم قال والله عليم حكيم أي عليم بأحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم قوله تعالى والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما ⊛ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا ⊛ فيه مسألتان المسألة الأولى قيل إن المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الأخ والأخت فلما حرمهن الله تعالى قالوا إنكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا أيضا بنات الأخ والأخت فنزلت هذه الآية المسألة الثانية قالت المعتزلة قوله يريد الله أن يتوب عليكم يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل قال أصحابنا هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه أنه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب أحد الضدين كان إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا وذلك محال وأيضا إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال فثبت أن قوله يريد الله أن يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وفيه مسائل المسألة الأولى فيه قولان الأول المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل والثاني أنه عام في كل أحكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا إحسانا منه إلينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني إسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلاة والسلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة المسألة الثانية قال القاضي هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان كذلك والكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا أغلظ وجوه التثقيل ولا يخلق فيه الإيمان ولا أقدره العبد على خلق الإيمان ثم يقول له آمن وهذا أعظم وجوه التثقيل قال ويدل أيضا على أن تكليفه ما لا يطاق غير واقع لأنه أعظم وجوه التثقيل والجواب أنه معارض بالعلم والداعي وأكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق الإنسان ضعيفا والمعنى أنه تعالى لضعف الإنسان خفف تكليفه ولم يثقل والأولى أن يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك الوجه في أن يضعف عن احتمال خلافه وإنما قلنا إن هذا الوجه أولى لأن الضعف في الخلقة والقوة لو عظم الله داعيته إلى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن مبين ولكنه يهدم أصله وذلك لأنه لما سلم أن المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تأملنا لعلمنا أن قوة الداعية وضعفها لا بد لهما من سبب فإن كان ذلك الداعية أخرى من العبد لزم التسلسل وإن كان الكل من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم المسألة الثالثة روي عن ابن عباس أنه قال ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم يريد الله أن يخفف عنكم إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه إن الله لا يغفر أن يشرك به إن الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلا لها يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين ⊛ النوع الثامن من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ⊛ ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا ⊛ اعلم أن في كيفية النظم وجهين الأول أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بإيفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في

الاموال فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا
بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى ظلما المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا
والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق وعندي ان حمل الآية على هذا الوجه يقتضي كونها
مجملة لانه يصير تقدير الآية لا تأكلوا اموالكم التي حصلتموها بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على
التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وعلى هذا
التقدير لا تكون الآية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من ان يأكلوا عند احد شيئا وشق ذلك
على الخلق فنسخه الله تعالى في سورة النور ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الآية اذا فسرنا الباطل بما ذكرنا تحريم
الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال الآية محكمة ما نسخت
ولا تنسخ الى يوم القيامة المسئلة الثالثة قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال
نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه اما اكل ماله
نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير بالباطل فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان
توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار
قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا المسئلة الثانية قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن
تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل والمعنى لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من
قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة
عن تراض واعلم انه كما يحل المال المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ
الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان كلمة الاستثناء منقطع فلا اشكال فانه
تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك
حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد من النسخ او التخصيص المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه النهي
في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة لا يدل عليه واحتج الشافعي رضي الله عنه على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة
لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات
ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي
غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما
ان لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الباطلة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في
الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت
انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها قوله ولا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فكما ان هذا نهي في اللفظ ولكنه نسخ للشرعية فكذا الاول واذا كان نسخا للشرعية
بطل كونه مفيدا للحكم والله اعلم المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة
وقال الشافعي رضي الله عنه ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص اولها هذه الآية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره
يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود الزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه
وثالثها قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع فوجب ان
يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه
الصلاة والسلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه الصلاة والسلام
لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه حصل الملك
بمجرد العقد واعلم ان الشافعي رضي الله عنه يسلم عموم هذه النصوص لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شراء ما لم يره المشتري
بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله عليه السلام المتبايعان
كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وتأويلات اصحاب ابي حنيفة وجواباتها مذكورة في الخلافيات والله اعلم قوله تعالى ولا
تقتلوا انفسكم اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون
كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا

في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم فقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه
لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه في الآخرة
ايضا قائم وهو استحقاق العقاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه
فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه
بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر قد يلحقه من الغم والاذى ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين
قد يقتلون انفسهم لمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال آخر كانه قيل لا تفعلوا ما
تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او
محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك
التكاليف الصعبة ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل
المسئلة الخامسة اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة
لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في
آية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع المسئلة السادسة انما قال ومن
يفعل ذلك عدوانا لان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كالقود وفي جملة ما تقدم اخذ المال وقد
يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد المسئلة السابعة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع
بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم
فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله ههنا ان
هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم
على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال انه تعالى وصفهم بالايمان فقال
يا ايها الذين آمنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا
البتة فلا بد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم انهم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا
كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يجوز هذا الكلام ايضا منا في تقرير ما قلناه والله اعلم ثم انه ختم الآية فقال وكان
ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من
بعض بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو
ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه والله اعلم قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ۞ اعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية وفيها مسائل
المسئلة الاولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله
فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الامة الا من كان راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او
مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه الحجة الاولى هذه الآية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل
بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها الحجة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله
واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلاثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا
بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر والكبائر فالكبائر هي
الفسوق والصغائر هي العصيان قال ابن عباس ان الذنب انما يكبر لوجهين احدهما لكثرة نعم من عصي فيه والثاني لجلالة
من عصي فيه فاما ان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهو اجل
الموجودات واشرفها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب
المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من
بعض وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم
من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب فاعليها
ونحن نشرح واحدا من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن
نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة

والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى
ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم
أن هذه الأقوال ضعيفة أما الأول فلأن كل ذنب فلا بد وأن يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بأن كل
ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه وأما الثاني فهو أيضا ضعيف لأن الله تعالى
ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فما معنى تخصيصها بهذه السورة وأما الثالث فضعيف أيضا لأنه إن أراد بالعمد أنه ليس
بساه عن فعله فهذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه وإن أراد بالعمد أن يفعل
المعصية مع العلم بأنها معصية فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد عليه السلام وهم لا يعلمون أنه معصية وهو مع
ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منجيات كتاب إحياء علوم الدين فصلا
طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها أما
القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها وهؤلاء هم الذين يقولون
إن لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فإذا أتى الإنسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم أتى بمعصية
واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه أحدها أن
يتعادلا ويتساويا وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلي إلا أنه دل الدليل السمعي على أنه لا يوجد لأنه تعالى قال فريق
في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون في الجنة ولا في السعير القسم الثاني أن يكون ثواب
طاعته أزيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية
هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالإحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة
واعلم أن هذا الكلام مبني على أصول كلها باطلة عندنا الأول أن هذا مبني على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب
عقابا وذلك باطل لأنا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب أن صدور هذا الفعل من العبد لا يمكن إلا إذا خلق الله فيه داعية توجب
ذلك الفعل ومتى كان الأمر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها أن بتقدير أن
يكون الأمر كذلك إلا أنا نعلم ببديهة العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فإن
ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع أن الأمة مجمعة على
أن شرب هذه القطرة من الكبائر فإن أصروا وقالوا إن عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب الإيمان والتوحيد وجميع الطاعات
سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم فإنهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الأمور المقررة في
العقول أن من جعل هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فإن دفعوا في هذا الموضع فقد
أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها أن نعم الله كثيرة وسابقة على
طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان أداء الطاعات إنما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب
في المستقبل شيئا آخر وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلا وإذا كان كذلك فكل معصية تؤتى
بها فإن عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها فوجب أن يكون جميع المعاصي كبائر ورابعها أن هذا الكلام مبني على القول
بالإحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في إبطال القول بالإحباط في سورة البقرة وقد أبطلناه فثبت أن هذا الذي ذهبت
المعتزلة إليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل وبالله التوفيق **المسألة الثانية** اختلف الناس في أن الله تعالى
هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا والأكثرون قالوا إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لأنه تعالى لما بين
في هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة
عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالإقدام على تلك الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة
فلا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الإقدام عليه قالوا ونظير هذا في إخفاء الصلاة الوسطى
في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الإجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الأوقات والحاصل أن
هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة وأن لا يبين أن الكبائر ليست إلا كذا وكذا فإنه لو بين ذلك
لكان ما عداها صغيرة وحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب أنه كبيرة روي أنه صلى الله عليه وسلم
قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله أعلم فقال الإشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر أنه ذكرها وزاد فيها استحلال البيت الحرام
وعن ابن مسعود أنه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والأمن من مكر الله وذكر عن عبد الله بن عباس أنها سبعة فقال هي إلى
السبعين أقرب وفي رواية إلى السبعمائة أقرب والله أعلم **المسألة الثالثة** احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد

أصحاب

أصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيئاته
وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفير ولو جاز أن يغفر الله تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام وأجاب
أصحابنا عنه من وجوه الأول أنكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر عند اجتناب الكبائر تكفير السيئات وجب
أن عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لأن عند المعتزلة هذا
الأصل باطل وعندنا أنه دلالة ظنية ضعيفة وإما أن تستدلوا به من حيث إن المعلق بكلمة إن على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء
وهذا أيضا ضعيف ويدل عليه آيات أحدها قوله تعالى واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد وثانيها
قوله تعالى فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك وثالثها فإن لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلا ورابعها فإن لم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يوجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا والإكراه على البغاء
محرم سواء أردن التحصن أو لم يردن وسادسها فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز
حصل ذلك الخوف أو لم يحصل وسابعها لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف أو
لم يحصل وثامنها فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضا حق الثنتين وتاسعها قوله
فإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وذلك جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل وعاشرها قوله إن يريدا إصلاحا يوفق الله
بينهما وقد يحصل التوفيق بدون إرادتهما والحادي عشر قوله وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الإغناء بدون ذلك
التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت أن المعلق بكلمة إن على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء وثم
في التفسير يحسن استدلال الكعبي بهذه الآية في أنه يدل على أن رجحان الأمر لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه الثاني في الجواب
قال أبو مسلم الأصفهاني إن هذه الآية لما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى
وغير ذلك قال تعالى إن تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا وإذا كان هذا
الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الأول أن قوله إن تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني قوله إن باجتنابهم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل
منها في الماضي كلام بعيد لأنه لا يخلو حالهم من أحد أمرين إما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد أزالت عقاب ذلك لا
اجتناب هذه الكبائر أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا
لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الأول أنا لا ندعي القطع بأن قوله إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا
نقول إنه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه وعن الثاني أن قوله من أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب
تكفير تلك السيئات سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم فهذا القدر لا يبطل بهذا الاحتمال وإذا حصل هذا الاحتمال
بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله أعلم الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو أنا إن أعطيناكم جميع مرادكم لم يكن في الآية
زيادة على أن نقول إن من لم يجتنب الكبائر لم نكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الآية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست
قليلة وما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب
وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة أثر والوجه الرابع أن هذه الكبائر
قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة إلى شيء وقد يكون صغيرا بالنسبة إلى شيء آخر وكذا القول في الصغائر إلا أن الذي يحكم
بكونه كبيرا على الإطلاق هو الكفر وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به
الكفر وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وبشرائعه كان المراد أن من اجتنب عن الكفر
كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وإذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة إن عند
اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا لا يجب على الله بل كل ما يفعله فهو فضل وإحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه
المسألة ثم قال تعالى ويدخلكم مدخلا كريما وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء
في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم
ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الإدخال أي وندخلكم إدخالا كريما
ووصف الإدخال بالكرم بمعنى أن ذلك الإدخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف ما قال فيمن قال فيهم الذين يحشرون على وجوههم
إلى جهنم **المسألة الثانية** أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات والتقدير إن
أتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة فهذا أحد ما يوجب الدخول

في الجنة ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله أعلم **قوله تعالى** ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليما ۝ اعلم أن في النظم وجهين الأول قال القفال رحمه الله إنه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل وعن قتل النفوس أمرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له فإنه إذا لم يرض بذلك وقع في الحسد وإذا وقع في الحسد وقع لا محالة في أخذ الأموال بالباطل وفي قتل النفوس فأما إذا رضي بما قدر الله أمكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الأموال الوجه الثاني في كيفية النظم وهو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس من أعمال الجوارح فأمر أولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الأفعال القبيحة وهو الشريعة ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الأخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى** التمني عندنا عبارة عن إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون ولهذا قلنا إنه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل ليته وجد كذا وليته لم يوجد كذا وهو بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لم يكن تمنيا بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له إلا ما ذكرناه من إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون **المسألة الثانية** اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية أو بدنية أو خارجية أما السعادات النفسانية فنوعان أحدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية التي هي توسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الأحوال هو العدالة وأما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة وأما السعادة الخارجية فهي كثرة الأولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الأصدقاء والأعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم فهذا هو الإشارة إلى مجامع السعادات وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضا محض عطاء الله فإنه لا ترجيح للدواعي وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات والأسباب وإلا بسبب يكون السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالبغية والوصول إلى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها **المسألة الثالثة** أن الإنسان إذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لإنسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش ثم يعرض ههنا حالتان أحدهما أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الإنسان والأخرى أن لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له أما الأول فهو الحسد المذموم لأن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه الإحسان إلى عبيده والجود إليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين وأيضا ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الإنسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الإيمان وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فإنه يقطع المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك إلى أضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده عنه بقوله ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان أما على مذهب أهل السنة والجماعة فهو أنه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لأحد في منازعته وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه وإذا كان الأمر كذلك فقد صار باب القال والقيل مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة أما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضاء بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي وهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الإنسان ومما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فإن الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد أما إذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا هذا أيضا لا يجوز لأن تلك النعمة ربما كانت مفسدة ومضرة عليه في الدين والدنيا فلهذا السبب قال المحققون لا يجوز للإنسان أن يقول اللهم أعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي أن يقول اللهم أعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي وإذا تأمل الإنسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروي عن قتادة عن الحسن قال لا يتمنى أحد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في ثعلبة

وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله **المسألة الرابعة** ذكروا في سبب النزول وجوها الأول قال مجاهد قالت أم سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية الثاني قال السدي لما نزلت آية المواريث قال الرجال نرجو أن نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء نحن أحوج لأنا ضعفاء وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية الرابع أتت واحدة من النساء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنساء واحد وأنت الرسول إلينا وإليهم وأبونا آدم وأمنا حواء فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم إن للحامل منكن أجر الصائم القائم فإذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الأجر فإذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة وأن يكون ما يتعلق بهما أما الاحتمال الأول ففيه وجوه الأول أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي أن يرضى بما قسم الله له الثاني لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به وأن يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة والإحراز الثالث كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فأبطل الله بهذه الآية وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان أو أنثى صغيرا كان أو كبيرا وأما الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه الأول المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل أحد جزاء ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع ما لك بتمني ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء نصيب مما اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب وأما الاحتمال الثالث فهو أن يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لأن هذا اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز بشرط أن يكون قبله واو أو فاء والباقون بالهمز في كل القرآن أما الأول فنقل حركة الهمزة إلى السين واستغنى عن ألف الوصل فحذفها وأما الثاني فعلى الأصل واتفقوا في قوله وليسألوا أنه بالهمز لأنه للغائب **المسألة الثانية** قال أبو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كأنه قيل واسألوا الله نعمته من فضله **المسألة الثالثة** قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على أن الإنسان لا يجوز له أن يعين شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الإطلاق ثم قال إن الله كان بكل شيء عليما والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر **قوله تعالى** ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيدا في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وارثا ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنه أما الأول فهو أن قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك أي ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ثم كأنه قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والأقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك وأما الثاني ففيه وجهان الأول أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالي أي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى إلى مفعولين لأن معنى جعلنا خلقنا الثاني أن يكون التقدير لكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والأقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والراجع إلى قوله ولكل محذوف والخبر وهو قوله نصيب محذوف أيضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا إلى مفعولين والوجهان الأولان أولى لكثرة الإضمارات في هذا الوجه **المسألة الثانية** المولى لفظ مشترك بين معان أحدها المعتق لأنه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في إنعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لأن المحالف يلحاه أمره بعقد اليمين ورابعها ابن العم لأنه يليه بالنصرة والقرابة التي بينهما وخامسها المولى الولي لأنه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وسادسها العصبة وهو المراد في هذه الآية لأنه لا يليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ويؤكده ما روى أبو صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك كلا فأنا وليه وقال عليه الصلاة والسلام اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير ألف وبالتخفيف والباقون بالألف والتخفيف وعقدت أضاف العقد إلى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة

على عقد الحلف من الفريقين **المسألة الثانية** الايمان جمع يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم
فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهو في الحقيقة مسندة
الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيعة بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء
والتمسك بالعهد والوجه الثاني في المجاز هو ان التقدير والذين عاقدت بحلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وحسن هذا
الحذف لدلالة الكلام عليه والثالث ان التقدير والذين عاقدتهم الا انه حذف الضمير العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا
فسرنا اليمين باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة
لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم **المسألة الثالثة** من الناس من قال هذه الاية
منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الاية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو
ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك
وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا
يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المواخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المواخاة
سببا للتوارث واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فآتوهم نصيبهم اي فآتوا الموالي والورثة نصيبهم
فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ما ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به
وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهذا
تأويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره اية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين
ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد
بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع ان يكون المراد من الذين عاقدت
ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فآتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد وعلى
هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس نقل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن وذلك انه رضي
الله عنه حلف ان لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن رضي الله عنه امره الله ان يؤتيه نصيبه من المال
وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لمن حضر
القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم **المسألة الرابعة** القائلون بان
قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدأ وخبره وهو قوله فآتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط
فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله فآتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه **المسألة الخامسة**
قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلا
اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم
قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن المتمسك بالحديث ان ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي صلى
الله عليه وسلم الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء **المسألة السادسة** قال
الشافعي ومالك من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة يرثه
حجة الشافعي رحمه الله انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم
فقد جعلنا لهم موالي وهم العصبة ثم هؤلاء العصبة الخاصة هم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف
هذا المال الى العصبة العامة لما لم توجد العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله تعالى لان الاية توجب الميراث
للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا
الارحام فاما اذا لم يوجد فلزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة في الاية على ان الحليف يرث بل بينا
ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل والله اعلم ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيدا وهو
كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعاصين والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما
شهادته على الخلق يوم القيمة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني المخبر **قوله تعالى** الرجال
قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي
تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا

اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال
عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انه انما فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء وانهم وان اشتركا
في استمتاع كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة
بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** القوام اسم لمن
يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الاية
في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول صلى الله عليه
وسلم وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر
فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم
في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه
تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم
ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم
ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم
على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والعزم والقوة والكتابة في الغالب
والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف و
الشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل
الدية في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على
فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المرأة لانه
يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب **المسألة الثانية** قوله
حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم
اتبعه بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المرأة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج
فقد وصفها الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قائمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار
الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات
قانتات والالف واللام في الجمع تفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امرأة تكون صالحة فهي لا بد وان تكون قانتة مطيعة
قال الواحدي ولفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج واما حال المرأة عند غيبة الزوج
فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات لمواجب الغيب
وذلك من وجوه احدها ان تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره
وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت
اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الاية **المسألة الثالثة**
ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن
ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف
واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذلك والوجه الثاني ان تكون ما
مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا
يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المرأة انما
تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله
وتجتهد في حفظ اوامره والا لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول وما اظن هذا
الوجه صحيحا هو كذلك على قراءة الرفع اما على قراءة النصب فهو صحيح كما فسرها بذلك البيضاوي وغيره ففكر
في الامر تعرفه واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف
عبارة عن حال تحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي دلالات النشوز قد تكون قولا وقد تكون
فعلا والقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا
دخل عليها وكانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة له

على نشوزها وهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قوله نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشر ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها عذر فان اصرت على ذلك النشوز هجرها في المضجع وفي ضمنه امتناع من كلامها قال الشافعي رضي الله عنه ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع تفيد ذلك ثم بعد هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كنا معشر قريش تملك رجالنا نساءهم فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال صلى الله عليه وسلم لقد طاف الليلة بال محمد سبعون امرأة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم ومعناه ان الذين ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك الضرب ان يكون بحيث لا يفضي الى الهلاك البتة وان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي بها في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصى وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه واقول الذي يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله اعلم بمراده **المسألة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها وان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال اخرون هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز قلنا عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابتداء النشوز ان يعظها ويهجرها وهل له ضربها فيه احتمال واما عند اصرارها على النشوز فله ان يعظها ويهجرها وهل له ضربها فيه احتمال واما عند اصرارها على النشوز فله ان يعظها ويهجرها ويضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم اي اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذا التاديب فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا بالجهة وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير بكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا الحق الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المرأة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المرأة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض والله اعلم

قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال فان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وههنا مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى تيقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق منها او منه فالفائدة في بعثة الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل

المسألة الثانية للشقاق تأويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة **المسألة الثالثة** قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصادر الى الظرف جائزة لحصولها فيها يقال اعجبني صوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار **المسألة الرابعة** المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية اليه وقال اخرون المراد كل احد من صالحي الامة وذلك لان قوله خفتم خطاب الجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لاحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح فهذا ايضا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به **المسألة الخامسة** اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق اما ان يكون منها او منه او منهما او يشكل فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل التزوج بامرأة اخرى او التسري بجارية عرفت المرأة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فيه فان قبلت والا كان نشوزا وان كان ذلك بظلم من جهته امر الحاكم بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته في الاقامة معها على النكاح ام في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع **المسألة السابعة** هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المرأة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رحمه الله حديث علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامرأة الى علي رضي الله عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما ان رأيتما ان تجمعا جمعتما وان رأيتما ان تفرقا فرقتما فقالت المرأة رضيت بكتاب الله تعالى بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي رضي الله عنه وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضى الزوجين وقال عليكما ان رأيتما ان تجمعا وان رأيتما ان تفرقا تفرقا واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك واما دليل القول الثاني فان الزوج لما لم يرض توقف علي رضي الله عنه ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الاول بانه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يصف لهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما والله اعلم **المسألة الثامنة** قوله فان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين ثم انه وان لم يجر لهما ذكر الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريدا الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريدا الحكمان يوفق الله بين الزوجين الثالث ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه **المسألة الثانية** اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور والتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق والله اعلم **المسألة الثالثة** من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ۝ اعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الاخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه الاية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر فيها عشرة انواع الاول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله بذلك وهذا يدخل فيه جميع انواع اعمال القلوب وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة تقدم في سورة البقرة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا فلهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين النوع الثالث قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب

الرقاب فاضربوها وتقول احسنت الى فلان والى فلان قال كثير ◎ اسيئى بنا او احسنى لا ملومة ◎ لدينا ولا مقلية
ان تقلت ◎ واعلم انه تعالى قرن اكرام الوالدين بعبادته وتوحيده فى مواضع احدها فى هذه الاية وثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لى ولوالديك الى المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما و
الاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال ووصينا الانسان
بوالديه حسنا وقال فى الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما
فى الدنيا معروفا وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابى سعيد
الخدرى ان رجلا جاء من اليمن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل لك احد من اليمن فقال ابواى فقال اذنا
لك فقال لا فقال فارجع فاستأذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان تقوم
بخدمتهما ولا ترفع صوتك عليهما ولا تخشن فى الكلام معهما وتسعى فى تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة و
البر ان لا تشهد عليهما سلاحا ولا تقتلهما قال ابو بكر الرازى الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان
ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله ولانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهى عنه وروى
ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابى عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله تعالى وبذى القربى
وهو امر بصلة الرحم كما ذكر فى اول السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين من الاقارب ايضا الا ان قرابة
الولادة لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل فى غيرها لا جرم ميزها الله تعالى فى الذكر عن
سائر الانواع فذكر فى هذه الاية قرابة الولادة ثم اتبعها بقرابة الرحم النوع الخامس قوله واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص
من العجز احدهما الصغر والثانى عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان فى غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس
رضى الله عنهما يرفق بهم ويدنيهم ويمسح رأسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ فى حفظ اموالهم النوع السادس قوله تعالى
والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكثرة تمكنه من ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب نفعا او يدفع
به ضررا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم الله اليتيم فى الذكر على المساكين والاحسان الى المساكين اما بالاجمال
اليه او بالرد الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر النوع السابع قوله والجار ذى القربى قيل هو الذى قرب جواره والجار
الجنب هو الذى بعد جواره قال عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه الا وان الجار اربعون دارا كان الزهرى
يقول اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون امام واربعون خلف وعن ابى هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلى
الليل وفى لسانها شئ تؤذى جيرانها اى هى سليطة فقال عليه الصلاة والسلام لا خير فيها هى فى النار وقال عليه الصلاة
والسلام والذى نفس محمد بيده ما يؤدى حق الجار الا من رحم الله وقليل ما هم اتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض
اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال اخرون عنى بالجار
ذى القربى القريب النسيب وبالجار الجنب الاجنبى وقرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبا الجوار والقرابة النوع الثامن قوله والجار الجنب قد ذكرنا
قال الواحدى الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة مثل القرابة وهو البعد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا
عن اهله ورجل اجنبى وهو البعيد منك فى القرابة وقال تعالى واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام اى بعدنى والجانبان الناحيتان
لبعد كل واحد منهما من الاخر وقرأ المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين احدهما ان يراد
بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذى الجنب فحذف المضاف لان المعنى مفهوم والاخر ان يكون وصفا على سبيل المبالغة
كما يقال فلان كرم وجود النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذى صحبك بان يحصل بجنبك اما رفيقا فى سفر
واما جارا ملاصقا واما شريكا فى تعلم او حرفة واما قاعدا الى جنبك فى مجلس او مسجد او غير ذلك من ادنى صحبة التأمت بينك و
بينه فعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك و
تضطجع الى جنبك العاشر قوله وابن السبيل هو المسافر الذى انقطع عن بلده وهو الضيف الحادى عشر قوله وما ملكت ايمانكم واعلم
ان الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته
سيمته فليبع وليشتر حتى يوافق سيمته فان للناس سيما ولا تعذبوا عباد الله وروى انه عليه السلام كان اخر كلامه الصلاة
وما ملكت ايمانكم وروى ان رجلا بالمدينة كان يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله ويسمعه الرسول والسيد كان يريد
ضربا فطلع الرسول عليه السلام فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كان احق ان يجار
عائذه والذى نفس محمد بيده لو لم يقلها لدافع وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا
طاقة لهم وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما

يحتاجون اليه وكانوا فى الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن قال بعضهم
كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة واعلم ان ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك
قال عليه الصلاة والسلام على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا
فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم فى نفسه الذى لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج انما ذكر الاختيال
ههنا لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وقد ذكرنا اشتقاق هذه
اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذى يعدد ما فيه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذى يفخر
على عباد الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم فى هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من
كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف تعالى اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة
بل لمحض امر الله تعالى قوله تعالى الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذابا مهينا
◎ والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا
◎ وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما ◎ فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ
حمزة والكسائى بالبخل بفتح الباء والخاء وفى الحديد مثله وهى لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء وسكون الخاء وهى
اللغة العالية المسئلة الثانية الذين يبخلون بدل عن قوله من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون او نصب على الذم
ويجوز ان يكون رفعا على الذم ويجوز ان يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل الذين يبخلون يفعلون ويصنعون احقاء بكل
ملامة المسئلة الثالثة قال الواحدى البخل فيه اربع لغات مثل الفقر والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين
ذكره المبرد وهو فى كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفى الشريعة منع الواجب المسئلة الرابعة قال ابن عباس انهم
اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد وصفته فى التوراة وامروا قومهم ايضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله
يعنى من العلم بما فى كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم واعتدنا فى الاخرة لليهود عذابا مهينا والحجة من نصر هذا القول بان ذكر
الكافرين فى اخر الاية يدل على ان المراد بالبخل الكافر وقال اخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكره عقيب الاية
التى اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى
والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان
فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل
بخلا متعلقا بما تقدم وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه عام فى البخل بالعلم والدين وفى البخل بالمال لان اللفظ
عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر فى هذه من الاحوال المذمومة امورا
اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم آمرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية فى حب البخل
وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار
والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر
وهذا ينتهى الى حد الكفر فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الاية مخصوصة باليهود فكلامه فى هذا
الموضع ظاهر لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن ايضا ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من
يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وفيه مسائل
المسئلة الاولى ان شئت عطفت الذين فى هذه الاية على الذين فى الاية التى قبلها وان شئت جعلته فى موضع الخفض
عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا المسئلة الثانية قال السدى نزلت فى المنافقين وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب
من النفاق وقيل نزلت فى مشركى مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان
الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذى لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون
فى قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثانى الذى ينفق لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة
فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو الانفاق لغرض الاحسان
ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى ان الشيطان يزين لاصحاب هذه الافعال كقوله ومن يعش عن
ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده دار التعب
وهو كقوله ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير
ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم فى ترك الايمان فقال وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم
الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون ما وذا اسما واحدا

فيكون المعنى وأي شيء عليهم ويجوز أن يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسماً ويكون المعنى وما الذي عليهم لو آمنوا **المسئلة الثانية** احتج القائلون بأن الإيمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا إن قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا مشعر بأن الإتيان بالإيمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبراً لكان ذلك في غاية الصعوبة فإن الناس بعد انقضاء أعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على أن التقليد كاف وأجاب المتكلمون بأن الصعوبة في التفاصيل فأما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة والله أعلم في هذا البحث **المسئلة الثالثة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو أكل وقال الكعبي لا يجوز أن يخلق فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقته عليه لو بدل خلقي ولا يجوز أن يمنعه القدرة ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن أمرضه ماذا عليه لو كان صحيحاً ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلاً وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلاً وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل هذا بما يقال إنه وإن قبح من غيره لكنه قد يحسن منه لأن الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه بحيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة وإذا كان من ذكر مثل هذا الكلام سفيهاً دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الأمثلة واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتنا لهم بمسئلتي العلم والداعي قد كثر ولا حاجة إلى الإعادة والله أعلم ثم قال تعالى وكان الله بهم عليماً والمعنى أن القصد إلى الرياء إنما يكون باطناً غير ظاهر فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة ثم

قوله تعالى إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً ۞ اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله فكأنه قال فإن الله لا يظلم من هذه مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الإيمان والطاعة واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة أولها قوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل **المسئلة الأولى** الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول أهل اللغة وروي عن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الأشياء ذرة ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا أي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة أي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم لا قليلاً ولا كثيراً ولكن الكلام خرج على أصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله إن الله لا يظلم الناس شيئاً **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقاً لأعمال العباد لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضاً فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله وأيضاً لو خلق الظلم في الظالم ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم إنه تعالى يقول لم فعلت هذا الشيء ووصفه بأنه ظالم ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والآية دالة على كونه تعالى منزهاً عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مراراً لا حد لها وقد ذكرنا أن استدلال هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت إلا أنها ترجع إلى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعي فكلما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك المدح إلا إذا كان هو قادراً عليه ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب في الليالي إلى السرقة والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلزم أن يصح ذلك عليه وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالماً لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم والجواب أنه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الأفعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا أطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على أن الظلم محال من الله أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه وتعالى لا يتصرف إلا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالماً وأيضاً الظالم لا يكون إلهاً والشيء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الإلهية صحيحاً ولو كان كذلك لكانت الإلهية جائزة الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الإلهية له إلى مخصص وفاعل وذلك على الله محال **المسئلة الخامسة** قالت المعتزلة إن عقاب شرب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعات مدة مائة سنة وقول أصحابنا ههنا باطل لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة أزيد من عقاب شرب

هذه القطرة فإسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وإنه منفي بهذه الآية **المسئلة السادسة** قال الجبائي إن عقاب الكبيرة محبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شيء وقال ابنه أبو هاشم بل يحبط واعلم أن هذا النوع حجة قوية لأصحابنا في بطلان القول بالإحباط فإنا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن ينحبط مثله من العقاب أو لا ينحبط والقسمان باطلان فالقول بالإحباط باطل إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر لأنه إذا كان عدم كل واحد منهما بوجود الآخر فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً وهو محال لأن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول فذلك محال وإنما قلنا إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها لا في طلب ثواب ولا في دفع عقاب فذلك ظلم وهو منفي بقوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الإحباط على ما يقوله المعتزلة والله أعلم **المسئلة السابعة** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة فقالوا لا شك أن ثواب الإيمان والمداومة على التوحيد والإقرار بأنه تعالى هو الموصوف بصفات الجلال والإكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة أعظم ثواباً من عقاب شرب جرعة من الخمر فإذا حضر هذا الشارب القيامة وأسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فإذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلماً وهو باطل فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة النوع الثاني من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله تعالى وإن تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل **المسئلة الأولى** قرأ نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وإن حدث حسنة أو وقعت حسنة والباقون بالنصب على كان الناقصة والتقدير فإن تك زنة الذرة حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير ألف من التضعيف والباقون يضاعفها بالألف والتخفيف من المضاعفة **المسئلة الثانية** تك أصله تكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون أيضاً لأنها ساكنة وهو يشبه حروف اللين إذا وقعت طرفاً فأسقطت للجزم كقولك لم أدر أي لا أدري وجاء القرآن بالحذف والإثبات أما الحذف فههنا وأما الإثبات فقوله إن يكن غنياً أو فقيراً **المسئلة الثالثة** أنه تعالى بين بقوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة أنه لا يبخسهم حقهم أصلاً وبين بهذه الآية أنه تعالى يزيدهم على ما يستحقونه واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لأن مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلاً يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءاً أو ثلاثين جزءاً أو أزيد روي عن ابن مسعود أنه قال يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادي منادٍ على رؤوس الأولين والآخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليأت إلى حقه ثم يقال أعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من أين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله لملائكته انظروا في أعماله الصالحة فأعطوهم منها فإن بقي منها ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضل رحمته مصداق ذلك في كتاب الله وإن تك حسنة يضاعفها وقال الحسن وإن تك حسنة هذا أحب إلى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلوماً أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلا الله تعالى وهو كقوله تعالى في ليلة القدر إنها خير من ألف شهر وقال أبو عثمان النهدي بلغني عن أبي هريرة أنه قال يعطي عبده المؤمن الحسنة الواحدة ألف ألف حسنة فقدر الله أني ذهبت إلى مكة حاجاً أو معتمراً فلقيته فقلت له بلغني عنك أنك تقول إن الله تعالى يعطي عبده المؤمن بالحسنة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك ولكن قلت إن الحسنة تضاعف بألفي ألف ضعف ثم تلا هذه الآية وقال إذا قال الله أجراً عظيماً فمن يقدر قدره النوع الثالث من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله ويؤت من لدنه أجراً عظيماً وفيه مسئلتان **المسئلة الأولى** لدن بمعنى عند إلا أن لدن أكثر تمكيناً يقول الرجل عندي مال إذا كان ماله ببلد آخر ولا يقال لدي مال ولا لدني إلا ما كان حاضراً **المسئلة الثانية** اعلم أنه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وإن تك حسنة يضاعفها والذي يخطر ببالي والعلم عند الله أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب وأما هذا الأجر العظيم فإنه لا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة وأما هذا الأجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وإنما خص هذا النوع بقوله من لدنه لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والكمال والبهجة لا ينال بالأعمال الجسدانية بل إنما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الإشراق والصفاء والنور وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادات الجسمانية وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادات الروحانية

قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ۞ يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً ۞ وجه النظم هو أنه تعالى بين أن في الآخرة لا يجري على أحد ظلم وأنه تعالى يجازي المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه وبين تعالى في هذه الآية أن ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء أبلغ والتبكيت له أعظم وحسرته

اشد ويكون سرورهم قبل ذلك عن الرسول واظهار الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم
مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسألة الاولى روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن علي فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود
فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي
ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون على الرسل بالابلاغ والرسول يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكي عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
المسألة الثانية من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا فعل فلان كذا واذا
جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قومك
المخاطبين بالقرآن الذين شاهدتهم وعرفت احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه
قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول
لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل المسألة الاولى قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان
الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا
فنقول الآية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون ايضا على تلك المعاصي
لانه لو لم يكن للمعصية اثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع اثر والله اعلم المسألة الثانية قرأ ابن كثير
وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة
بمعنى تتسوى فادغم التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين في هذه القراءة لان لها نظائر في التنزيل
كقوله اطيرنا وازينت ويذكرون وفي هذه القراءة اتساع وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائي تسوى مفتوحة
التاء خفيفة السين حذفا للتاء التي ادغمها نافع لانها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف المسألة الثالثة ذكروا في
تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول لو يدفنون وتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا
وانهم كانوا والارض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا المسألة
الرابعة قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التأويل طريقان الاول ان هذا متصل بما قبله والثاني انه كلام مبتدأ فاذا
جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قاله ابن عباس يودون لو تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد عليه السلام
ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عائد الى ما كتموا من امر محمد عليه الصلاة والسلام الثاني ان المشركين
لما رأوا يوم القيامة ان الله يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا لنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء
ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا
ولم يكتموا حديثا الطريق الثاني في التأويل ان هذا الكلام مستأنف فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه
المسألة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين الجواب من وجوه الاول ان مواطن
القيامة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله ولا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقولهم والله
ربنا ما كنا مشركين فيكذبون ومواطن يعترفون على انفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا واخر تلك المواطن ان يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم وجلودهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني
ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما بيناه الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان وانما اخبروا على
حسب ما توهموا وتقديره والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الآن وسيجيء الكلام في هذه
المسألة في سورة الانعام ان شاء الله النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم
مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم
وايديكم ان الله كان عفوا غفورا ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول
ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا
جاء وقت صلاة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الآية
فكانوا لا يشربون في اوقات الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا
ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة وعن عمر انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر

بالعقول والاموال فانزل فيها امرك قال فصبحهم الوحي بسورة المائدة والثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة كانوا يشربونها
ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله عنه المسألة الثانية في لفظ الصلاة قولان احدهما المراد منه المسجد وهو
قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان الاول ان يكون من
باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز شايع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات
مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلوة والمراد به المسجد جائز والقول الثاني وعليه الاكثرون ان المراد بالصلاة في هذه الآية
نفس الصلاة اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فائدة هذا الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو انا على التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا
المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهذا قول الشافعي
رضي الله عنه وعلى الوجه الثاني يكون المعنى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا والمراد بعابر السبيل المسافر ويكون
هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء قال اصحاب الشافعي هذا القول ارجح ويدل عليه وجوه الاول
قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة والقرب من الصلاة لا يصح على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة انما يصح على المسجد الثاني لو حملناه على
ما قلناه كان الاستثناء صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض
الشديد فانه يجوز له الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك اولى الثالث انا لو حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر
فهذا ان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج الى اضمار هذا الاستثناء في الآية وان لم يكن واجدا لم يجز له
الصلاة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الآية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شيء في الآية فكان قولنا اولى
الرابع انه تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في آية بعد هذه الآية والذي يؤكده
ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستأنف قوله وان كنتم مرضى لانه حكم آخر واما اذا حملنا الآية على ما ذكرنا
لم نحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه اولى ولمن نصر القول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان
المراد من قوله لا تقربوا الصلاة نفس الصلاة لا المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه اما الصلاة ففيها اقوال مخصوصة يمنع
السكر منها فكان حمل الآية على هذا اولى وللقائل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما
يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى والله اعلم المسألة الثالثة قال الواحدي رحمه الله السكارى
جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى واصل السكر في اللغة سد الطريق ومن ذلك سكر البثق وهو سده
وسكرت عينه تسكر اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الاشياء على حقيقتها
ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر في الشراب وهو ان ينقطع عما عليه من المضاء في حال الصحو فلا ينفذ على حد
نفاذه في حال صحوه اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الآية قولان الاول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو
وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم
يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجوه
الاول ما ذكرناه ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم تمتلئ مجاري الروح من الابخرة الغليظة
فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق شعر من السير والادلاج يحسب انما
سقاه الكرى في كل منزلة خمرا ۞ واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول والدليل دل عليه وبيانه من وجوه الاول ان قوله
تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون
ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع في العقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان يقتضي تكليف
ما لا يطاق واما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ
ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم اذا نعس احدكم وهو في
الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو ناعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان القول
الصحيح هو الاول ويدل عليه وجهان الاول ان لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة
فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت
وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الآية انما نزلت في شرب الخمر وقد
ثبت في اصول الفقه ان الآية اذا نزلت عند واقعة معينة ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك
الآية واما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكرانا فنقول وهذا ايضا يلزم عليك لانه يقال كيف يتناوله النهي وهو
نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج
اللفظ على النهي عن الصلاة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة واما الجنب

الذي تمسك به فذاك لا يدل على ان السكر المذكور في الآية هو النوم **المسئلة الرابعة** قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية
المائدة واقول الذي ادعى النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال ممدود الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم
الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر اذا صار بحيث يعلم ما
يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه
الآية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ فالجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من
الصلاة وتخصيص النهي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون ناسخا والله اعلم
المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا نحو هلكى وجرحى ثم قال تعالى
ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو ههنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما كونوا
سكارى وحال ما تكونوا جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع المذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب
وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل الذي يجب عليه الغسل جنب لانه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر
ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله
الا عابري سبيل المسافرون وبينا كيفية ترجيح احدهما على الآخر قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اعلم انه تعالى ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا
من الغائط والذين لمسوا النساء فالقسمان الاولان يوجبان الرخصة في التيمم وهو المرض والسفر والقسمان الاخيران يوجبان التطهير
بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم
انه على ثلاثة اقسام احدها ما يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقرح العظيم وثانيها ان لا يموت باستعمال
الماء لكنه يجد الآلام العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت ولا الآلام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين او عيب في البدن فالفقهاء
جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم للمريض مع وجود الماء
بدليل انه قال في آخر الآية فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا كان هذا الشرط المعتبر في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب
ان لا يجوز التيمم وهو ايضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك دليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض
اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه وهو ما روي ان بعض الصحابة اصابته
جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فأمره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله
فدل ذلك على جواز ما ذكرناه واما السبب الثاني وهو السفر والآية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر وهذه
الآية السبب الثالث قوله او جاء احد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل
اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يغيب فيه عن اعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم
مكانه السبب الرابع او لمستم النساء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس و
الباقون لامستم من الملامسة **المسئلة الثانية** اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع
وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني ان المراد باللمس ههنا
التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وهو قول الشافعي واعلم ان هذا
القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله او لمستم النساء واللمس حقيقة في اللمس باليد فاما تخصيصه
بالجماع فذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهي مفاعلة من اللمس
وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين
واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقال في آية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن
المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط ولو حملنا او لمستم النساء
على الحدث الاصغر لم يكن للحدث الاكبر ذكر في الآية فوجب حمله على الحدث الاكبر والله اعلم واعلم ان كل ما ذكروه عدول
عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا ولو حملنا هذه الآية على الجماع
لزم التكرار **المسئلة الثالثة** قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس بظاهر قوله او لامستم النساء واما
الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا
ماء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده
وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب حجة الشافعي

رضي الله عنه

رضي الله عنه قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قولنا وجد لا يشعر بسبق
الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال
قلنا الطلب وان كان في حقه محالا الا انه لما اخرج محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لارشاد قومه صار ذلك كانه طلبه ولما
امر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذي
ذكرنا **المسئلة الثانية** اجمعوا على انه لو وجد الماء لكنه احتاج اليه لعطشه او لعطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد
من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي رضي الله عنه
تمسكا بظاهر لفظ الآية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** التيمم في اللغة القصد يقال اممته
وتممته وتأممته وتيممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض كان او غيره **المسئلة
الثانية** قال ابو حنيفة رحمه الله لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله
عنه لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة رحمه الله بظاهر هذه الآية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من
الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج بوجهين
الاول ان هذه الآية ههنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض
ولا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل
مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي وهو
انه تعالى اوجب في هذه الآية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته فوجب في التي
لا تنبت ان لا تكون طيبة والذي لا يكون ترابا لا ينبت والذي لا ينبت لا يكون طيبا فكان قوله فتيمموا صعيدا امرا بالتيمم بالتراب
فقط فظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك
ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبي صلى الله عليه
وسلم التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء والله اعلم **المسئلة
الثالثة** قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليد الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب
مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين منه بدلالة
الاجماع فبقي اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الآية بقوله تعالى ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص لان من كان عادته
ان يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى والله اعلم **قوله تعالى** الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة
ويريدون ان تضلوا السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا ✿ اعلم انه تعالى لما ذكر من اول السورة الى هذا
الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية قطع ههنا الكلام في بيان الاحكام وذكر احوال اعداء الدين و
اقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكدر الطبع ويكدر الخاطر واما الانتقال من نوع من انواع العلوم
الى نوع آخر فانه ينشط الخاطر ويقوي القريحة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد
ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة عن هذا
العلم قوله تعالى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول ان قوله بعد هذه الآية من الذين هادوا متعلق
بهذا الثاني روي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في حبرين من احبار اليهود كانا يأتيان رأس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه
فيثبطونهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت احالة هذا المعنى على
اليهود اولى **المسئلة الثانية** لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من
التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا منهم كعبد الله بن سلام وعرفوا
الامرين وصفهم الله تعالى بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب **المسئلة الثالثة**
اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال اما الضلالة فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال
الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ
الاشتراء لان من اشترى شيئا آثره الثاني في الآية اضمار وتأويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى لا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الآية عوام اليهود
فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم بان ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى
من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التأويل ايضا ولكن الاولى ان يكون الآية نازلة في علمائهم
ثم وصفهم الله تعالى بالضلال ووصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم

يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الإسلام واعلم أنك لا ترى حالة أسوأ ولا أقبح ممن جمع بين هذين الأمرين أعني الضلال والإضلال ثم قال تعالى والله أعلم بأعدائكم أي هو أعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين أن الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الآية سؤالات السؤال الأول ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار والجواب المتصرف في الشيء لا يجب أن يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرار قوله وكفى والجواب أن التكرار في هذا المقام يكون أشد تأثيرا في القلب وأكثر مبالغة السؤال الثالث ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا وجوها الأول أنه لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء إيذانا بأن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكر كفى دل على الاكتفاء لأنه من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له أي كان الكذب شرا له فأضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي أن الباء في الأصل للإلصاق وذلك إنما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين المتأثر ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكنه لا يدل على أنه تعالى يفعل ذلك بواسطة أو بغير واسطة فإذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد كما قال وهو أقرب إليه من حبل الوريد والله أعلم

قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور أحدها أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسألة الأولى في متعلق قوله من الذين وجوه الأول أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني أن يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا والثالث خبر مبتدأ محذوف ويحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف وأقيم الوصف مقامه الرابع أنه تعالى لما قال ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من توليتين فكأنه قيل ومن أولئك الذين أوتوا نصيبا من الكتاب فأجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فأجيب وقيل من الذين هادوا وقيل يحرفون الكلم المسألة الثانية لقائل أن يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي أن يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فإنه يجوز تذكيره وعكى أنه يقال كون الجمع مؤنثا ليس أمرا حقيقيا بل هو أمر لفظي فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا والله أعلم وقرئ يحرفون الكلام والله أعلم المسألة الثالثة في كيفية التحريف وجوه أحدها أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله فإن قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعل القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف الثاني أن المراد بالتحريف إلقاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما تفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الأصح الثالث أنهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسألة الرابعة ذكر تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فههنا يحرفون الكلم عن مواضعه معناه أنهم كانوا يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب وأما الآية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم إشارة إلى التأويل الباطل وقوله من بعد مواضعه إشارة إلى إخراجه عن الكتاب والله أعلم النوع الثالث من ضلالاتهم ما ذكره الله تعالى ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الأول أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في أنفسهم وعصينا والثاني أنهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا إظهارا للمخالفة واستحقارا للأمر النوع الرابع من ضلالاتهم قولهم واسمع غير مسمع واعلم أن هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الإهانة والشتم أما أنه محتمل للمدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها وأما أنه محتمل للشتم والذم فذلك من وجوه الأول أنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في أنفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فإن السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع أي غير مقبول منك ولا مجابا إلى ما تدعو إليه ومعناه غير مسمع جوابا

يوافقك فكأنك ما أسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترضيه ومتى كان الكلام كذلك فإن الإنسان لا يسمعه لنبوّ سمعه عنه فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للمدح والذم فكانوا يذكرونها لغرض الشتم النوع الخامس من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين أما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الأول أن هذه كلمة كانت تجري بينهم على حد الهزء والسخرية فلذلك نهي المسلمون أن يتلفظوا بها بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني قوله راعنا معناه أرعنا سمعك أي اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الأنبياء عليهم السلام بل إنما يخاطبون بالإجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمون في ظاهر اللفظ أنهم يريدون راعنا سمعك وكانوا يريدون نسبته إلى الرعونة في لغتهم الرابع أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغناما لنا وقوله ليا بألسنتهم قال الواحدي أصل ليا لويا لأنه من لويت ولكن الواو أدغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه الأول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذلك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وأرادوا به لا سمعت فهذا هو اللي الثاني أنهم يفتلون بألسنتهم ما يضمرونه من الشتم إلى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون بألسنتهم أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزأ بإنسان بمثل هذه الأفعال ثم بين أنهم إنما يقدمون على هذا لطعنهم في الدين لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم إنا نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف بإظهار الله له ذلك فعرفه الله خبث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لأن الإخبار عن الغيب معجز فإن قيل كيف جاءوا بالقول المحتمل ذي الوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الأول أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال إنهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في أنفسهم والثاني هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولإظهارك الدلائل والبينات مرات بعد مرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع الاكتفاء بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا أي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا عند الله وأقوم أي أعدل وأصوب ومنه يقال رمح قويم أي مستقيم وقومت الشيء إذا كان معوجا فيقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون إلا قليلا وفيه قولان أحدهما أن القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه وقيل هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني أن القليل صفة الإيمان والتقدير فلا يؤمنون إلا إيمانا قليلا فإنهم كانوا مؤمنين بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء ورجح أبو علي الفارسي هذا القول على الأول قال لأن قليلا لفظ مفرد ولو أريد به ناس لجمع كقوله إن هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن أولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما فدل عود الذكر مجموعا إلى القبيلين على أنه أريد بهما الكثرة والله أعلم بالصواب

قوله تعالى يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا وفي الآية مسائل المسألة الأولى أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذائهم أمرهم بالإيمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ولقائل أن يقول كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون إيمانهم استدلاليا فلما أمر بذلك الإيمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد والجواب عنه أن هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة ألا ترى أنه قال في الآية الأولى ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة فلما قال في هذه الآية يا أيها الذين أوتوا الكتاب علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فإنه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل فلهذا قال تعالى مصدقا لما معكم أي مصدقا للآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وإذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم جزما وأن يقرن به الوعيد الشديد بذلك المسألة الثانية الطمس المحو يقول العرب في وصف المفازة إنها طامسة الأعلام وطمس الطريق وطسم إذا درس وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله وطمست الريح الأثر إذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين أحدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه أما القول الأول فيقولون إن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فإن الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس فإذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على أدبارها أي نجعل الوجوه إلى ناحية القفاء وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يقرره قوله تعالى أما من أوتي كتابه

ورائه ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى الاقفاء اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان في تلك الجهة العيون والافواه التي بها
تدرك الكتاب وتقرأ باللسان فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجاز ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن
المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القائها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات
ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق
القول فيه ان الانسان في مبدأ خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوسات الى
عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات وورائه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في
صفتهم ناكسوا رؤسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والتغيير وبالوجوه رؤساؤهم ووجهاؤهم والمعنى من قبل
ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والذلة والثالث قال عبد الرحمن
بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتأول ذلك في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حين
عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورتهم
يقال طمس الله وجهه كقوله قبح الله وجهه والثاني ازالة اثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس
الوجوه على القول الثاني فلا اشكال البتة وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى
لم يجعل الوعيد هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس واما اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت فان فعل
احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهرا فهو المنتج الثاني ان قوله تعالى امنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلزم ان
يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير امنوا من قبل ان يجيء الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما
بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا
بان لا يأتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات المشروط لفوات الشرط
ويقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يأتي اهله واسلم وقال يا رسول الله
ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع انه تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان
نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم
باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين
لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الاية على طريقة الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال او نلعنهم
كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم كما فعلنا ذلك باوائلهم قال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية
على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم
القردة والخنازير ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات السؤال الاول ان الراجع
في قوله او نلعنهم الجواب الى الوجوه ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين
اوتوا على طريقة الالتفات السؤال الثاني قد كان اللعن حاصلا من قبل فالوعيد على الفعل لا بد ان يتجدد الجواب ان لعنه
الله لهم من بعد هذا الوعيد يكون زائدا في الخزي فيصح ذلك فيه السؤال الثالث قوله يا ايها الذين اوتوا
الكتاب امنوا خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك
على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان التهديد حاصل في
غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا
بخطاب المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة والله اعلم ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك
في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه
مهما وعد بانزال العذاب عليهم فعل ذلك فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السالفة واقعا لا
محالة فاحذروا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسئلة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث
فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق
مصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد
والمراد ههنا ذاك والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى
اثما عظيما ۞ واعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل
هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو

عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية دالة على ان
اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة
للشرك لوجب ان تكون مغفورة لهم بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال
هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل
قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة
حاصلة بحسب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي الله عنه
المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي رحمه الله ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله اقتلوا المشركين
فكان الذمي مباح الدم من الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك
العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله والله اعلم المسئلة الثانية هذه الاية
من اقوى الدلائل لنا على العفو عن اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الوجه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل ولكن بالاجماع على سبيل الوجوب يغفره في ذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله
لا يغفر هو انه لا يغفره على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي
والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو
صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند
المعتزلة ان غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه واذا تعذر ذلك لم يبق الا
حمل الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى
الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وعلى ما سوى الشرك بانه مغفور
قطعا لكن في حق من يشاء ولما دلت الاية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب ان تكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة
الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة
فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير
بان تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي
الا من كان اهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه
الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي
في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى
نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب لا ينقض
ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالايمان واقروا به فكما لا يخرج احسان
المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن من ايمانه والله اعلم المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال لما قتل
وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى
النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر وقالوا قد ارتكبنا
كل ما في الاية فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نقوم به فنزل قوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل مشيئته فنزل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولان
قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد
ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا
فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال
ساقط والله اعلم ثم قال تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا
اعتمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون
فتيلا ۞ انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا ۞ اعلم انه تعالى لما هدد بقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك هند هنا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم انهم

قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا
انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وكان بعضهم يقول اباؤنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس ان
قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا
كهؤلاء ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم قد كانوا بالغوا في تزكية انفسهم
فذكر تعالى في هذه الاية ان لا عبرة بتزكية الانسان نفسه انما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل المسألة الاولى التزكية
في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل الشاهد قال تعالى ولا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك
لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا
قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال
ذلك حين قال له المنافقون اعدل في القسمة ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجز جاز له ذلك بخلاف غيره المسألة
الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان اجل انواع الزكوة والطهارة هو الايمان فلما ذكر
انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى المسألة الثالثة قوله ولا يظلمون فتيلا
هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او
يكون المعنى ان الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ
فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النكتة في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة و
هذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون
على الله الكذب وفيه مسئلتان المسألة الاولى هذا تعجب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم
وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم
ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار المسألة الثانية مذهبنا ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا
سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم
كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه والله اعلم ثم قال تعالى
وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا
واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا نصب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون
بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ۞ اولئك الذين لعنهم الله ومن
يلعن الله فلن تجد له نصيرا ۞ اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام
على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي
الاية مسائل المسألة الاولى روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود
يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نأمن
من مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى نطمئن اليكم ففعلوا فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو
سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك
دين ابائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم
فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا المسألة الثانية اختلف الناس
في الجبت والطاغوت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون
ان الجبت ليس له تصرف في اللغة والثاني حكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي
واما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في
هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال
الى الاصنام مع انها جمادات الثالث قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت تراجمة الاصنام
يترجمون للناس عنها الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روي عن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت
الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف كانت
اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما
الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان في غاية
الشر والعناد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان

والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا
تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة
وللمؤمنين بالقوة تنبيها بالضد على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا
هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن
يعبد غير الله كيف يكون افضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن
الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال والله اعلم قوله تعالى ام لهم نصيب
من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا ۞ ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة
واتيناهم ملكا عظيما ۞ فمنهم من امن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا ۞ اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة
بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع
الى احد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة
من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية
لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال
القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشأن
لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة
النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة
العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا لهما والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى
ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس
ولحصول سعادة الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في الدنيا فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود
يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا فلا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية
عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب
للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر الله تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة
الى النظم وههنا مسائل المسألة الاولى ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام
اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبقه ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك
لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب من الملك معناه
لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ام ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال
بل الهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من ذلك البتة وهذا الوجه اصح
الوجوه والله اعلم المسألة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك و
النبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر
الزمان وذلك لانه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث
المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير
فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم
كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم المسألة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من
حصول الملك لهم وهذا يدل على ان البخل والملك لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر
مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس
فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا
قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد
البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك
وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات
الله عليهم فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الانبياء صلوات الله عليهم ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة
والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات كان
حاصلا لمحمد صلوات الله عليه وسلامه المسألة الرابعة قال سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء

وتقديره أن الظن اذا وقع في أول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قائم وان شئت قلت زيدا اظن قائما وان تأخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد قائم اظن والسبب فيما ذكرناه ان الظن وما اشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولاتها فاذا تقدمت دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوي على التأثير واذا تأخر دل على عدم العناية فيلغى وان توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلاجرم كان الاعمال والالغاء جائزا واعلم ان الاعمال في حالة التوسط حسن والالغاء حال التأخر حسن اذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت او تأخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فاذن لا يؤتون الناس كلمة اذن فيها متقدمة وما عملت فذكروا في العذر وجوها الاول ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير لا يؤتون الناس نقيرا اذن الثاني انها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى اذا توسطت او تأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذن لا يلبثون خلافك الا قليلا الثالث قرأ ابن مسعود فاذن لا يؤتوا على اعمال اذن عملها الذي هو النصب والله اعلم **المسئلة الخامسة** قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصلها انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينبذ فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة وبه شبه منقار الطائر لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون بادنى القليل والله اعلم قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فيه مسائل **المسئلة الاولى** ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس **المسئلة الثانية** في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هنا يقال فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة والقول الثاني المراد هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمد ومن كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين **المسئلة الثالثة** اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة ولما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد عليه الصلاة والسلام وضم اليها انه جعله كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به بلى ان جعل الفضل اسما لجميع ما انعم الله به عليه دخل هذا ايضا تحته فاما على سبيل القصر عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله عليه صارت سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونهم فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد بينا ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه آتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم فكيف يستبعد ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة مهيرة وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال آخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة اممهم فيهم ان بعضهم آمن بهم وبعضهم بقوا على كفرهم فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله تعالى ليكون اشد صبرا على ما ينالهم من قبلهم ثم قال تعالى وكفى بجهنم سعيرا والسعير الوقود وسعرت النار وأسعرتها بمعنى واحد

قوله تعالى ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما ۞ اعلم انه تعالى بعد ذكر الوعيد في الطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا بآياتنا وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** يدخل في الآيات من الوعيد كل ما يدل على ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس

يكون بالجحد لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا **المسئلة الثانية** قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم ربي قيل اخر الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال **المسئلة الثالثة** قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فانه بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات السؤال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الآباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الآلام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسأل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم الآلام العظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار السؤال الثاني الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول انه يجعل النضيج غير نضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيل وطعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحتراق الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما انتهى الى آخره فقد ابتدأ من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلا بد وان ينفد وعند نفاد لحمه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا والله اعلم ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان الاول ان قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة من العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه الثاني انه انما يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب فكيف يجوز ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب الجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخله نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وقرن ذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الآباد فقيل هذا ليس بعجب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات يقدر على ازالة طبيعة النار ويقع في القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا للكلام عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن

قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا ۞ اعلم انه قد جرت عادة الله في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الآية دالة على ان العمل غير الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولو لا ان الامر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى منها ذلك المعنى لا هذا الذي تبادر افهامنا اليه هذا على القول باحتمال الاشتراك والافراد على التسوية واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير متساويان فلأن على هذا التقدير يحتمل ان يقال هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان اخر غير ما نفهمه الآن ثم تغيرت الى هذا الذي نفهمه الآن فثبت ان على هذا التقدير يخرج القرآن عن كونه حجة فاذا ثبت ان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج المراد يجري من تحتها

مياه الأنهار واعلم أنه إن جعل النهر اسما لمكان الماء كان الأمر على ما قاله الزجاج أما إن جعلناه في العرف اسما لذلك الماء فلا حاجة إلى هذا الإضمار وثانيها أنه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على أن صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد وثالثها قوله تعالى لهم فيها أزواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية ورابعها قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل أليل واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من أعظم أسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه الصلاة والسلام السلطان ظل الله في الأرض فإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة في الراحة هذا ما يميل إليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وأيضا نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات والله أعلم **قوله تعالى** إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيدهم عاد إلى ذكر التكاليف مرة أخرى وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق بحيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات وأيضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة لا جرم أمر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه فلوى علي بن أبي طالب يده وأخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له بين السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فأمر عليا أن يرده إلى عثمان ويعتذر إليه فقال عثمان لعلي أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق فقال لقد أنزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة في أولاد عثمان أبدا فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن إسحق وقال أبو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان أعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله فلما أراد أن يتناوله ضم يده فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية فقال عثمان في الثالثة هاك بأمانة الله ودفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس معك نصيبا فأنزل الله هذه الآية فقال صلى الله عليه وسلم هاك خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم ثم إن عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده إلى اليوم **المسألة الثانية** اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيها جميع أنواع الأمانات واعلم أن معاملة الإنسان إما أن تكون مع ربه أو مع سائر عباده أو مع نفسه ولا بد من رعاية الأمانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة أما رعاية الأمانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الأمانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم وقال ابن عمر إنه تعالى خلق فرج الإنسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها واعلم أن هذا باب واسع فأمانة اللسان أن لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الأعضاء وأما القسم الثاني وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه أن لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الأمراء مع الرعية وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم إلى اعتقاد وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان أمر محمد ونهيهم عن قولهم للكفار إن ما أنتم عليه أفضل من دين محمد ويدخل فيه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وأن لا تلحق بالزوج ولدا يولد

من غيره وفي إخبارها عن انقضاء عدتها وأما القسم الثالث وهو أمانة الإنسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والأصلح له في الدين والدنيا وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة فلهذا قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها يدخل فيه الكل وقد عظم الله تعالى أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال تعالى إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وقال والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا أماناتكم وقال عليه الصلاة والسلام لا إيمان لمن لا أمانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر الأمانة والعهد وصلة الرحم قال القاضي لفظ الأمانة وإن كان متناولا للكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها فوجب أن يكون المراد بهذه الأمانة ما يجري مجرى المال لأنها هي التي يمكن أداؤها إلى الغير والله أعلم **المسألة الثالثة** الأمانة مصدر سمي به المفعول ولذلك يجمع فإنه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف قرئ الأمانة على التوحيد **المسألة الرابعة** قال أبو بكر الرازي من الأمانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والأكثرون على أنها غير مضمونة وعن بعض السلف أنها مضمونة روى الشعبي عن أنس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن أنس قال كان لإنسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك معها شيء قلت لا فألزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان **المسألة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال أبو حنيفة غير مضمونة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وظاهر الأمر للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها وردها بمعناها وهو ضمان قيمتها فكانت الآية دالة على وجوب التضمين ونظير هذه الآية قوله عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد أقصى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة ولكن العام بعد التخصيص حجة وأيضا فلأنا أجمعنا على أن المستام مضمون وأجمعنا على أن المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر لأن كل واحد منهما أخذها الآخذ لغرض نفسه بخلاف المودع فإنه أخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع وحجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام لا ضمان على مؤتمن قلنا إنه مخصوص في المستام فكذا في العارية والآن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى قوله تعالى وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لإنسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بحال غيره لا جرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولا ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق فما أحسن هذا الترتيب وكأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط **المسألة الثانية** أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل والتقدير إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل وقال تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقال وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال إن الله أخذ على الحكام ثلاثا أن لا يتبعوا الهوى وأن يخشوه ولا يخشوا الناس وأن لا يشتروا بآياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض إلى قوله ولا تتبع الهوى وقوله إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون إلى قوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وأزواجهم قال عليه الصلاة والسلام ينادي مناد يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما أو لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال أيضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فإن قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فأجاب الله عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي للقاضي أن يسوي بين الخصوم في خمسة أشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والإقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب فإن كان قلبه يميل إلى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي أن يلقن واحدا منهما حجته ولا شاهدا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الإنكار والإقرار ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا ولا ينبغي أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب هو إلى ضيافة أحدهما ولا إلى ضيافتهما ما داما متخاصمين وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم إلا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه

ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل
المسئلة الرابعة قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل اخبار بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل ذلك
لبعضهم ثم بقيت الاية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه
هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما
يعظكم به اي نعم شيئا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف اي نعما يعظكم به ذلك وهو المامور به في
اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم
على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى امر في هذه الايات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة ثم قال ان الله
كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر
ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام
اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي ان كلما كان احتياج العبد اشد كانت عناية الله
اكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح اهل العالم فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم اشد فهو سبحانه
منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت كان ممكنا
لكان اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا
جرم قال في خاتمة هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع والله اعلم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا ⊛ اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة
الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله
ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة الطاعة
موافقة الارادة وقال اصحابنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع في ان موافقة الامر طاعة انما النزاع
ان المامور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المامور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان الطاعة ليست
عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريده لان الله علم وخبر وقد تعلقا بانه لا يوجد الايمان من ابي لهب
البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع
بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون
الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد الايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون
الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا
على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر شعر رب من انضجت غيظا صدره ⊛ قد تمنى لي موتا لم يطع ⊛
رتبوا الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته
بهذه الحجة الركيكة المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك ان الفقهاء
زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا
الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول
هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول
لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على متابعة الكتاب والسنة المسئلة الرابعة اعلم ان قوله و
اولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن
امر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطأ اذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير اقدامه على الخطأ
يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ يكون منهيا عنه فهذا يفضي الى اجتماع
الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان
كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطأ فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية
لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا
ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول
اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول
اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته

ليس من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله اولي
الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة والله اعلم فان قيل المفسرون ذكروا في اولي
الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد
بن جبير نزلت هذه الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى
بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية
ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة
المعصومون ولما كانت اقوال الائمة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا عنها
كان ذلك باجماع الامة باطلا الثاني ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه
الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى لان اول الاية
واخرها مناسب لما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات ورعاية العدل واما اخر الاية فهو انه
تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ
في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن
عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة و
التابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل الحل والعقد لم يكن هذا قولا
خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم
الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض
تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها احدها ان الامة مجمعة على ان امراء السرايا انما تجب طاعتهم فيما عرف بالدليل انه
حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن
طاعة الله وطاعة الرسول بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ
داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على
حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا
اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء انما يجب اذا كان مع الحق واذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية
لان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق واذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى و
ثالثها ان قوله بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها
ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون
محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع
اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان حمل اولي
الامر الذي هو مقرون بالرسول المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة
على فتاوى العلماء فالعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على
ما يقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو وجب علينا
طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو وجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا
الايجاب مشروطا وظاهر قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال
في الاية انه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة
لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي
الامر والثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولو الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد
خلاف الظاهر وثالثها انه قال واذا اختلفتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم
لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق في تفسير الاية ما ذكرناه المسئلة الخامسة اعلم
ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان
قوله فان اختلفتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب والسنة والاجماع او المراد
وان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب على الكل طاعتهم
فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان اختلفتم في شيء فردوه

الى الله والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد وان اختلفتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمها الى الاحكام المنصوصة في الوقايع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله والى الرسول اي فوضوا امره الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقايع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او اثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثاني واما السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة الى احكام الله فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى والله اعلم **المسألة السادسة** هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا وسواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك ام لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجب ومما يؤكد ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقد الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به موخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه من ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم ان اجمع العقلاء على ان جعل القياس مقدما على النص فصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم القياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القرآن مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله الثامن قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان يتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية في مذمتهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك لهذا النص فانا بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النص فوجب عند وجدانه ان يبقى على الاصل التاسع روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس يصرف عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الاول اقرب وبالمتابعة احرى والله اعلم **المسألة السابعة** هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول واذا كان الامر مقصورا على هذين القسمين وقد امر تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة اذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي يقوله ابو حنيفة والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك ان كان المراد به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة لا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول بها باطلا قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرناه والله اعلم **المسألة الثامنة** زعم كثير من الفقهاء ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب اعترض المتكلمون عليه فقالوا ان قوله اطيعوا الله امر فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا

يقتضي

يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل والفقهاء اجابوا عنه من وجهين الاول ان الامر الوارد في الوقائع المخصوصة دال على الندب فقوله واطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الاية فائدة لان مجرد الندب كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على ما افاده الوجوب حتى يقال ان تلك الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دالة على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الاية فائدة والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد وكما ان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكما يعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع والله اعلم **المسألة التاسعة** اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله يدل على ان اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله موجبا للاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول موجبا للاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما معتبران في الشريعة والله اعلم **المسألة العاشرة** اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار ويقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على هذا الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص لكن التخصيص خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة فهذا يقتضي وجوب الطاعة علينا ووجوب الطاعة انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه الها فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع **المسألة الحادية عشر** انه قال اطيعوا الله فافرده بالذكر ثم قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو ان لا يجمع بين ذكر الله سبحانه وتعالى وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب انت هلا قلت ومن عصى الله وعصى رسوله فقد غوى لفظ هذا معناه والتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك **المسألة الثانية عشر** قد دللنا ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط الاحكام من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون اهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث فدل ما ذكرنا على ان اولي الامر في الشريعة ليس الا الذين ذكرناهم فلما دلت الاية على ان الاجماع من اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر **المسألة الثالثة عشر** اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في ان انقراض العصر هل هو شرط فالاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية فان لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين فدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم والله اعلم **المسألة الرابعة عشر** ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها فلا بد ان يكون المراد فردوه الى واقعة تشبهها اذ لو كان

المراد الامر بردها الى واقعة تخالفها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن بعض الصور اولى من ردها الى الباقي و
حينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد بردها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي
قلنا تأكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انه لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت يعني المضمضة
مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع وكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سألته الخثعمية
عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام
فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي عن عمر انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فدل مجموع ما ذكرنا
من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر والاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى شبهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله
المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي
رضي الله عنه قياس غلبة الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد فدلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان
المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى شبهه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا بحث فيه طول
ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب الفرع الثاني دلت الاية على ان
شرط الاستدلال بالقياس في المسألة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه
مشعر بهذا الاشتراط الفرع الثالث دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال
القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان اختلفتم عام
في كل واقعة لا نص فيها الفرع الرابع دلت الاية على ان من اثبت الحكم في صورة القياس فلا بد وان يقيسه على صورة ثبت
الحكم فيها بالنص ولا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والرسول ظاهره مشعر
بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله الفرع الخامس دلت الاية على ان القياس على الاصل الذي ثبت
حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والى الرسول فكذلك في خبر معاذ الفرع السادس دلت الاية على انه اذا تعارض
قياسان واحدهما تأيد بايماء آية من كتاب الله والآخر تأيد بايماء خبر من اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاول مقدم
على الثاني لعين ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسائل الاصولية استنبطناها من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل
الانسان اذا تفكر على الاستقصاء امكنه استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية المسألة الخامسة عشر قوله
واولي الامر معناه ذوي الامر واولو جمع واحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كلها اسم للجمع ولا واحد له من لفظه
المسألة السادسة عشر قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم فقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من
النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين جذب خصمه بصحة قوله او محاولته جذب قوله
ونزعه اياه عما يعتقده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وفيه مسألتان المسألة الاولى هذا الوعيد يحتمل
ان يكون مخصوصا بقوله فردوه الى الله وان يكون عائدا الى قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول والى قوله فردوه الى الله والى
الرسول المسألة الثانية ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا
يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير واحسن تأويلا والمعنى ان الذي امرتكم في
هذه الايات خير لكم واحسن عاقبة لكم لان التأويل عبارة عما اليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته والله اعلم قوله
تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد
امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا ۝ واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى
الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ۝ فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك
يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا ۝ اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في
انفسهم قولا بليغا ۝ اعلم انه تعالى لما اوجب في الاية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول
ذكر في هذه الاية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره
وفي الاية مسائل المسألة الاولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال
الليث واهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قولهم هذا لله بزعمهم
اي بقولهم الكذب وكان شريح يقول زعموا كنية الكذب قال الاصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرفون اسمنت ام لا
وقال ابن الاعرابي الزعم قد يستعمل في الحق وانشد لامية بن ابي الصلت شعر واني اذين لكم انه
سينجزكم ربكم ما زعم ۝ اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الاية المراد به الكذب لان الاية نزلت في المنافقين

المسألة الثانية ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي
بيني وبينك ابو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي
بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى
كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه فحكم الرسول
صلى الله عليه وسلم لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر فحكم ابو بكر لليهودي فلم يرض المنافق وقال
بيني وبينك عمر فصاروا الى عمر فاخبره اليهودي ان الرسول صلى الله عليه وسلم وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال
للمنافق اهكذا قال نعم فقال اصبرا ان لي حاجة فاقضيها واخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى
برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول
الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى
هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف الرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية انه اسلم اناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت
قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضيريا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضيري قرظيا لم يقتل به بل
اعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول صلى الله عليه
وسلم الى المدينة قتل نضيري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا
عليه فقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فابى بنو النضير ذلك فقال المنافقون
انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل
الله تعالى هذه الاية ودعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو
الكاهن الرواية الثالثة ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية
يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون
الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت هو الوثن
واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الاية يدل على انه كان منافقا من
اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق والله اعلم المسألة الثالثة مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان
ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد
صلى الله عليه وسلم كفر ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل
التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به ولا شك ان الايمان بالطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني
قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول
صلى الله عليه وسلم الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على
ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الايات دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله واوامر الرسول فهو خارج عن الاسلام
سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهب الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم
وسبي ذراريهم المسألة الرابعة قالت المعتزلة قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر
ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق الكفر في الكافر واراده منه فاي تأثير للشيطان فيه واذا لم
يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو
بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون الثالث ان قوله في اول الاية صريح في اظهار التعجب
من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم قد امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه
يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان من فعل
ذلك منهم ثم اخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال
يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى
واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول الاية وفيه مسألتان المسألة الاولى بين بالاية الاولى رغبة
المنافقين في التحاكم الى الطاغوت وبين بهذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما صد
المنافقون عن حكم الرسول صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا يأخذ الرشا على الحكم وانه لا يحكم الا بمر الحق
وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين المسألة الثانية يصدون عنك صدودا اي يعرضون عنك وذكر المصدر

للتأكيد والمبالغة لانه قيل صدق اما قوله تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم الآية ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان
في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين الاول ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه
الآية بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون
بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون عنك اشد الصدود ثم انهم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون كذبا
على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الآية وقعت في البين كالكلام
الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقوله شعر ان الثمانين وبلغتها ۞ قد احوجت سمعي الى ترجمان ۞ فقوله وبلغتها كلام اجنبي
وقع في البين الا ان الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله وبلغتها
دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والآية ايضا كذلك ولان اول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وانواع مكرهم
وكيدهم فانه تعالى حكى عنهم في اول الآية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا بطاعته
فذكر عند هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة في الدنيا والآخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما
قدمت ايديهم اي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتأخرين
الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول اشد
الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم
يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في النفرة وكيف يكون حالهم في شدة الغم
والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا ام ابوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير
والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلوبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا او قربوا
ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه الا الله
يعني انه لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم انه تعالى لما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم
علمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه حسن منتظم حسن
الانتظام لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله اعلم
بمراده المسئلة الثانية ذكروا في تفسير قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى
بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم فهم جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى
غير الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول صلى الله عليه
وسلم من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو كقوله تعالى لئن لم ينته المنافقون
والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا و
قتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا وبالجملة فامثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة في
مصائبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي في وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما
كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان
هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول
بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان
والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا
جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم
والله اعلم المسئلة الثالثة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم
الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم
لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عنده بتقرير كلامهم ولما قدروا على التمرد من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول
قدروا على ذلك فكان ذلك احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى بالتحاكم الى غيره الا انك تحكم بصاحبنا بالحكم العدل الى التوسط
بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا احد ان يحكم له بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك الا انك لا تحكم الا
بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل
بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم الآية اعلم انه تعالى امر الرسول ان يعاملهم بثلاثة
اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر
غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني يجري هذا مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم

ولا يهتك

ولا يهتك سترهم ولا يظهرهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجرئه ذلك
على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر النوع الثالث قوله وقل لهم
في انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في قوله في انفسهم الاول ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير قل لهم قولا بليغا في
انفسهم مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا والثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة
وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم ولا يغني عنكم اخفاؤه وطهروا قلوبكم عن النفاق الثالث قل لهم في
انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة في الملأ تقريع وفي السر محض المنفعة المسئلة الثانية في الآية قولان
احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق
والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه الافعال
القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة الوعظ فامره تعالى بالوعظ ثم امره ان يكون ذلك
الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاعذار والانذار والثواب
والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب والله
اعلم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا
الله توابا رحيما ۞ اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت
ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقته وفساد منهجه رغب في هذه الآية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا
ليطاع باذن الله وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا وعندي انه
يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير يكون المبالغة اتم المسئلة الثانية قال ابو علي الجبائي
معنى الآية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم
يقولون انه تعالى ارسل رسلا ليعصى ومن المعلوم انه يبقى على كفره وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية فلو لم يكن في القرآن ما يدل على
بطلان قولهم الا هذه الآية لكفى وكان على قولهم يجب ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم
للرسل غير مرادة لله وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله
الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في
جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا
ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات
الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به
قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل بهم يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور
وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان فذلك العلم ممتنع العدم
فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود
لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تأويل هذه اللفظة وهو
ان يكون المراد من اللام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول الا ليؤمر الناس بطاعته وعلى هذا التقدير يسقط
الاستدلال والله اعلم المسئلة الثالثة قال اصحابنا الآية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة
والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله تعالى الا ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه
لا معنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية وما اذنا في طاعة من ارسلناه
الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية وما ارسلنا من رسول
الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه
لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الآية
من اقوى الدلائل على مذهبنا والله اعلم المسئلة الرابعة الآية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا
في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعوا الا الى شرع من قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع
هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع المسئلة الخامسة الآية
دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا
بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم
توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل الستم في الاعتراض ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد

العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانه لا يفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم في تلك المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر ولاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه الآية برهان عقلي يوجب القدح في عصمة الانبياء فظهر الفرق والله اعلم ⊛ اما قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ففيه مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني لو انهم عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار عن التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوا واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسأل الله ان يغفر لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال ابو بكر الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام واخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني المسئلة الثانية لقائل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وادخالا للغم في قلبه ومن كان كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك للغير فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول وظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة القبول المسئلة الثالثة انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة ما ذكرناه المسئلة الرابعة الآية دالة على الجزم بان الله تعالى يقبل توبة التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهذا يفيد انه تعالى يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم والله اعلم قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ⊛ فيه مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الآية قولان الاول وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الآية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستأنفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل فقال صلى الله عليه وسلم اسق يا زبير ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امره النبي صلى الله عليه وسلم باستيفاء حقه على وجه التمام وحمل خصمه على مر الحق المسئلة الثانية لا في قوله فلا وربك لا يؤمنون فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسألنهم ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ثم استأنف القسم بقوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك والثاني انها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي آخره كان اوكد واحسن المسئلة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني وهو عندي مأخوذ من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانها في بعض واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل من السلام يقال سلم فلان اي عوفي ولم ينشب به بلية وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد فقلت سلم له سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى هذا الاصل فقولهم سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم اي رضي بحكمه وسلم لفلان اي ترك منازعته وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركة وعلم ان المدبر الصانع هو الله وحده لا شريك له المسئلة الرابعة اعلم ان قوله فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان

الا عند حصول شرائط اولها قوله حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم ان من يتمسك بهذه الآية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله الا بارشاد النبي المعصوم قالوا لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العلم مختلفين في صفات الله تعالى فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الآية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة غير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الآية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فيقال له فهذا الاستدلال الذي ذكرته استخرجته من عقلك فاذا كانت عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب ان يشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من قضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين بهذه الآية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق الشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى كما انه لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد ايضا معه من التسليم في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر المسئلة الخامسة دلت الآية على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الخطأ في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم فهذا يدل على ان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله وان قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التأويل على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب المسئلة السادسة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب المسئلة السابعة ظاهر الآية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يفضي الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم للنص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف المسئلة الثامنة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على كل المكلفين الرضا بذلك لان قضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ثم لو ان ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله ورضاء الله واجب فيجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض والله اعلم قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا ⊛ واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما ⊛ ولهديناهم صراطا مستقيما ⊛ اعلم ان هذه الآية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان نامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا القليل وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل كلفناهم بالامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا بضم النون وضم الواو والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا ونقل ضمة اخرجوا اليهما وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرأ ابو عمرو بكسر النون وضم الواو قال الزجاج ولست اعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا ان يكون رواية قال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل المسئلة الثانية الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى

القتل والخروج معاً وذلك ان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه واختلفوا القراء في قوله الا قليل فقرأ ابن عامر قليلاً
بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون قليل بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان
قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوباً في الاثبات فكذا مع النفي والجامع
كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب فيه انه جعله بدلاً من الواو في فعلوه وكذلك كل مستثنى من
نفي كقولك ما اتاني احد الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيحمل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما
رأيت احداً الا زيداً وما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد الا زيد وما اتاني الا زيد واحد
فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته المسئلة الثالثة الضمير في
قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني
اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن الوطن على
هؤلاء المنافقين ما فعلوه الا القليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم يفعل بهم ذلك
بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر الاصم وابي
بكر القفال الثاني ان المراد لو كتبنا على الناس ما ذكر لم يفعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير داخل تحت هذا الكلام المؤمن
والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول الآية عاماً
وآخرها خاصاً وعلى هذا التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل المؤمنين روي ان ثابت بن قيس بن شماس فاخر يهودياً فقال اليهودي
ان موسى امرنا بقتل انفسنا ففعلنا ذلك وان محمداً يأمركم بالقتال فتكرهونه فقال ثابت لو ان محمداً امرني ان اقتل
نفسي لفعلت ذلك فنزلت هذه الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من امتي رجالاً الايمان اثبت في قلوبهم
من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك المسئلة الرابعة قال ابو
علي الجبائي لما دلت هذه الآية على انه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان اولى يقال
له هذا لازم عليك لان ظاهر الآية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانهم لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم
يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل وابي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب
الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكلما تجعله جواباً عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت والله اعلم ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما
يوعظون به لكان خيراً لهم واشد تثبيتاً واذاً لآتيناهم من لدنا اجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً اعلم ان المراد من
قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظاً لان تكاليف الله
تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظاً ثم انه تعالى بين انهم لو
التزموا هذه التكاليف حصلت لهم انواع من المنافع النوع الاول قوله لكان خيراً لهم فيحتمل ان يكون المراد انه يحصل
لهم خير الدنيا والآخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على
الوجهين جميعاً النوع الثاني قوله واشد تثبيتاً وفيه وجوه الاول المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم عليه لان الطاعة
تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل
زائل الثالث ان الانسان يطلب اولاً تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقياً ثابتاً فقوله لكان خيراً لهم
اشارة الى الحالة الاولى واشد تثبيتاً الى الحالة الثانية النوع الثالث قوله واذاً لآتيناهم من لدنا اجراً عظيماً اعلم انه تعالى
لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثباتاً وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضاً مستعقب
لخيرات عظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم قال صاحب الكشاف واذاً جواب سؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون من هذا
الخير والتثبيت فقيل هو ان نؤتيه من لدنا اجراً عظيماً كقوله ويؤت من لدنه اجراً عظيماً واقول انه تعالى جمع في هذه الآية
قرائن كثيرة كل واحد منها يدل على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهو قوله آتيناهم وقوله من لدنا
والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها
قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علماً وثالثها انه تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم
والشيء الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيماً وقد قال عليه
الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر النوع الرابع قوله ولهديناهم صراطاً
مستقيماً وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
والثاني ان الصراط ههنا هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق
مقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق

الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقاً ۝ ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً
۝ اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول فقوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة الذين
تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع ثم رغب في
الطاعة بقوله لكان خيراً لهم واشد تثبيتاً واذاً لآتيناهم من لدنا اجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً اكد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول في هذه الآية مرة اخرى بقوله ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى آخر الآية
وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوهاً الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه فاتاه يوماً وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه
فسأله رسول الله عن حاله فقال يا رسول الله ما بي من وجع غير اني اذا لم ارك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى
القاك فذكرت الآخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة
العبيد فلا اراك وان لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابداً فنزلت هذه الآية الثاني قال السدي ان ناساً من الانصار قالوا
يا رسول الله انك تسكن الجنة في اعلاها ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت الآية الثالث قال مقاتل نزلت الآية في رجل
من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت
درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله هذه الآية فلما توفي صلى الله عليه وسلم اتى الانصاري ولده
وهو في حديقة له فاخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئاً بعده الى ان القاه فعمي مكانه وكان يحب النبي صلى الله
عليه وسلم حباً شديداً فجعله الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الآخرة
رفعت في الاعلى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الآية قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب
نزول الآية يجب ان يكون اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم
اللفظ فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين وهو ان كل من اطاع الله واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب
الشريفة عند الله المسئلة الثانية ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال
على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل
الطاعة على فعل جميع المأمورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد يأتون
بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه آخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم
معللاً بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله يعني في كونه الهاً هو معرفته والاقرار بجلاله وعزه وكبريائه وصمديته
فصارت هذه الآية تنبيهاً على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول هو منشأ جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح بانوار
معرفة الله فكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة
اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل و
الهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكروا في هذه الآية وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي
وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو انهم يكونون في عين تلك
الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في
الدنيا بقيت بعد المفارقة تلك العلائق فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك
الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكان هذه المرايا تنعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات تصير
انوارها في غاية القوة فكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله في
قول المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم لما ارتفعت الحجب الجسدانية اشرقت عليها انوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من
بعضها الى بعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم باسرار
كلامه المسئلة الثالثة ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجات واحدة
لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم
من رؤية الآخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضاً واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا
هو المراد من هذه المعية المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر اوصافاً ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين
واتفقوا على ان النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات الثلاث فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه
الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقاً وشهيداً وصالحاً وقال

الاخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان
النبيين غير من ذكر بعدهم كذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن هذه الصفات الثلاثة الصفة الاولى الصديق وهو اسم لمن عادته
الصدق ومن غلب على عادته فعل فيه فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب واعلم ان الصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين
ويكفي الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق ويكفي الكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين
في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله
اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث الصديق اسم لمن سبق الى تصديق
الرسول عليه الصلاة والسلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة
غير ابي بكر فانه لم يتلعثم دل هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ولم يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه
تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في ابي بكر بل يكون
قدحا في الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير الى الرسول صلى الله عليه وسلم علمنا انه صلى الله عليه
وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه والحديث دل على ان ابا بكر رضي الله عنه لم يتوقف البتة فحصل من مجموع الامرين ان ابا بكر رضي الله عنه
اسبق الناس اسلاما اما بيان انه كان قدوة كثير من الناس في ذلك فلان تقدير ان يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر
الا انه لا شك عاقل ان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية الرسول صلى الله عليه وسلم وكان شديد
القرب منه في القرابة واما ابو بكر فانه كان شيخا مسنا وكان محترما في الناس ومن هذا شانه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام واتفقوا على انه رضي الله عنه لما اسلم جاء
بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون حتى اسلموا وكان اسلامه سببا لاقتداء
هؤلاء الاكابر فثبت بمجموع ما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان اسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل
الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان احق الامة بهذه الصفة هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي
ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول انه لما كان اسلامه اسبق من غيره وجب
ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة الثاني بعد ان اسلم
جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون
وعلي رضي الله عنهم جاهد يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد ابي بكر افضى الى حصول الاسلام لمثل هؤلاء الذين
هم اعيان الصحابة وجهاد علي افضى الى قتل الكفار ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي صلى
الله عليه وسلم في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت
الضعف افضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من
الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت كونه قويا فثبت بمجموع
ما ذكرنا ان اولى الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكر
قول تفسير الصديق بما ذكرنا انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل
عليه فقد دل لفظ القران عليه فانه انما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في صفة اسمعيل انه كان صديقا نبيا
وقال في هذه الاية مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت
الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه
الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
ابا بكر رضي الله عنه على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب الرسول صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا ان الله تعالى
رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها الصفة
الثانية الشهادة والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب ولا باس ان نعيد البعض فنقول لا يجوز ان تكون
الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان مرتبة الشهادة
مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن
لا منزلة له عند الله الثاني ان المؤمنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه
لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو كفر
الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول
الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم
القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال

المقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله
في الاخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون
صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت هذا من تفسير الصديق والشهيد
والصالح ظهر ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك ان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح
قد يكون بحيث يشهد لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف وقد لا
يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد
اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان اسبق ايمانا من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره
فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبياء وبعدهم الصديقون
وبعدهم من ليس له الا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل هو ان اكابر الملائكة ياخذون
الدين الحق عن الله والانبياء ياخذونه عن الملائكة كما قال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والصديقون ياخذونه
عن الانبياء والشهداء ياخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي ياخذ في المرة الاولى عن الانبياء وصار قدوة لمن بعده
والصالحون ياخذونه عن الشهداء فهذا هو تقرير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل
في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فيه معنى
التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا المسئلة الثانية الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه
في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة في السفر رفقة لارتفاق بعضهم ببعض المسئلة الثالثة
قال الفراء انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والبريد والرسول يذهب به العرب الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول
رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة هذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا
مثل رجل وامراة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن
كل واحد منهم رفيقا كما يقال يخرجكم طفلا المسئلة الرابعة رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن كل واحد منهم
مرافقا المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى بين فيمن اطاع الله ورسوله ان يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
ولم يكتف بذلك بل ذكر انهم يكونون رفقاء له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر فبين ان هؤلاء
المطيعين يرتفقون بهم اذا نالوا منهم رفقا وخيرا ولقد ذكرنا ردا في كيفية هذا الارتفاق وانما على حسب الظاهر فلان الانسان
قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له
وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل
ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه
من جهة العقل وجوه الاول ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون
فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا لخلق الداعي الى الطاعة و
يصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله
على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعة تقع في مقابلة النعم السابقة امتنع كونها موجبة للثواب
في المستقبل الثالث ان الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الاله
تعالى فثبت ان ظاهر هذه الاية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت
المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك ان العبد انما استحق ذلك الثواب لان الله تعالى
كلفه والتكليف تفضل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى يمكن المكلف من فعل الطاعة
فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع به جاز ان يوصف ذلك الثمن بانه من الواهب فكذلك ههنا المسئلة الثانية
قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير ذلك الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته
كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشيء والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله ان ذلك الفضل المذكور والثواب
المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في تاكيد ما تقدم
من الترغيب في طاعة الله لانه تعالى نبه بذلك على انه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في
الاكمال للطاعة والاحتراز عن التقصير فيه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا وان
منكم لمن ليبطئن فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا ۝ ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن
كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما ۝ اعلم انه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة

رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم لانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين
آمنوا خذوا حذركم وفي الآية مسائل المسألة الاولى الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره
اذا استيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلة التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو
ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان احدهما المراد بالحذر ههنا السلاح
والمعنى خذوا سلاحكم وتسمى السلاح حذرا لانه يتقى به ويحذر والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم الا ان هذا
الامر يتضمن اخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتأويل ايضا يعود الى الاول فعلى القول الاول الامر صريح
باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول بفحوى الكلام المسألة الثانية لقائل ان يقول ذلك الذي امر الله تعالى
بالحذر عنه ان كان مقضي الوجود لم ينفع الحذر فعلى التقديرين القول بالحذر عبث وعنه قال عليه الصلاة والسلام المقدور
كائن والهم فضل والحذر لا يغني من القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من اهل
السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان والطاعة فقد يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه
لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر ايضا داخلا في القدر فكان قول القائل اي فائدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما
كان الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر والله اعلم المسألة الثالثة قوله فانفروا يقال نفر القوم
ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو واخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم
على النفير ودعاهم اليه ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم وهو الفزع يقال نفر
اليه اذا فزع اليه وينفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الآية انفروا الى قتال عدوكم المسألة الرابعة قال جميع اهل
اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبيت الشيء اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتأويله
جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات جماعات متفرقة سرية بعد سرية
واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله فان خفتم
فرجالا او ركبانا اي على احد الحالتين كيف كنتم فصلوا قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله
وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم ثم اختلفوا على قولين الاول
المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل قوله وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها
الذين آمنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمنين في قوله وان منكم والجواب
من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المؤمنين
بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها الذين آمنوا في زعمكم ودعواكم كقوله
يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قال
التبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ما بطأ بك يا فلان عنا
وادخالهم الباء عليه يدل على انه في نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الآية ان فيهم من يبطئ عن هذا الفرض ويتثاقل عن الجهاد
فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم انهم كانوا متخلفين قالوا وهؤلاء هم
الذين ارادهم الله بقوله يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على
ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد
تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى ان هؤلاء المبطئين يقولون عند
مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعد قعوده لهم كأن لم تكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة

عن القتال نعمة من الله ومثل هذا الكلام انما
يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين وايضا
لا يليق بالمؤمنين ان
يقال صح

فثبت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين والله اعلم ثم قال تعالى حمل ليبطئن على انه من الابطاء
والتثاقل صحيح في المنافقين لانهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يتسرعون اليه وان حمل على تثبيط
الغير صح ايضا فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما كانوا يوردون عليهم من انواع التلبيس وكلا الوصفين موجود في
المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير فكانهم فصلوا بين ابطأ وبطأ فجعلوا الاول لازما والثاني متعديا كما يقال
في احب وحب فان الاول لازم والثاني متعد والله اعلم المسألة الثانية قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن موصولة بالقسم كأنه
هذا لو كان كلاما لك لقلت ان منكم لمن احلف بالله ليبطئن ثم قال فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد العيش
يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا يعني يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كأن
لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم
كأن لم تكن بالتاء المنقطة من فوق بمعنى المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل على الواحد وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل

قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وقال في آية اخرى فمن جاءه موعظة من ربه فالتأنيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التأنيث غير
حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل المسألة الثانية قرأ الحسن ليقولن بضم اللام اعادة للضمير الى معنى من لان قوله
لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان للجماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد
ترجح في قوله قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما المسألة الثالثة لقائل ان يقول لو كان التنزيل
هكذا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كأن لم
يكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن وبيانه انه تعالى
حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم
الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي والعدو لان من احب انسانا فرح عند
فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلبت هذه القضية فذلك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى حكى عن هذا
المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه
القى في البين قوله كأن لم تكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقوله هذا المنافق كانه ليس بينكم
ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين على سبيل الاعتراض
الا انه في غاية الحسن والله اعلم قوله تعالى فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل
او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما ۝ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين
يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا ۝ اعلم انه تعالى
لما ذم المبطئين الى الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحياة الدنيا وجهان الاول
ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ شعر وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه ۝ قال وبرد هو غلامه
وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى الآية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا بالآخرة وهو كقوله
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني معنى يشرون يشترون
قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقدير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحيوة الدنيا
على الآخرة وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام و
عندي في الآية احتمالات اخر احدها ان الانسان اذا اراد ان يبذل هذه الحيوة في سبيل الله بخلت نفسه بها فاشترى هذه الحيوة
بسعادة الآخرة ليقدم على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها انه تعالى امر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان
القتال فان من ترك القتال انما يتركه في الحيوة الدنيا فذلك يوجب فوات سعادة الآخرة فكانه قيل اشتغل بالقتال واترك
ترجيح الفاني على الباقي وثالثها كانه قيل الذين يشرون الحيوة الدنيا بالآخرة انما رجحوا الحيوة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة
بالسعادة والغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء
ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا
عظيما والمعنى ان من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة
الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من
الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد الامرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو
ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما
ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب وقوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان
واعلم ان المراد منها انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسائل المسألة الاولى
قوله وما لكم لا تقاتلون يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال
والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا
وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من ايدي الكفار لان هذا الجمع الى الجهاد ما يجري مجرى فكاك الاسير المسألة
الثانية قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في
ترك القتال ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه
مذكور المسألة الثالثة اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان احدهما
ان يكون عطفا على السبيل والمعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني ان يكون عطفا على اسم الله عز وجل
اي في سبيل الله وسبيل المستضعفين المسألة الرابعة المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين

بقوا بمكة وعجزوا عن المهاجرة الى المدينة كانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من
النساء والولدان **المسئلة الخامسة** الولدان جمع الولد ونظيره ما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان وورل وورلان كذلك
ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان العبيد والاماء لان العبد و
الامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على
الاناث كما يقال الاباء والاخوة **المسئلة السادسة** انما ذكر الله الولدان في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين ارغاما
لابائهم وامهاتهم ومبغضة لهم لمكانهم ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله
بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى عن هؤلاء المستضعفين انهم كانوا يقولون
ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون
اليهم انواع المكاره **المسئلة السابعة** لقائل ان يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم اهلها صفة للقرية ولذلك خفض فكان ينبغي
ان يقال الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا الباب
انك اذا ادخلت الالف واللام في الاخر اجريته على الاول في تذكيره وتأنيثه مثل قولك مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الاب
ومررت برجل كريم الجارية واذا لم تدخل الالف واللام في الاخر حملته على الثاني في التذكير والتأنيث كقولك مررت بامرأة كريم
ابوها ومن هذا قوله تعالى من هذه القرية الظالم اهلها وانما جاز ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة للاهل والاهل
منسوبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم ابوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للاب فانما
كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل بهذا الوصف
المسئلة الثامنة في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان الاول قال ابن عباس يريدون علينا
رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا واجاب الله دعاهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة
جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف
الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد من الاية واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن انت وليا وناصرا

قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان
كان ضعيفا ⊛ اعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض
نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون
في سبيل الله او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المكلفين المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا
اولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان
لاوليائه اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم
في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض اثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد السعي في
فساد الحال على جهة الاحتيال يقال كاده يكيده اذا عمل في ايقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة ادخال كان في قوله
كان ضعيفا للتأكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان موصوفا بالضعف والذلة **قوله تعالى** الم تر الى الذين قيل لهم كفوا
ايديكم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا
ربنا لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا الى اجل قريب قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا ⊛
اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ⊛ ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا ⊛ من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم
وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا ⊛ افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ⊛
فيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية صفة للمؤمنين او للمنافقين فيه قولان الاول ان الاية نزلت في المؤمنين قال
الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل
ان يهاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى الرسول ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول
لهم الرسول كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلاة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى المدينة امروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان
الذين يحتاج الرسول بان يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا

على ان هذه الاية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال
الكفار ومحاربتهم فلما امر الله تعالى بقتال الكفار احجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه القول الثاني ان الاية
نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول ان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه
تعالى قال في صفتهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المؤمن لا يجوز
ان يكون خوفه من الناس ازيد من خوفه من الله والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على
الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين الثالث انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام
انما يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب القائلون بالقول
الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في الاية
محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى وقوله قل
متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا ينكرون ذلك بل لاجل ان اسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه الحياة
فحينئذ يزول عن قلبهم نفرة القتل وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله اعلم والاولى
حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من
عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الاية معطوفة على الاية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين
وجب ان يكون المعطوف عليه فيهم ايضا **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان ايجاب الصلاة والزكوة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا
هو الترتيب المطابق لما في المعقول لان الصلاة عبارة عن التعظيم لامر الله والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك
انهما مقدمتان على الجهاد **المسئلة الثالثة** قوله كخشية الله مصدر مضاف الى المفعول **المسئلة الرابعة** ظاهر قوله او
اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التأويل الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى
انهم على احد الصنفين من المساواة والشدة وذلك لان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا
او ازيد فبين تعالى في هذه الاية ان خوفهم من الناس ليس انقص من خوفهم من الله بل بقي اما ان يكون مساويا او ازيد فهذا
لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابهام الامر في هذين القسمين على المخاطب الثاني ان يكون او بمعنى الواو والتقدير
يخشونهم كخشية الله واشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية الله وزيادة الثالث ان هذا نظير قوله وارسلناه الى مائة
الف او يزيدون يعني ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا والله اعلم ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم
ان هؤلاء القائلين ان كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحياة وان كانوا منافقين
فمعلوم انهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول
وفي دعواه ثم قال لولا اخرتنا الى اجل قريب فهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا
ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير لوجوه الاول ان نعم
الدنيا منقطعة ونعم الاخرة مؤبدة والثالث ان نعم الدنيا مشوبة بالغموم والهموم ونعم الاخرة صافية عن الكدورات الرابع
ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف تكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة يقينية وكل هذه الامور
توجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن
اتقى وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يظلمون بالياء على انه راجع على المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون
بالتاء على سبيل الخطاب ويؤكد التاء قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب **المسئلة الثانية** الاية تدل على
انهم يستحقون على طاعتهم الثواب والا لما تحقق مسمى الظلم بدل على انه سبحانه يصح منه الظلم وان كان لا يفعل
والا لما صح التمدح به **المسئلة الثالثة** قوله ولا تظلمون فتيلا اي لا ينقصون من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك
ثم تلقيه احتقارا ومعنى الكلام فيه معنى قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا
الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية فقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال
فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الاخرة فاذا
كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير هذه
الاية قوله لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج في كلام العرب هي القصور
والحصون واصلها في اللغة من الظهور ومنه يقال تبرجت المرأة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرتفعة وقرئ مشيدة
قال صاحب الكشاف من شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها

مجازاً كما أن القصيدة شاعرة وإنما الشاعر قائلها قوله تعالى وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت راغبين
عن سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى وفي النظم وجه آخر وهو أن هؤلاء الخائفين
من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله
وإن أصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الآية مسائل
المسألة الأولى ذكروا في الحسنة والسيئة وجوهاً أحدها قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الإمساك كما جرت عادته في جميع الأمم
قال تعالى وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا أعظم شؤماً من هذا الرجل
نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وإن تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا هذه من
عند الله وإن تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن
تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول الثاني المراد من الحسنة النصر على الأعداء
والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الأول هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء وكثرة النعم وقلتها
إلى الله جائزة وأما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها
إلى الله وأقول القول كما قال على مذهبه أما على مذهبنا فالكل داخل تحت قضاء الله وقدره **المسألة الثانية** السيئة
تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال
إن الحسنات يذهبن السيئات إذا عرفت هذا فنقول قوله وإن تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وإن تصبهم
سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله تعالى ولما
ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي
من الله تعالى وهو المطلوب فإن قيل المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الأول
اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما الثاني أن الحسنة يراد بها الخير و
الطاعة لا يقال فيها أصابتني إنما يقال أصبتها وليس في كلام العرب أصابت فلاناً حسنة بمعنى عمل خيراً وأصابته سيئة
بمعنى عمل معصية فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال إن أصبتم حسنة الثالث لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على
الطاعة وعلى المنفعة وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة أنه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في مفهوميه معاً والجواب عن الأول أنكم تسلمون أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب
عن الثاني أنه يصح أن يقال أصابني توفيق من الله وعون من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان
تلك المعصية والجواب عن الثالث أن كل ما كان منتفعاً به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة إلى
هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال فثبت أن ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه ومما يدل على أن المراد ليس إلا
ذلك ما ثبت في بداية العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل
ما سواه فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر انسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع
وإن كان الممكن لذاته محتاجاً إلى المؤثر فإذا كان كل ما سواه ممكناً كان كل ما سوى الله مستنداً إلى الله وهذا الحكم لا
يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكاً أو جماداً أو فعلاً للحيوان أو صفة للثواب فإن الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب
لما نشأ من كونه ممكناً ومتى كان ممكناً كان الكل فيه على السوية وهذا برهان واضح أبين من قرص الشمس على أن الحق
ما ذكره تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً وفيه مسائل **المسألة
الأولى** أنه لما كان البرهان الدال على أن كل ما سوى الله مستند إلى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء
قال تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره
قالت المعتزلة بل هذه الآية دالة على صحة قولنا لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب
البتة لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أن الله تعالى ما خلقها وما أوجدها وذلك يبطل هذا التعجب فحصول
هذا التعجب يدل على أنه إنما يحصل بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح و
الذم وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم والداعي والله أعلم **المسألة الثانية** قالت المعتزلة أجمع المفسرون على أن
المراد من قوله لا يفقهون حديثاً أنهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذه المواضع وهذا يقتضي وصف القرآن بأنه
حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه كون القرآن محدثاً والجواب مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات

ونحن لا ننازع في كونها محدثة **المسألة الثالثة** الفقه الفهم يقال أوتي فلان فقهاً ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن
عباس اللهم فقهه في التأويل أي فهمه تأويله ثم قال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك قال
أبو علي الجبائي قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم إنه تعالى أضاف
السيئة إلى نفسه في الأولى بقوله قل كل من عند الله وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله وما أصابك من سيئة فمن
نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة
إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين قال وقد
حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤوا فمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة في ادعاء التغيير
في القرآن فإن قيل فلم ذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه
دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فإنما يصل إليها بتسهيله وألطافه
فصحت الإضافة إليه وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها
ولا بأنه أمر بها ولا بأنه رغب فيها فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع
ونحن نقول هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية أما قلنا إن الآية
دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة وكل حسنة فمن الله إنما قلنا إن الإيمان حسنة لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات
القبح ولا شك أن الإيمان كذلك فوجب أن يكون حسنة ولأنهم اتفقوا على أن قوله ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله المراد به كلمة الشهادة
في قوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان قيل هو قول لا إله إلا الله فثبت أن الإيمان حسنة وإنما قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى ما
أصابك من حسنة فمن الله وقوله ما أصابك من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بأنها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين
أعني الإيمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بأن الإيمان من الله فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله
أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم ثم
إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان ولا مدخل لقدرة الله وإعانته في نفس الإيمان فكان الإيمان منقطعاً عن الله من كل الوجوه فكان
هذا مناقضاً لقوله ما أصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين
في هذه المسألة ثم إذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضاً من الله قلنا الدليل عليه وجوه الأول أن كل من قال الإيمان من الله قال الكفر من الله
فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لإجماع الأمة الثاني أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الحاصلة لإيجاد الكفر
إما أن تكون صالحة لإيجاد الإيمان أو لا تكون فإن كانت صالحة لإيجاد الإيمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك
عندهم محال ولأن على هذا تكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادراً عليه فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن
يكون الكفر منه الثالث أنه لما لم يكن العبد موجداً للإيمان فبأن لا يكون موجداً للكفر أولى وذلك لأن المستقل بإيجاد الشيء هو
الذي يمكنه تحصيل مراده ولا نرى في الدنيا عاقلاً إلا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق وإن أحداً من
العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ فإذا كان العبد موجداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا
تحصيل العلم الحق المطابق وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق فإذا كان الإيمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بإيجاده
فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما قصد تحصيله كان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بإيجاده وتكوينه كان ذلك أولى
والحاصل أن الشبهة في أن الإيمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين تعالى في الإيمان أنه من الله
ذلك الكفر الوجه الذي ذكرناه فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على مذهبنا أما ما احتج الجبائي على مذهبه من قوله
وما أصابك من سيئة فمن نفسك فالجواب عنه من وجوه الأول أنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم وإذا مرضت فهو يشفين أضاف
المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء بل إنما فصل بينهما رعاية للأدب فكذا ههنا فإنه
يقال يا مدبر السموات والأرض ولا يقال يا مدبر الدود والصئبان والخنافس فكذا ههنا الثاني أكثر المفسرين قالوا في تفسير قوله
هذا ربي أنه ذكره هذا استفهاماً على سبيل الإنكار كأنه قال أهذا ربي فههنا كأنه قيل الإيمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا
أنه ليس واقعاً به بل من الله فهذا الكفر الذي ما قصده وما أراده وما رضي به البتة أفيدخل في العقل أن يقال إنه وقع به فإنا
بينا أن الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الإيمان والسيئة يدخل فيها الكفر الثالث قرئ فمن نفسك فنقول إن صح أنه قرأ
بها الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام
على وجه الإنكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار هذا الكلام لأنه لما أضاف السيئة إليهم في معرض الاستفهام
على سبيل الإنكار كان المراد أنه غير مضاف إليهم فذكر هذا القائل قوله فمن نفسك لا على اعتقاد أنه من القرآن بل لأجل أنه
يجري مجرى التفسير لقولنا إنه استفهام على سبيل الإنكار ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه

الامور الى الامور الى امرها قوله تعالى بعد هذه الآية وارسلناك للناس رسولا يعني ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك في اداء الرسالة وتبليغ الوحي فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظيره قوله ليس لك من الامر شيء وقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذا جملة ما خطر بالبال في هذه الآية والله اعلم باسرار كلامه ثم انه تعالى اكد الذي قلناه فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والمعنى ان من اطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا الى الخلق احكام الله فهو في الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك في الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان من اعماه الله عن الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر على ارشاده واعلم ان من انار الله قلبه بنور الهداية قطع بان الامر كما ذكرنا فانك ترى الدليل الواحد يعرضه على شخصين في مجلس واحد ثم ان احدهما يزداد ايمانا على ايمانه عند سماعه والآخر يزداد كفرا على كفره عند سماعه ولو ان المحب لذلك الكلام اراد ان يخرج عن قلبه بعض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ثم بعد ايام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تأمل البرهان القاطع الذي ذكرناه في انه لا بد من اسناد جميع الممكنات الى قضاء الله فليجعل وافقه من ادل الدلائل على انه لا يحصل الهداية الا بتخليق من جهة الله ان العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد عرف انه ليس ذلك الا بان الله صده عنه ومنعه منه بقي في الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله من اقوى الدلائل على انه معصوم في جميع الاوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق عن الله لانه لو اخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وايضا وجب ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه تعالى امر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان فعل ذلك الغير فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له في جميع اقواله وفي جميع افعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله **المسألة الثانية** قال الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة في باب فرض طاعة الرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكوة والصوم والحج وسائر الابواب في القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن فحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي رضي الله عنه **المسألة الثالثة** قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله وذلك لان طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا يكون الا طاعة الله فكانت الآية دالة على انه لا طاعة لاحد على احد الا لله قال مقاتل في هذه الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله فقال المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك هو ان ينهى ان نعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فانزل الله هذه الآية واعلم انا بينا كيفية دلالة الآية على انه لا طاعة البتة للرسول وانما الطاعة لله اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان احدهما ان المراد من التولي هو التولي بالقلب يعني يا محمد حكمك على الظواهر واما البواطن فلا تتعرض لها والثاني ان المراد منه هو التولي بالظاهر ثم ههنا في قوله فما ارسلناك عليهم حفيظا قولان الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب ذلك التولي وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي والسبب في ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثاني المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد قوله تعالى ويقولون طاعة اي اذا امرتهم بشيء قالوا طاعة بالرفع اي امرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب بمعنى اطعنا طاعة وهذا كما قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة قال سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال له كيف اصبحت فيقول حمدا لله وثناء عليه كانه قال امري وشأني حمد الله والله اعلم **المسألة الرابعة** اعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها ثم قال تعالى فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الزجاج كل امر تفكروا فيه كثيرا وتأملوا في مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان يجلس الانسان في بيته في الليل والغالب انما يستقصي في الافكار في الليل لا جرم سمي الفكر المستقصى تبييتا قال الاخفش العرب اذا ارادوا قرض الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا الفكر المستقصى تبييتا في تقدير بيوت الشعر **المسألة الثانية** انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان احدهما انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فاما من علم تعالى انه يرجع عن ذلك فلم يذكرهم والثاني ان هذه الطائفة كانوا بالاظهار اما من ادغم فله فيه وجهان الاول قال الفراء جزموا الكلمة لكثرة الحركات فلما سكنت الباء ادغمت في الطاء الثاني ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد والتفاوت الذي بينهما يجريهما مجرى الامثال في الادغام ومما يحسن هذا الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا اما من لم يدغم فعليه انهما حرفان من مخرجين في كلمتين منفصلتين فوجب ابقاء كل واحد منهما بحاله **المسألة الثالثة**

قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لان تأنيث الطائفة غير حقيقي ولانها في معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة اي زورت وزينت خلاف ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لانهم ابطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين احدهما ان معناه ينزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحائف اعمالهم ليجازوا به ثم انه تعالى قال فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما امر الله بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في شأنهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم لك منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فيكون ورود الامر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم فكان ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون في كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتر متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة النبوة فقال افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** التدبير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قول اكثم لا تدبروا اعجاز امور ولت صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو عرفت في صدره ما عرفت من عاقبته **المسألة الثانية** اعلم ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد عليه الصلاة والسلام من ثلاثة اوجه احدها فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب والثالث سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية ثم قال القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطؤون في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبرهم عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد انواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا ان ذلك ليس الا باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله لا تدركه الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة الوجه الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد من الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه معجز من عند الله تعالى وضرب القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقول من ذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم ولولا ذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز ان يأمرهم الله به وان يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ولا ان يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك **المسألة الرابعة** دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى امر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته واذا كان لا بد من معرفة النبوة بالاستدلال وبان يحتاج الى معرفة ذات الله وصفاته الى الاستدلال كان اولى **المسألة الخامسة** قال ابو علي الجبائي دلت الآية على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لان قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا يقتضي ان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والاختلاف والتفاوت شيء واحد فاذن فعل العبد لا ينفك عن التفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله تعالى والجواب قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في انه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق والله اعلم **قوله تعالى** واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا ۝ فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا

واشد تنكيلا ۝ من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا ۝ اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب الامن او من باب الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه الاول ان مثل هذه الارجافات لا تنفك عن الكذب الكثير والثاني انه ان كان ذلك الخبر في باب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول وان كان ذلك في جانب الخوف تشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب فكانت تلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه الثالث هو ان الارجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام فهو سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار فكان كل واحد من الفريقين في اعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه فكل ما كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فكان وقع خبر الامن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم ارجف المنافقون بذلك فوصل الخبر في اسرع مدة الى الكفار فاخذوا في التحصن من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه والقوا الرعب في قلوب الضعفة من المسلمين والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان سببا للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم ان قوله اذاعوه واذاعوا به لغتان ثم قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في اولي الامر قولان احدهما الى ذوي العلم والرأي منهم والثاني الى امراء السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول قالوا لان اولي الامر الذين لهم امر على الناس واهل العلم ليسوا كذلك انما الامراء هم الموصوفون بان لهم امرا على الناس واجيب عنه بان العلماء اذا كانوا عالمين باوامر الله تعالى ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم فيها لم يبعد ان يسموا اولي الامر من هذا الوجه والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فاوجب الحذر بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم المسئلة الثانية الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما تحفر والنبط انما سموا نبطا لاستنباطهم الماء من الارض المسئلة الثالثة في قوله الذين يستنبطونه منهم قولان الاول انهم هم اولئك المنافقون المذيعون والتقدير لو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف الى الرسول والى اولي الامر منهم وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وهؤلاء هم المنافقون المذيعون منهم من جانب الرسول ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة من اولي الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من اولي الامر وذلك لان اولي الامر فريقان بعضهم من يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله لعلمه الذين يستنبطونه يعني لعلمه المستنبطون من طوائف اولي الامر فان قيل اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولي الامر هم المنافقون فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله والى اولي الامر منهم قلنا انما جعل اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم يؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم دلت هذه الآية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لاولي الامر وقد اوجب الله تعالى على الذين يجيئهم امر من الامن والخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلو اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى للاستنباط لان من روى النص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله تعالى امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول فذلك يوجب ان الرسول واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه منهم هم اولو الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية سلمنا ان المراد بالذين يستنبطونه اولو الامر لكن المراد من هذه الآية انما نزلت في بيان الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية فان قياس احد البابين على الآخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية داخل

في الآية فلم قلتم انه يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الآية بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاعتبر تعالى في هذه الآية ان يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب اما السؤال الاول فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان قوله واذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني هب ان الامر كما ذكرتم لكن نعرف احكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق الا ترى ان من قال القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا واما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ان هذا استنباطا بل هذا ابقاء لما كان على ما كان عليه ومثل هذا لا يسمى استنباطا واما السؤال الرابع وهو قوله هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب من وجهين الاول ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم وذلك لانا بعد ثبوت ان القياس حجة نقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فههنا ظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن نقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان حكمي في الواقعة الفلانية كذا فاذا حصل الظن قطعا بثبوت ذلك الحكم والثاني هو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن تجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم والله اعلم ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها فقال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا به وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقال آخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن ان تزيد على هذه الثلاثة لان الآية متضمنة للاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة ويصح صرف الاستثناء الى كل واحد من هذه الاقوال اما القول الاول فالتقدير فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني ان الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا القليل قال الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد والقول الثالث انه متصل بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشيء خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الآية انزال القرآن وبعث محمد عليه السلام والتقدير ولولا بعث محمد وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا القليل منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد ما كان يتبع ولا كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا يؤمنون بالله قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسئلة الثانية دلت الآية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا لما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية

الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على
سبيل المجاز انه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة في الدين والجواب انه حمل للفظ على المجاز خلاف الاصل قوله تعالى فقاتل في
سبيل الله اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الآيات المتقدمة وذكر عن المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر
عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الآية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الآية مسائل المسئلة
الاولى الفاء في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل من طريق المعنى لانه
يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل الثاني ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله الثالث
ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من اخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى
افعالهم وقاتل المسئلة الثانية دلت الآية على ان الله تعالى امره بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان
ابو سفيان واعد رسول الله اللقاء فيها فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الآية وخرج وما معه الا سبعون لم يلتفت الى
احد ولو لم يتبعه احد لخرج وحده المسئلة الثالثة دلت الآية على انه صلى الله عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية
القتال لانه تعالى ما كان يامره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث حاول
الخروج وحده الى قتال مانعي الزكاة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله سهل عليه ذلك
ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف وقرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف
بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها المسئلة الثانية قال الواحدي انتصاب قوله على نفسك على خبر ما لم يسم فاعله
المسئلة الثالثة الكف المنع والباس اصله الكفو ويقال ما عليك من هذا الامر باس اي مكروه ويقال بئس الشيء كذا
اذا وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب يسمى باسا لكونه مكروها قال فمن ينصرنا من باس الله فلما احسوا
باسنا فلما راوا باسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف باس الذين كفروا وقد كف باسهم فقد بدا لابي سفيان وقال هذا
عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال والله اشد باسا واشد
تنكيلا يقال نكلت بفلان اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه
قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في آية الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين
اذا خافه ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الآية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله
واقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الآخرة وعذاب غير الله قد يتخلص
منه وعذاب الله لا يقدر احد على التخليص منه وايضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء
والابعاض والروح والبدن قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل
منها وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى امر الرسول بان يحرض
الامة على الجهاد والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي للامة تحريضا منه لهم على الفعل الحسن
والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الآية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه الصلاة
والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم
يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه الآية انهم لو اطاعوا وقبلوا هذا التكليف رجع اليه
من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن من عصيانهم عقاب وان اطاعوك حصل
لك من طاعتهم اعظم الثواب فكان ترغيبا من الله لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة والسبب في انه كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر
عظيم وما كان يرجع اليه عن معصيتهم شيء من الوزر هو انه عليه الصلاة والسلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في
المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر الثالث ان يقال انه عليه الصلاة والسلام لما كان يرغبهم
في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان ياذن لبعضهم في التخلف
عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة
الرابع يجوز ان يكون بعض المؤمنين رغب في الجهاد الا انه ما كان يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن آخر
ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالآية
حسنة الاتصال بما قبلها المسئلة الثانية الشفاعة ماخوذة من الشفع وهو ان يصير الانسان نفسه شفيعا لصاحب الحاجة حتى
يجتمع معه على المسئلة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الآية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه
وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه عليه الصلاة والسلام اذا كان يامرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفيعا لهم في تحصيل الاغراض
المتعلقة بالجهاد وايضا فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف فذلك يجري مجرى

الشفاعة

الشفاعة الثاني المراد به ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر في ان ياذن له الرسول في التخلف عن الجهاد او المراد ان
بعض المنافقين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من آلات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس ما
معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره بمحبة الكفار وترك ايذائهم
الرابع قال مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من دعا لاخيه المسلم
بظهر الغيب استجيب له وقال له الملك ولك مثل ذلك وهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهو ما روي ان اليهود كانوا اذا دخلوا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة فقالت وعليكم السام واللعنة فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم فنزلت الآية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة
التي بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة
ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل ومن يشفع ويتايد هذا
بقوله صلى الله عليه وسلم اشفعوا تؤجروا واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الآية منقطعة عما
قبلها فان التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلاثة الاخيرة فان كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل
والا صارت الآية منقطعة عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز لان
خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ والله اعلم المسئلة الثانية قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من
رحمته اي حظين وهو ماخوذ من قولهم اكفلت البعير واكتفلته اذا اردت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل له اكتفل
البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما يستعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيئ لغيره مثله
وقال في الشفاعة السيئة يكن له كفل منها وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي يكون عليه
اعتماد الانسان فانما يقال كفل البعير لانك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الاذى وتحمي الراكب بذلك الكساء عن [illegible]
ظهر البعير فيتاذى ويقال للضامن كفيل قال عليه الصلاة والسلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفيل هو النصيب الذي يعتمد
عليه الانسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له
كفل منها اي يحصل لهم منها نصيب يكون ذلك النصيب خيرا له في معاشه ومعاده والمقصود منه حصول ضد ذلك كقوله
فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله
تعالى ثم قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في المقيت قولان الاول المقيت القادر على
الشيء وانشدوا للزبير بن عبد المطلب شعر ◌ وذي ضغن كففت النفس عنه ◌ وكنت على اساءته مقيتا ◌
وقال آخر شعر ليت شعري وأشعرن اذا ما ◌ قربوها منشورة ودعيت ◌ الي الفضل ام علي اذا حو ◌ سبت اني
على الحساب مقيت ◌ وانشد النضر بن شميل ◌ تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة ◌ فاني على ما ساءهم لمقيت ◌
الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء هو القوت وهو الذي لا فضل
له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة ثم قال القفال رحمه الله وان فسرناه كان فالتاويل
صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر
ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من جزاء المشفوع فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما
علمه منه والله اعلم المسئلة الثانية انما قال وكان الله على كل شيء مقيتا تنبيها على ان كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة
كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان قيد ذلك بانه كان من وقت كذا وحال كذا يدل
على انه كان حاصلا من الازل الى الابد قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله كان على كل شيء
حسيبا ◌ في النظم وجهان الاول انه لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم راضين
بها ايضا فقوله اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد
كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع
الله المؤمنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام فهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه
ان كان كافرا لم يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفي
الآية مسائل المسئلة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل التوصية والتسمية والعرب تؤثر التفعلة
على التفعيل تحيية ثم ادغموا الياء في الياء المسئلة الثانية اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام اذا لقي بعضهم بعضا قالوا
حياك الله واشتقاقه من الحياة كانه يدعو له بالحياة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام
ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله والسلام

من الآفات قترو الاشعار الناطقة بذلك قال عنترة ۞ حييت من طلل تقادم عهده ۞ قال آخر انا محيوك يا سلمى فحيينا ۞ واعلم ان
قول القائل لغيره السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس
اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اكمل من قوله حياك الله الثاني
السلام اسم من اسماء الله فالابتداء بذكر الله وبصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله
الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشارة منه بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل واعلم ان مما
يدل على فضيلة السلام القرآن والاحاديث والمعقول اما القرآن فاعلم ان الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا اولها
انه تعالى سلم عليك في الازل الا ترى انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه تعالى سلم على نوح وجعل لك من
ذلك السلام نصيبا فقال يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه امة محمد صلى الله عليه وسلم
وثالثها سلم عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال
المفسرون انه عليه الصلاة والسلام خاف على امته ان يصيروا مثل امة موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك
من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها سلم عليك على لسان محمد فقال
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فكل من هداه الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من
عبادنا وخامسها سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام
موسى اليك وسادسها امر محمدا بالسلام عليك على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها
امر امة محمد بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وثامنها سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين
تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم يقرئك السلام ويقول اجبني فاني
مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت لا بد للبشير من هدية ولا هدية
اعز من روحي فاقبض روحي هدية لك وتاسعها السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام
لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة قال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله
وقال لهم خزنتها سلام عليكم والحادي عشر اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار الثاني عشر من الله بغير واسطة وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله
سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثاني من الدلائل القرآنية
الدالة على فضيلة السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله
تعالى لما اكرم يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعد له السلام في هذه الاوقات الثلاثة فقال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت و
يوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ذلك ايضا فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الثالث
تعالى لما ذكر تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما روي
في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك فحزن الرسول صلى الله عليه وسلم فبعث الله جبريل عليه السلام ان كان
اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته الى قوله وسلموا تسليما
اما ما يدل من الاخبار على فضيلة السلام فما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول صلى الله عليه وسلم دخلت في غمار
الناس فاول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة
بسلام واما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم
لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المؤمنين ان يقولوا السلام عليكم وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا
حياك الله وللملوك ان يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا شك
ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامة عن الآفات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر
اولى من السعي في تحصيل النفع الثالث ان الوعد بالنفع قد يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر اما الوعد بترك الضرر فانه
يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية **المسئلة الثالثة** من الناس من قال من دخل
بيتا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على اهلها وقال عليه الصلاة
والسلام افشوا السلام والامر للوجوب الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه لخير
او لشر فاذا قال السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف وازال الضرر عن المسلم قال عليه السلام المسلم من سلم
المسلمون من يده ولسانه فوجب ان يكون السلام واجبا الثالث ان السلام شعار اهل الاسلام واظهار شرائع الاسلام واجب
واما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي اما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه

الاول قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها والثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام والله اعلم **المسئلة الرابعة**
منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها
او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليكم زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه
البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب روي ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال صلى الله عليه
وسلم وعليك السلام ورحمة الله وآخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء
ثالث فقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال صلى الله عليه وسلم وعليك فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال صلى الله
عليه وسلم انك ما تركت فضلا فرددت عليك ما ذكرت **المسئلة الخامسة** المبتدي يقول السلام عليكم والمجيب يقول عليكم السلام هذا
هو الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب عليكم السلام كان الاختتام بذكر
الله وهذا يطابق قوله هو الاول والآخر وايضا كما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما
في قوله اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدي فقال عليكم السلام فقد خالف
السنة فالاولى للمجيب ان يقول وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي ان يترك الاختتام بذكر الله
المسئلة السادسة ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام وقال عن الخليل
قال سلام عليك ساستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال في يحيى وسلام عليه وقال عن محمد قل الحمد لله وسلام على عباده
الذين اصطفى وقال عن الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال عن رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال سلام عليكم واما
بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى عليه السلام
والسلام علي يوم ولدت فثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلاة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في سائر المواضع ان
التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل لكونه اكثر في القرآن الثاني ان كلما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بالتنكير على
ما عددناه في الآيات واما في الالف واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى
عليه السلام والسلام علي يوم ولدت الثالث وهو المعنى المعقول ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على اصل الماهية والتنكير و
التنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى **المسئلة السابعة** السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس
على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد والاول اما الاول فلوجهين احدهما ان الراكب اكثر هيبة
فسلامه يزيل الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر واما ان القائم يسلم على القاعد فلانه هو
الذي وصل اليه فلا بد وان يفتتح هذا الوصول بالخير **المسئلة الثامنة** السنة في السلام اظهاره لانه اقرب الى ادخال السرور
في القلب **المسئلة التاسعة** السنة في السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص يوحش **المسئلة العاشرة** المصافحة عند السلام عادة
الرسول صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما تحات ورق الشجر **المسئلة الحادية عشر** قال ابو يوسف
من قال لآخر اقرأ مني فلانا السلام وجب عليه ان يفعل **المسئلة الثانية عشر** اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد
الرجل والملكين فانهما اذا سكتا عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله **المسئلة الثالثة عشر** اذا دخلت
بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انك تطلب
السلامة ببركة السلام ممن في البيت من الشياطين والموذيات **المسئلة الرابعة عشر** السنة ان يكون المبتدي بالسلام على
الطهارة وكذا المجيب روي ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ورد السلام **المسئلة
الخامسة عشر** ان السنة اذا التقى انسانان ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع **المسئلة السادسة عشر** لنذكر المواضع
التي لا يسلم فيها وهي ثمانية الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبدأوا اليهود بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا تبدأ
بسلام لا في كتاب ولا في غيره وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض
العلماء في ابتداء السلام عليهم اذا دعت الى ذلك حاجة اما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك والاصل
فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول صلى الله عليه وسلم السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم
فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام ولكن لا يقال ورحمة الله فقيل له في ذلك فقال ليس
رحمة الله يعيش الثاني اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا
باس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن الثالث من دخل الحمام فرأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم
الرابع الاولى ترك السلام على القاري لانه ان اشتغل بالجواب ينقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية
الحديث ومذاكرة العلم الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب
النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة من

على الرسول صلى الله عليه وسلم رجل يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول صلى الله عليه وسلم الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان يقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك اذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك الثامن اذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته فان حضرت اجنبية هناك لم يسلم عليها المسئلة السابعة عشر في احكام الجواب وهي ثمانية الاول رد الجواب واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها لان ترك الجواب اهانة وضرر حرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة الثاني رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه الثالث انه واجب على الفور فان اخر حتى انقضى الوقت فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك سلاما ولا يكون جوابا الرابع اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة ايضا واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم فالواجب ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله فحيوا باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على مجرد قوله وعليكم السلام السادس روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير السابع اذا سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل الثامن حيث قلنا انه لا يسلم فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه والله اعلم المسئلة الثامنة عشر اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا اثيب منها فلا رجوع له فيها وقال الشافعي رضي الله عنه له الرجوع في حق الولد وليس له في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على قول ابي حنيفة فان قوله فاذا حييتم بتحية يدخل فيه التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يحصل مقابلة بالاحسن فاذا لم يثب الوجوب فلا اقل من الجواز وقال الشافعي رضي الله عنه هذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو اثيب بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي انه يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هدية الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها والله اعلم ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس والثاني انه بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا اي كافي ومنه قوله تعالى حسبي الله المسئلة الثانية المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا في سلبه فالله تعالى اخبر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها

قوله تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا ⊛ وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فتبين في هذه الاية امر التوحيد والعدل مثلا زمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمه وحكمته ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيمة فينتصف للمظلومين من الظالمين تهديدا شديدا الثاني كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله الذي لا اله الا هو وانما تنكشف بواطن الخلق للخلق يوم القيمة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو خبر للمبتدأ واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيمة والجواب من وجهين الاول ان المراد ليجمعنكم في الموت وفي القبور الى يوم القيمة الثاني ان التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بان يجمعكم فيه المسئلة الرابعة قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيمة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيمة والقيام كالطلابة والطلاب المسئلة الخامسة اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت ان القيمة ستوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا

حق في ذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى الصانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكنا العلم بصدق الانبياء فكل مسئلة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقران واخبار الانبياء عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم ان قيام القيمة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقران وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيمة باخبار الله عنه استدلال صحيح المسئلة السادسة قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف على الله محال اما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بقبح الكذب عالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وبكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله غير محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الامرين واما ان كل من كان كذلك استحال ان يكذب فظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكونه قديما ولو كان كونه لامتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا لان وجوب احد الضدين يمنع وجوب الضد الاخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع ان يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصفة ضروري فاذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا المسئلة السابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث او المحدث وجوابه عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه وانما الذي ندعي قدمه شيء اخر غير هذه الحروف والاصوات والاية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق بيننا وبينكم اما منا فظاهر واما منكم فلانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بدلالة هذه الاية على حدوثه والله اعلم

قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ⊛ ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا ⊛ الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ⊛ ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا ⊛ اعلم ان هذا نوع اخر من احوال المنافقين ذكره تعالى ههنا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فاذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مؤمنين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر حتى يظهر امرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الاية وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث نزلت الاية في الذين تخلفوا يوم احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم فرقة تقول كفروا واخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية ما يقدح فيه فانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله الرابع نزلت الاية في قوم ضلوا واخذوا اموال المشركين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة الخامس هم العرنيون الذين اغاروا وقتلوا يسارا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك المسئلة الثانية في معنى الاية وجهان الاول ان فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني انه نصب على خبر كان والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم جلية ظاهرة فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم المسئلة الثالثة قال الحسن انما سماهم الله منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير والله اعلم ثم انه تعالى اخبر عن كفرهم فقال تعالى والله اركسهم بما كسبوا وفيه مسائل المسئلة الاولى الركس رد الشيء من اخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى ايضا وفيه لغتان

ركسهم وأركسهم فارتكسوا أي ارتدوا وقال أمية شعر: فأركسوا في جحيم النار إنهم ◉ كانوا عصاة وقالوا الإفك والزورا
المسألة الثانية معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا أي بما أظهروا من الارتداد بعد
ما كانوا على النفاق وذلك أن المنافق ما دام يكون متمسكاً في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله فإذا أظهر الكفر
فحينئذ يجري تعالى عليه أحكام الكفار المسألة الثالثة قرأ أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا أن أركس وركس
لغتان ثم قال تعالى أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله أضله الله
ليس أنه هو خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية والله أركسهم بما كسبوا فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم
بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بأن ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من أضل الله على وجوه الأول المراد
أن الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلاناً ويضلله بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه الثاني أن المعنى أتريدون أن
تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة وذلك لأنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة الثالث أن يكون
هذا الإضلال مفسراً بمنع الألطاف واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب أنها
صحيحة ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم وأنهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الإشكال لأن انقلاب علم الله محال
والمفضي إلى المحال محال ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب
أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الإيمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلاً إلى إدخاله في الإيمان وهو ظاهر ثم قال تعالى ودوا
لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسألتان المسألة الأولى أنه تعالى لما قال قبل هذه الآية أتريدون أن
تهدوا من أضل الله فكان ذلك استفهاماً على سبيل الإنكار وذلك الاستبعاد بأن قال إنهم بلغوا في الكفر إلى أنهم يتمنون
أن يصير المسلمون كفاراً فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر إلى هذا الحد فكيف تطمعون في إيمانهم المسألة الثانية قوله
فتكونون سواء رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون ولو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني ولو
أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا النصب ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك
جائزاً في الإعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون ومعنى قوله فتكونون سواء أي في الكفر
والمراد فتكونون أنتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم أنه تعالى
لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم
أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله وفيه مسألتان المسألة الأولى دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين و
المشتهرين بالزندقة والإلحاد وهذا متأكد بعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء والسبب
فيه أن أعز الأشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين لأن ذلك هو الذي يتقرب به إلى الله ويتوسل به إلى طلب السعادة في
الآخرة وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة وإذا كان كذلك امتنع كون المحبة والولاية
في الموضع الذي يكون أعظم موجبات العداوة حاصلاً فيه والله أعلم المسألة الثانية قوله لا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا قال
أبو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لأن الهجرة في سبيل الله لا تكون إلا بعد الإسلام فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد
الإسلام وأنهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واعلم أن
هذا التكليف إنما كان لازماً حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا
بريء من كل مسلم مع مشرك وكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاووس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن أن حكم الآية ثابت في كل من أقام في دار الحرب ورأى
فرض الهجرة إلى دار الإسلام قائماً المسألة الثالثة اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الإسلام وأخرى
تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في
سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الأمور معتبراً لا جرم ذكر الله تعالى لفظاً عاماً يتناول
الكل فقال حتى يهاجروا وذلك تدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه
في سبيل الله فإنه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام ومن شعار الكفر إلى شعار الإسلام لغرض من أغراض الدنيا
إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى ثم قال فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا
نصيراً والمعنى فإن أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجاً عن المدينة فخذوهم إذا قدرتم عليهم فاقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل
والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحال ولياً يتولى شيئاً من مهامكم ولا نصيراً ينصركم على أعدائكم واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء
الكفار استثنى عنه موضعين الأول قوله تعالى إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق وفيه مسألتان المسألة
الأولى في قوله يصلون قولان الأول ينتهون إليهم ويتصلون بهم والمعنى أن من دخل في عهد من كان داخلاً في عهدكم
فهم

قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب
فيلتجؤا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل إليه والقول الثاني أن قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف
لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول صلى الله عليه وسلم من جهة النسب أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار
منهم المسألة الثانية اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين الرسول عهد من هم قال بعضهم هم الأسلميون فإنه كان
بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فإنه عليه السلام وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعينه
ولا يعين عليه وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله الحق مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال
مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الإيمان لأنه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ
إلى المسلمين فبأن يدفع العذاب في الآخرة عمن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم الموضع الثاني في
الاستثناء قوله تعالى أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم
فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً في الآية مسائل المسألة الأولى قوله أو جاؤكم يحتمل أن يكون عطفاً
على صلة الذين والتقدير إلا الذين يتصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ويحتمل أن يكون عطفاً
على صفة قوم والتقدير إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم عهد أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم
والأول أولى لوجهين أحدهما قوله تعالى فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً وإنما
ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على أن السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم القتال
وهذا إنما يمشي على الاحتمال الأول فأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال
الثاني أن جعل ترك القتال موجباً لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سبباً لترك التعرض لأن على
التقدير الأول يكون ترك القتال سبباً قريباً لترك التعرض وعلى السبب الثاني يصير سبباً بعيداً المسألة الثانية قوله حصرت
صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لأنكم مسلمون ولا يريدون قتالهم لأنهم أقاربهم
واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم فذكروا وجوهاً الأول أنه في موضع الحال بإضمار قد وذلك لأن قد تقرب الماضي
من الحال ألا تراهم يقولون قد قامت الصلاة ويقال أتاني فلان ذهب عقله أي أتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الآية أو
جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم والثاني أنه خبر بعد خبر كأنه قال أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا
التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلاً من جاؤكم الثالث أن يكون التقدير جاؤكم قوماً حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالاً
نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال إلا أنه حذف الموصوف المنتصب على الحال وأقيمت صفته مقامه وقوله أن يقاتلوكم
أو يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم المسألة الثالثة اختلفوا
في أن الذين استثناهم الله أنهم من الكفار أو من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكفار
إلا إذا كان معاهداً أو تاركاً للقتال فإنه لا يجوز قتلهم وعلى هذا القول بالنسخ لازم لأن الكافر وإن ترك القتال فإنه يجوز
قتله وقال أبو مسلم الأصفهاني إنه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال إلا الذين يصلون وهم قوم من
المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة وللنصرة إلا أنه كان في طريقهم من الكفار من لم يجدوا طريقاً إليه خوفاً من أولئك الكفار
فصاروا إلى قوم بين المسلمين وبينهم عهد فأقاموا عندهم إلى أن يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا
يقاتل الرسول ولا أصحابه لأنه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار أيضاً لأنهم أقاربه أو لأنه ترك أولاده وأزواجه بينهم فيخاف لو
قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وإن كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار
المسألة الرابعة قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه أن الله تعالى من
على المؤمنين بكف بأس المعاهدين والمعنى أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب في قلوبهم ولو أنه تعالى قوى
قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال أصحابنا وهذا يدل على أنه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المسلم وتقويته وأما
المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين الأول قال الجبائي قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون
وعلى هذا فمعنى الآية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم إن أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني
قال الكعبي إنه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد إلا أنه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا إلا أنه تعالى لا يفعل الظلم وليس
في الآية دلالة على أنه شاء ذلك وأراده المسألة الخامسة اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على التكرير أو البدل على تأويل
ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال فإن اعتزلوكم
أي فإن لم يتعرضوا لكم وألقوا إليكم السلم أي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم
سبيلاً فما أذن لكم في أخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الآية منسوخة بآية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين

وقالوا إنها غير منسوخة أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم وأما الذين حملوه على الكافرين فقال بعضهم
إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف يمكن أن يقال إنها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما
ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من أسد وغطفان كانوا إذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا وغرضهم أن يأمنوا
المسلمين فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا إلى الفتنة كلما دعاهم إلى قتال المسلمين أركسوا فيها ارتدوا
مغلوبين منكوسين فيها فهذا استعارة لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه
منه ثم قال تعالى فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فإن لم
يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم عن إيذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث لقيتموهم قال الأكثرون
وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله
تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم أن هذا الكلام مبني على أن المعلق بكلمة إن على الشرط عدم عند
عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا
وفي السلطان المبين وجهان الأول أنه ظهرت على قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم
في الكفر والغدر وإضرارهم بأهل الإسلام الثاني أن السلطان المبين هو إذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار والله
أعلم بالصواب قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية
مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم
ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما ۞ اعلم أنه تعالى لما رغب
في مقاتلة الكفار ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها أنه تعالى لما أذن في قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن
يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم تبين أنه كان مسلما فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا
مسائل المسألة الأولى ذكروا في سبب النزول وجوها الأول روى عروة بن الزبير أن حذيفة بن اليمان كان
مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان واحد من الكفار وأخذوه فضربوه بأسيافهم
وحذيفة يقول إنه أبي فلم يفهموا قوله إلا بعد أن قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين فلما سمع الرسول صلى الله
عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده الرواية الثانية نزلت في أبي الدرداء وذلك أنه كان في سرية فعدل إلى شعب لحاجة
فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا إله إلا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكر الواقعة
للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام هلا شققت عن قلبه وندم أبو الدرداء فنزلت الآية الرواية الثالثة
روي أن عياش بن أبي ربيعة وكان أخا لأبي جهل من أمه أسلم وهاجر خوفا من قومه إلى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول عليه الصلاة
والسلام فأقسمت أمه لا تأكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع فخرج أبو جهل ومعه الحارث بن زيد بن أبي أنيسة
فأتياه وطولا في الأحاديث فقال أبو جهل أليس أن محمدا يأمرك ببر الأم فانصرف وأحسن إلى أمك وأنت على دينك فرجع فلما
دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده أبو جهل مائة جلدة وجلده أبو الحارث مائة جلدة فقال للحارث هذا أخي فمن أنت يا
حارث لله علي إن وجدتك خاليا أن أقتلك وروي أن الحارث قال لعياش حين رجع إن كان دينك الأول هدى فقد تركته وإن كان
ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله ولما دخل على أمه حلفت أمه لا يزال عنه القيد إلا أن
يرجع إلى دينه الأول ففعل ثم هاجر بعد ذلك وأسلم الحارث أيضا وهاجر ولقيه عياش خاليا ولم يشعر بإسلامه فقتله
فلما أخبر بأنه كان مسلما ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم أشعر بإسلامه فنزلت هذه الآية
المسألة الثانية قوله وما كان فيه وجهان الأول ما كان فيما أتاه من ربه وعهد إليه الثاني ما كان له في شيء من الأزمنة
ذلك والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف المسألة الثالثة قوله إلا خطأ فيه قولان
الأول أنه استثناء متصل والذاهبون إلى هذا القول ذكروا وجوها الأول أن هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى
لأن قوله وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ معناه أنه يؤاخذ الإنسان على القتل إلا إذا كان القتل قتل خطأ فإنه
لا يؤاخذ به الثاني أن الاستثناء صحيح أيضا على ظاهر اللفظ والمعنى أنه ليس للمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة إلا عند الخطأ
وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار أو وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولا شك أن هذا خطأ
بأن ظنه كافرا مع أنه ما كان كافرا الثالث أن في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير ما كان لمؤمن ليقتل إلا خطأ ومثله
قوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد تأويله ما كان الله ليتخذ ولدا لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء إنما ينفى عنه ما لا يليق به وأيضا

قال تعالى ما كان لكم أن تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن تنبتوا الشجر إنما نفى عنهم أن يمكنهم إنباتها
فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر الرابع أن وجه الإشكال في حمل هذا الاستثناء المتصل هو أن يقال الاستثناء من النفي
إثبات وهذا يقتضي الإطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال وذلك محال إلا أن هذا الإشكال إنما يلزم إذا سلمنا أن الاستثناء من
النفي إثبات وذلك مختلف فيه بين الأصوليين والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به
عنه وإذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات وحينئذ يندفع الإشكال
ومما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي ويقال لا ملك إلا
بالرجال ولا رجال إلا بالمال والاستثناء في جملة هذه النصوص لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتا الخامس قال أبو هاشم
وهو أحد رؤساء المعتزلة تقدير الآية وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا إلا أن يكون خطأ
فإنه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن وهو أصل باطل والله أعلم القول الثاني أن هذا
الاستثناء منقطع بمعنى لكن ونظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال الذين
يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما والله أعلم المسألة الرابعة في
انتصاب قوله خطأ وجوه الأول أنه مفعول له والتقدير ما ينبغي أن يقتله لعلة من العلل إلا لكونه خطأ الثاني أنه حال والتقدير لا
يقتله البتة إلا حال كونه خطأ الثالث أنه صفة للمصدر والتقدير إلا قتلا خطأ قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة إلى أهله في الآية مسائل المسألة الأولى قال الشافعي رضي الله عنه القتل على ثلاثة أنواع عمد وخطأ وشبه عمد
أما العمد فهو أن يقصد قتله بالسبب الذي يعلم إفضاؤه إلى الموت سواء كان ذلك جارحا أو لم يكن وهذا قول الشافعي وأما
الخطأ فضربان أحدهما أن يقصد رمي المشرك أو الطائر فأصاب مسلما والثاني أن يظنه مشركا بأن كان عليه شعار الكفار
فالأول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد وأما شبه العمد فهو أن يضربه بعصا خفيف لا يقتل غالبا فيموت منه قال
الشافعي رضي الله عنه هذا خطأ في القتل وإن كان عمدا في الضرب المسألة الثانية قال أبو حنيفة رحمة الله عليه القتل بالمثقل
ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص أما بأنه
قتل فيدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فهو أنه تعالى حكى عن موسى أنه وكز القبطي فقضى عليه ثم إن ذلك الوكز مسمى بالقتل
بدليل أنه حكى أن القبطي قال في اليوم الثاني أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس فكان الصادر عن موسى بالأمس ليس إلا الوكز
فثبت أن القبطي سماه قتلا وأيضا أن موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال رب إني قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون
وأجمع المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وأيضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم
وفتناك فتونا فثبت أن الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم ألا إن قتيل
الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الإبل فسماه قتيلا فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل وأما أنه عمد فلأن الكلام فيه
داخل في السفسطة فإن من ضرب رأس إنسان بحجر الرحا أو صلبه أو غرقه أو خنقه ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك إما كاذبا
أو مجنونا وأما أنه عدوان فلا نزاع فيه مسلم فثبت أنه قتل عمد عدوان فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول أما النص
فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأما المعقول فهو أن المقصود
من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار قال تعالى ولكم في القصاص حياة وإذا كان المقصود من شرع القصاص
صيانة النفوس عن الإهدار والإهدار من المثقل كهو في المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر في إحدى الصورتين كالحاجة إليه في الصورة
الأخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الإهدار والعلم الضروري حاصل بأن ذلك معتبر والكلام في الفقهيات إذا وصل
إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم ألا إن قتل الخطأ العمد قتل السوط
والعصا فيه مائة من الإبل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا أو كبيرا والجواب أن قوله قتل الخطأ يدل على أنه لا بد وأن يكون
معنى الخطأ حاصلا فيه وقد بينا أن من خنق إنسانا أو ضرب رأسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت أقصد قتله فإن كل عاقل ببديهة
عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الخبر على العصا الصغير حتى يبقى معنى الخطأ فيه والله أعلم المسألة الثالثة
قال أبو حنيفة القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي يوجب احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ
شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له إنه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات
المؤمنات فمما ملكت أيمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الأمة على قولكم فكذلك ههنا ثم نقول الذي يدل
على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس أما الخبر فهو ما روي عن واثلة بن الأسقع قال أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
في صاحب لنا قد أوجب النار بالقتل فقال أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار وأما القياس فهو أن

الغرض من اعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد أتم فكانت الحاجة فيه الى الكفارة
أتم والله أعلم وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة أخرى من قياس السنة فقال لما أوجبنا الكفارة في قتل الصيد في الحرم و[في]
الإحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ إلا في الإثم وكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال نص الله هناك
على العامد وأوجبنا على الخاطئ فههنا نص على الخاطئ فبأن نوجبه على العامد مع أن احتياج القاتل الى الإعتاق المخلص
عن النار أشد كان ذلك أولى **المسألة الرابعة** قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة إلا إذا كان صام وصلى
وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضي الله عنهم يجزي الصبي إذا كان أحد أبويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فإنه
تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالإيمان والإيمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع وعلى
التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب أن لا يجزي حجة الفقهاء أن قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه
الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب أن يدخل فيه الصغير **المسألة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه الدية في
العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة في بطونها أولادها وأما في الخطأ
فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وأما أبو حنيفة فهو أيضا هكذا يقول في
الكل إلا في شيء واحد وهو أنه أوجب بني مخاض بدلا عن بنات لبون حجة الشافعي رضي الله عنه أنه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين
كيفية الدية فرجعنا في معرفة الدية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه وأما القياس فإنه لا مجال للمناسبات
والتعليلات المعقولة في تعيين الأسنان وتعيين الأعداد فلم يبق ههنا مطمع إلا في قياس السنة وزيادة الدية وجب أقوى
من السن الموجب للزكاة ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل لبني مخاض مدخلا في باب الزكوات فوجب أن لا يكون لها مدخل في باب
الدية أيضا وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة والأصل في الثابت البقاء فكانت البراءة الأصلية باقية ولا يعدل
عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول الأقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي
الأصلي والجواب أن الذمة مشغولة بوجوب الدية والأصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء
أكثر ما قيل فيه فوجب أن لا يحصل السقوط عند أداء أقل ما قيل فيه والله أعلم **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه
إذا لم يوجد الإبل فالواجب إما ألف دينار واثنا عشر ألف درهم وقال أبو حنيفة بل الواجب عشرة آلاف درهم حجة الشافعي
رضي الله عنه ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار
وثمانية آلاف درهم فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبا وقال إن الإبل قد غلت أثمانها ثم إن عمر فرضها على أهل
الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثني عشر ألفا ووجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكروا عليه فكان
إجماعا حجة أبي حنيفة أن الأخذ بالأقل أولى وقد سبق جوابه **المسألة السابعة** قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج الدية
واجبة على القاتل ويدل عليه وجوه الأول أن قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك أنه إيجاب لهذا التحرير والإيجاب
لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب
القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لا على غيره والثاني أن هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو أن الضمان
لا يجب إلا على المتلف أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات وأروش
الجنايات مع أن تلك الضمانات لا تجب إلا على المتلف فكذا ههنا الثالث أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين تحرير الرقبة المؤمنة
وتسليم الدية الكاملة ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني فكذا الدية وجب أن تكون واجبة على القاتل ضرورة
أن اللفظ واحد في الموضعين الرابع أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن
والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال تعالى ولا تكسب كل نفس إلا عليها وقال لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت وأما الخبر فما روي أن أبا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال
ابني فقال إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم أنه ليس المقصود منه الإخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن
أثر جنايتك لا يتعدى الى ولدك وبالعكس وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير
الخامس أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه قال تعالى لا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال عليه الصلاة والسلام كل امرئ أحق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة
دمه وقال لا يحل إلا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز
الأخذ كما قلنا في الزكوات وكما في أخذ الضمانات وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد
وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لأن القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز
ولأن هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى فيرد ولأنه خبر واحد على مخالفة جميع أصول الشريعة فوجب رده وأما

الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر أما الخبر فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا فقضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك فقال كيف ندي من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك
يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية وأما الأثر فهو أن عمر قضى على علي بأن يعقل عن موالي صفية بنت عبد
المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن أخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم **المسألة
الثامنة** مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل وقال الأصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء أن عليا وعمر
وابن مسعود قضوا بذلك ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الأصم أن قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب أن يكون
الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم **المسألة التاسعة** اتفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين الثلث في السنة
والثلثان في السنتين والكل في ثلاث سنين استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا **المسألة العاشرة**
لا فرق بين هذه الدية في أنه يقضى منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله روي أن امرأة جاءت
تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا أعلم لك شيئا إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بأن الرسول
صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الآية
فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة مؤمنة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان
الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى
الإنسانية وتشوشها فلا جرم سمي إزالة الملك تحريرا أي تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته والرقبة عبارة عن النسمة في
قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الإسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس
لا تجزي إلا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة الى أهله قال الواحدي الدية من الودي
كالشية من الوشي والأصل ودية فحذفت الواو ويقال ودى فلان أي أدى ديته الى وليه ثم إن الشرع خصص هذا اللفظ
بما يؤدى في بذل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى في بدل الأطراف والأعضاء ثم قال تعالى إلا أن يصدقوا
أصله يتصدقوا فأدغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الإعطاء قال تعالى وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين والمعنى إلا أن
يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف تقدير الآية ويجب عليه الدية ويسلمها إلا حين يتصدقون عليه وعلى
هذا فقوله أن يصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين ثم قال تعالى فإن كان من قوم عدو
لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة واعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية
وذكر في هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده أنه
إن كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن إيجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية
وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة في هذه الصورة إذا ثبت هذا فنقول كلمة من في قوله من قوم عدو لكم إما أن يكون المراد
منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب ولما ذكرنا إذا ليس منهم والثاني باطل لانعقاد الإجماع على أن المسلم الساكن في دار
الإسلام وجميع أقاربه يكونون كفارا فإذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون
المراد إن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة
فأما إيجاب الدية فلا وقال الشافعي رضي الله عنه وكما دلت هذه الآية وعلى هذا المعنى فالقياس يقويه أما أنه لا تجب الدية
فلأنا لو أوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من
المسلمين أم لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو
الذي أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب وأما الكفارة فإنها حق الله تعالى لأنه لما صار ذلك الإنسان
مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على طاعة الله والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله تعالى فإذا أعتقه فقد أقامه
مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر أن القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة والله أعلم
ثم قال تعالى وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة فيه مسائل **المسألة الأولى** قوله
وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان الأول أن المراد منه المسلم وذلك لأنه تعالى ذكر أولا حال المسلم المقتول
خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك أن
هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول أن قوله وإن كان لا بد من إسناده الى شيء
جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه القول الثاني أن المراد منه الذمي والمعنى وإن
كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا

القول طعنوا في القول الاول ان المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه
وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا تجب الدية في قتله
واما في هذه الاية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه
لا يجوز الثاني انه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله وان
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكون من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما
فان كونه منهم مجمل لا يدرى انه منهم في اي الامور واذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان
ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه معاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه اما الاول فجوابه انه تعالى ذكر
حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ثم ذكر احد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع اهل الذمة وبين
وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون
الذين يصرف ديته اليهم واما الثالث فجوابه ان كلمة من مفسرة في الاية السابقة بفي يعني في قوم عدو لكم فكذا هاهنا
يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث تظهر في مسئلة شرعية وهي ان مذهب ابي حنيفة ان دية الذمي
مثل دية المسلم وقال الشافعي رضي الله عنه دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج
ابو حنيفة على قوله بهذه الاية وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد به الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب
تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول انا بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا
فبتقدير ان يثبت لهم انها نازلة في اهل الذمة لم يدل على مقصودهم لانه تعالى اوجب في هذه الاية دية مسلمة فهذا يقتضي
ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم ان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم ولم لا
يجوز ان يكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا آخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس
فاذا ادعيتم ان مقدار الدية في حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج والله اعلم المسئلة
الاولى لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب اذ لو افاده لتوجه الطعن
في احدى الايتين فقصد هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وادخلوا الباب سجدا والله اعلم المسئلة
الثانية في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان الاول قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم
المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ارفعه ذلك بدلا من الرقبة اذا كان فقيرا وقال المفسرون
انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستيناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس
وقوله توبة من الله انتصب بمعنى ما تقدم كانه قيل اعملوا بما اوجبه الله لاجل التوبة من الله اي ليقبل الله توبتكم وهو كما يقال
فعلت ذلك حذر الشر فان قيل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه الاول ان فيه نوعين من التقصير
فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كافر حربي فلو انه بالغ
في الاستكشاف فالظاهر انه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط الوجه
الثاني في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه في ذلك لان الله
تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم
الملزوم على اللازم الوجه الثالث في الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك قد وقع
فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في
انه ما واخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يختار ويتعمد واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا
ان افعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الامور قالت المعتزلة هذه الاية تبطل
هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال فعلى هذا في
كل موضع من القران ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائد الى
الكيفية الفعل والله اعلم قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما
اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل المتعمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك
في سورة البقرة وهو قوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الوعيد
والاثم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية في امرين احدهما على القطع بوعيد الفساق
والثاني على خلودهم في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير

كلامهم

كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في
الجواب عنها وزعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان التي ذكروها
اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان الاول اجماع المفسرين على ان
الاية نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة الثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال اي انه سيجزى بجهنم وهذا
وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه خير مما قاله غيره
واقول اما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ
الدال على الاستغراق حاصل فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم فسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ
يقتضي كونه عاما في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخرى تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر وبيانه من وجوه
الاول انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ فذكر في هذه الاية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه بين اهل الحرب
وكفارة قتل المسلم عند سكونه بين اهل الذمة واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان قتل الخطأ
بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم
يختص بهم فلا اقل من دخولهم فيه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا
لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه الايات انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فاسلموا
فقتلوهم وزعموا انهم انما اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الايات وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون
الايمان وهذا ايضا يقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب
فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكافر الثالث انه ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم
على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا ان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون
الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر
كذلك لزم ان يقال اينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم وبهذا الوجه لا يبقى لقولهم الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع
ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر او هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر ثم كان
الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل اثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية جارية
مجرى ما يقال ان من تنفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه لان القتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد جرى مجرى
التنفس ومجرى سائر الامور التي لا اثر لها في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشأ هذا الوعيد كونه قتلا عمدا فحينئذ
يلزم ان يقال اينما حصل القتل العمد حصل هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه
الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوزنا
على الله الخلف فيه فقد جوزنا الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه
عن الكذب ولانه اذا جوزنا الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في
وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم
ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال
في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل اليه هذا الجزاء ام لا
وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء
القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل
نفس ما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية ما يدل على انه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد له
عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن
الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه سبحانه سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى واعلم انا نقول هذه
الاية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة والثاني
القتل العمد العدوان اذا تاب عنه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص
هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وايضا هذه الاية احدى عمومات الوعيد وعمومات
الوعد اكثر من عمومات الوعيد راجحة وكل ذلك قد ذكرنا في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت

بخطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون **المسألة الثانية** نقل عن ابن عباس أنه قال توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء إنها مقبولة ويدل عليه وجوه الأول أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى الثاني قوله تعالى في آخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة فبأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى الثالث قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى والله أعلم **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيرا ○ اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمن وأمر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على أن الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا وكذلك في الحجرات من تثبت تثبتا والباقون بالنون من التبين والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال إنه خلاف الإقدام والمراد في الآية التأني وترك العجلة ومن رجح التبين قال المقصود من التثبت التبين فكان التبين أبلغ وأكمل **المسألة الثانية** الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد وأصله من الضرب باليد وهو كناية عن الإسراع في السير فإن من ضرب إنسانا كانت حركته عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الإسراع في السير قال الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله أي غزوتم وسرتم إلى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم أي أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين ومنه قوله وألقوا إلى الله يومئذ السلم أي استسلموا الأمر ومن قرأ السلام بالألف فله معنيان أحدهما أن يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين أي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنه إنما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما أظهره والثاني أن يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل عن الناس طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من أمنه أي لا نؤمنك **المسألة الثالثة** في سبب نزول هذه الآية روايات الرواية الأولى أن مرداس بن نهيك رجلا من أهل فدك أسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه وأميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته بإسلامه فلما رأى الخيل ألجأ غنمه إلى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل فقال لا إله إلا الله محمد رسول الله فقتله أسامة بن زيد وساق غنمه فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجدا شديدا فقال قتلتموه إرادة ما معه ثم قرأ الآية على أسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا إله إلا الله قال أسامة فما زال يعيدها حتى وددت أني لم أكن أسلمت إلا يومئذ ثم استغفر لي وقال أعتق رقبة الرواية الثانية أن القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الأضبط فحياه بتحية الإسلام وكانت بينه وبين محلم إحنة في الجاهلية فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت سبعة أيام حتى مات فدفنوه فلفظته الأرض ثلث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن الأرض لتقبل من هو شر منه ولكن أراد الله أن يريكم عظم الذنب عنده ثم أمر أن تلقى عليه الحجارة الرواية الثالثة أن المقداد بن الأسود قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال فقلت يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار يقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال لا تقتله فقلت يا رسول الله إنه قطع يدي فقال عليه الصلاة والسلام لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال وعن أبي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شرع أحدكم الرمح إلى الرجل فإن كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا إله إلا الله فليرفع عنه الرمح قال القفال رحمه الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها فكان كل فريق يظن أنها نزلت في واقعته والله أعلم **المسألة الرابعة** اختلفوا في أن توبة الزنديق هل تقبل أم لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الأول هذه الآية فإنه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب ذلك في الكل الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع أصناف الكفرة الحجة الثالثة أن الزنديق لا شك أنه مأمور بالتوبة والتوبة مقبولة على الإطلاق لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع أصناف الخلق **المسألة الخامسة** إسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يصح قال أبو حنيفة رحمه الله دلت هذه الآية على صحة إسلام الصبي لأن قوله ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي لو صح الإسلام منه لوجب لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذنا في الكفر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وعن الصبي حتى يبلغ والله أعلم **المسألة السادسة** قال أكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصارى أنا مؤمن أو

انا مسلم

أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر بإسلامه لأن مذهبه أن الذي هو عليه هو الإسلام والإيمان ولو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم بإسلامه لأن فيهم من يقول إنه رسول إلى العرب لا إلى الكل ومنهم من يقول إن محمدا الذي هو الرسول الحق إنه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لا بد وأن يعترف بأن الدين الذي كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم ثم قال تعالى تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال أبو عبيد جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال إن الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وإنما سمي متاع الدنيا عرضا لأنه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله وعند الله مغانم كثيرة على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال تعالى كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا السلم وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيماذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الأول أن المراد أنكم أول ما دخلتم في الإسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الشهادة حصنت دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم فعليكم بأن تفعلوا بالداخلين في الإسلام كما فعل بكم وأن تعتبروا ظاهر القول وأن لا تقولوا إن إقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين وفيه إشكال لأن لهم أن يقولوا ما كان إيماننا مثل إيمان هؤلاء لأنا آمنا عن الطواعية والاختيار وهؤلاء أظهروا الإيمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد أنكم كنتم تخفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي إيمانه عن قومه ثم من الله عليكم بإعزازكم حتى أظهرتم دينكم فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا أيضا فيه إشكال لأن إخفاء الإيمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة لا إله إلا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا موجه عليه الإشكال الأول والأقرب عندي أن يقال إن من ينتقل من دين إلى دين ففي أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكأنه قيل لهم كنتم في أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الإسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر فكذلك هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الإسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الإيمان فإن الله تعالى يؤكد حلاوة الإيمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان الأول أن يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني إنما كان مثل إيمانكم في أنه إنما عرف منه مجرد القول اللساني دون ما في القلب أو في أنه كان في ابتداء الأمر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الإيمان في قلبكم وأعانكم على العمل به والمحبة له والثاني أن يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ويكون متعلقا بما قبله وذلك لأن القوم لما قتلوا من تكلم بلا إله إلا الله ثم إنه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم أنه من العظائم قال بعده فمن الله عليكم بأن قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال فتبينوا وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال إن الله كان بما تعملون خبيرا والمراد منه الوعيد والزجر عن الإظهار بخلاف الإضمار **قوله تعالى** لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ○ درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما ○ اعلم أن في كيفية النظم وجوها الأول ما ذكرنا أنه تعالى لما رغب في الجهاد أتبع ذلك ببيان أحكام الجهاد فالنوع الأول من أحكام الجهاد تحذير المنافقين عن قتل المسلمين وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطأ كيف وعلى سبيل العمد كيف وعلى سبيل التأويل الخطأ كيف فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية الوجه الثاني لما عاتبهم الله على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم أن الأولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره إزالة لهذه الشبهة الوجه الثالث أنه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كأنه قيل من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله فليحترز صاحبها عن تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة والله أعلم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرئ غير أولي الضرر بالحركات الثلاث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون والمغايرون لأولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى أو التابعين غير أولي الإربة وذكرنا جواز أن يكون صفة المعرفة في قوله غير المغضوب قال الزجاج ويجوز أن يكون غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون والمجاهدون إلا أولو الضرر فإنهم يساوون المجاهدين أي الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه إلا قليل منهم وأما القراءة بالنصب ففيه وجهان الأول أن يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون إلا أولي الضرر وهو اختيار الأخفش والثاني أن يكون نصبا على الحال المعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني

زيد غير مريض اي جاءني زيد صحيحا وهذا قول الزجاج والفراء وكقوله أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم واما القراءة بالجر فعلى هذه القراءة يجعل غير صفة للمؤمنين فهذا بيان الوجه في هذه القراءات ثم ههنا بحث وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج روي في التفسير انه لما ذكر الله فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من اولي الضرر فقالوا للنبي عليه الصلاة والسلام حالنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله من جملة القاعدين وقال آخرون القراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منه لانها في كلتي الحالتين اخرجت اولي الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين كان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منه لانها في كلتي الحالتين اخرجت اولي الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين كان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة كانت القراءة اولى بالرفع **المسألة الثانية** الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض وكان بسبب عدم الاهبة **المسألة الثالثة** حاصل الآية لا يستوي القاعدون من المؤمنين والاصحاء والمجاهدون في سبيل الله واختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر هل يدل على ان المؤمنين الاضراء يساوون المجاهدين ام لا قال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظ غير على الصفة وقلنا التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم ايضا ذلك اما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه الصلاة والسلام اذا مرض العبد قال الله اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرأ وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام نية المؤمن خير من عمله ان ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة لو بقي ابدا خير له من العمل الذي ادركه في مدة حياته واما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى وان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد اكثر حظا من هذا الاستغراق كان هذا اكثر ثوابا **المسألة الرابعة** لقائل ان يقول ان الله تعالى قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم فقدم ذكر النفس على المال والآية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون باموالهم وانفسهم قدم ذكر المال على النفس فما السبب وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها اشد والبائع اخر ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في آخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل النقصان لا جرم كشف تعالى عنه فقال فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب قوله درجة وجوه الاول انه بحذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله درجة اي بفضيلة والتقدير وفضل الله المجاهدين بفضيلة كما يقال زيد اكرم عمرا اكراما والفائدة في التنكير التفخيم الثالث قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه بالحسنى ثم قال وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل **المسألة الاولى** في انتصاب قوله اجرا وجهان الاول انتصب بقوله وفضل لانه بمعنى قوله اجرهم اجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله اجرا الثاني انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوف على درجات **المسألة الثانية** لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة ههنا وذكر درجات وجوابه من وجوه الاول ان المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة في الجنة والمغفرة الثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يمشي اذا قلنا بان قوله غير اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين من الاضراء الثالث فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الآية وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني في عمل الظاهر من

الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه الصلاة والسلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة هذا الثاني درجات **المسألة الثالثة** قالت الشيعة دلت هذه الآية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي حصل فيه التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين واذا كان كذلك وجب ان يكون علي افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي رضي الله عنه لقتل الكفار كانت اكثر من مباشرة الرسول لذلك فيلزمكم بحكم هذه الآية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة النبي مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجاهد بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا منا مثله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضي الله عنه لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وماله وعلي في ذلك الوقت ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي ومن وجهين آخرين احدهما ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي فانما ظهر في المدينة في الغزوات وكان الاسلام في ذلك الوقت قويا الثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة انما اسلموا على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي صلى الله عليه وسلم واما جهاد علي فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت الآية على ان الجنة لا تنال الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم لم لا يجوز ان يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له **المسألة الخامسة** قالت الشافعية دلت الآية على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى اذا ثبت هذا فنقول انا قام بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو قدموا عليه كان ذلك لا محالة من النوافل ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح والله اعلم **قوله تعالى** ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ۝ الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ۝ فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا ۝ ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء ان شئت جعلت توفاهم الملائكة ماضيا ولم تضم تاء مع التاء فيكون مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير يكون هذه الآية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة **المسألة الثانية** في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه القول الثاني توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن **المسألة الثالثة** في خبر ان وجوه الاول انه هو قوله قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك مأواهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع ظالمي انفسهم لانه نكرة الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى تتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم انفسهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة فالاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية **المسألة الثانية** الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الآية قولان الاول ان المراد الذين

أسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان
للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الآية انهم ظالمون لانفسهم
بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة اما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم في حرب محمد او في
اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في دار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم
فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا ولم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من
الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على
المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ارادوا
انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم
بل مع القدرة على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله وعيدهم فقال فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا
المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ونظيره قول الشاعر **شعر** ولقد امر على اللئيم يسبني ⊛ ويجوز
ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك
المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا اي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
بهذه الآية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لا اهتدي الطريق والله لا ابيت
الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل كيف ادخل الولدان في جملة
المستثنين من اهل الوعيد وانما كان الاستثناء بسبب العجز والعجز تارة يحصل بعدم الاهبة وتارة بسبب الصبى فلا جرم حسن
هذا الاستثناء اذا اريد بالولدان الاطفال ولا يجوز ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم
فيما بينهم وبين الله تعالى وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سؤال
وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن له في تركه عقوبة فلم قال
عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في
حقهم والجواب عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي
يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولاسيما في الهجرة عن الوطن
فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة
الى العفو شديدة في هذا المقام واما السؤال الثاني وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظة عسى ههنا فنقول الفائدة فيها
الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال
في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان الاولى ان يكون الجواب ما قدمناه وهو ان
الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انه لا يكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو
بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلاثة اوجه الاول كان قبل
ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني انه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان ان هذا عادة الله عز وجل اجراها
في حق خلقه الثالث لو قال انه تعالى عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط فلما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا
وقع مخبره على وفقه فكان ذلك ادل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الخلف والكذب واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يعفو
عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما اخبر بالعفو والمغفرة دل
على حصول الذنب ثم انه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة ويدل على ما ذكرناه قوله تعالى ومن يهاجر في سبيل الله
يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة والجواب عنه ان يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في
الشدة والمشقة وضيق العيش فاجاب الله عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت
الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل
اليه شيء يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا
عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوهم وخرجوا عن ديارهم وعندي فيه وجه آخر وهو
ان يكون المعنى ومن يهاجر في سبيل الله الى بلد آخر وجد في ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم انف اعدائه
الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة
الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على
هذا اقرب من حمله على ما قالوه والله اعلم والحاصل كانه قيل ايها الانسان انك كنت انما تكره الهجرة عن وطنك خوفا

من ان تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك النعم الجليلة والنعم العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا
لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الآية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان
الذي يهاجر عن اهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها تصير سببا لرغم انوف الاعداء اشد من ابتهاجه
بتلك الدولة من حيث انها صارت سببا لسعة العيش عليه واما المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان
يقول ان خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فالاولى ان لا اضيع الرفاهية الحاضرة
بسبب طلب شيء ربما لم اصل اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت
فقد وقع اجره على الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم المراد من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب الله تعالى
له ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة كتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخرون ثبت له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك العمل فاما اجر تمام العمل فذلك محال
واعلم ان القول الاول اولى لان الله انما ذكر هذه الآية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج في السفر لاجل الرغبة
في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الآية هو ان يصل اليه ثواب ذلك
القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله
عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وايضا روي في قصة جندب بن ضمرة انه لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول
اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك ثم مات فبلغ خبره اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا لو توفي
بالمدينة لكان خيرا فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله لانه
تعالى قال فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلاثة اوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع و
السقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة
فاما الذي لا يكون مستحقا فذاك لا يسمى اجرا بل هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت و
الجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق فان العبد لا يملك الحرج عن الالهية وقد
ذكرنا دلائله فيما تقدم **المسألة الثالثة** استدل قوم بهذه الآية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة
كما وجب اجره وهذا ضعيف لان لفظ الآية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها فلا يكون غنيمة
الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء والله اعلم ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما اي يغفر الله ما كان منه من القعود
الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين **قوله تعالى** واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا ⊛ اعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليها معرفة
كيفية اداء الصلاة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذه الآية وفيها مسائل
المسألة الاولى قال الواحدي يقال قصر فلان صلاته واقصرها وقصرها كل ذلك جائز وقرأ ابن عباس تقصروا من
اقصر وقرأ الزهري من قصر وهذا دليل على اللغات الثلاث **المسألة الثانية** اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه
ليس صريحا في ان المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها او في كيفية ادائها فلا جرم حصل في الآية قولان الاول وهو
قول الجمهور ان المراد منه القصر في عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد منه
صلاة المسافر وهو ان كل صلاة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل في
صلاة الظهر والعصر والعشاء واما المغرب والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد بهذه الآية لا صلاة السفر
بل صلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين
وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فهذان القولان متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات
القول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفى في الصلاة بالايماء والاشارة بدل
الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلاة وان يجوز الصلاة عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلاة التي تؤتى بها
حال شدة التحام القتال وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بان خوف العدو منه
لا يزول فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافها وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه
لا يمكن ان يقال ان الصلاة اذا كانت قليلة الركعات فيمكنه ان يأتي بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصليا اما اذا
كثرت الركعات وطالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا ان القصر
مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء والاشارة قائما مقام
الركوع والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط بعض الركعات اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روي عن يعلى بن

امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف نقصر وقد امنا وقال تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال
عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر
المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى
ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء آخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع
والسجود وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة
واقامة الشيء مقام شيء آخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا اولى الثالث ان من في قوله من الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار
على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة
الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين
قال ذو اليدين أقصرت الصلاة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلاة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية
فوجب ان يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات لئلا يلزم التكرار والله اعلم المسألة الثالثة قال
الشافعي رضي الله عنه القصر رخصة ان شاء المكلف اتم وان شاء اكتفى على القصر وقال ابو حنيفة القصر واجب فان
صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلاته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته واحتج الشافعي رضي الله
عنه على قوله بوجوه الاول ان ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال
لا جناح عليكم في اداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين
فهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فاجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات بل تخفيفها بحال
واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره فسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فيه فقال انهم
كانوا الفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب نفوسهم بالقصر فيقال له هذا
الاحتمال انما يخطر ببالهم اذا قال الشارع لهم رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت
عليكم الاتمام وجعلته مفسدا لصلاتكم فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل اصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به الحجة
الثانية ما روي ان عائشة قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول
الله بابي وامي قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت يا عائشة وما عاب علي وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار من
الصحابة عليه الحجة الثالثة ان جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين جزما فكذا هاهنا واحتجوا
بالاحاديث منها ما روى عمر انه صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته فظاهر الامر للوجوب
وقال ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر
مشروعا وجائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به اولى والله اعلم المسألة
الرابعة قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم اقرت صلاة السفر وزيد في
صلاة الحضر واعلم ان لفظ الآية يبطل هذا القول لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات فلو كان
الامر على ما ذكروه لما كان ذلك قصرا في صلاة السفر بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر والله اعلم المسألة الخامسة
زعم داود واهل الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل
فيه الرخصة احتج اهل الظاهر بالآية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة جملة
مركبة من شرط وجزاء الشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء والسفر
سواء كان طويلا او قصيرا اقصى ما في الباب ان يقال فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار
الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم بانه ضرب في الارض فقد زال
الاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع المسلمون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع والعام
بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا او كثيرا الثاني ان قوله اذا ضربتم في الارض يدل على
انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا
دائما لان الانسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا كان حاصلا دائما امتنع
جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فلما جعل الله الضرب في الارض شرطا لهذا الحكم علمنا انه مغاير لمطلق الانتقال وذلك
هو المشي الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد فعلمنا دلالة الآية على حصول الرخصة في
مطلق السفر اما الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسألة
روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي الثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم

وليلة قصر والثالثة قال انس بن مالك المعتبر خمس فراسخ الرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير
من الكوفة الى المداين وهو مسيرة ثلاثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون
مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد السادسة قال مالك والشافعي اربعة برد كل
بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل
اثنا عشر الف قدم وهي اربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على
انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الاقاويل تدل على انهم
لم يجدوا في المسألة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب واما سكوت
سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا
الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الآية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط
فلهذا سكتوا عن هذه المسألة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عولوا في تقدير المدة ثلاثة ايام على قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر
ثلاثة ايام وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة ايام ان لا يكون مسافرا وان لم يكن مسافرا لم تحصل الرخص المشروعة في السفر
واما اصحاب الشافعي فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة
لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بناء على تخصيص عموم
القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين الاول ان القرآن وخبر الواحد يشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم
والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني انه
روي في الخبر انه عليه الصلاة والسلام قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه
دل هذا الخبر على مخالفة عموم الكتاب فوجب ان يكون مردودا الوجه الثاني في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار آحاد وردت
في واقعة تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان الحاجة عامة اليها لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر
الاوقات في السفر وفي الغزو فلو كان رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة
عامة في حق المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر
كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها الثالث ان دلائل
الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن هذا تمام
الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الكتاب ان كلمة اذا وكلمة ان لا تفيدان الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فاما كونه
مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار او اذا دخلت الدار فانت طالق
فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت الدار ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان العموم البتة واذا
ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بالآية فان الآية لا تفيد الا ان الضرب يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الامر
كذلك فيما اذا كان السفر طويلا فاما السفر القصير فانما يدخل تحت الآية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت انه ليس الامر كذلك
فقد سقط هذا الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون في تقدير مقدار معين ليست واقعة على خلاف
ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة والله اعلم المسألة السادسة زعم داود واهل الظاهر ان جواز القصر مخصوص بحال
الخوف واحتجوا بانه تعالى انما اثبت هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز دفع هذا الشرط
بخبر من اخبار الآحاد لانه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد فانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها متكلفة
ليتخلصوا عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان و
كلمة اذا يفيدان عند حصول الشرط حصول المشروط ولا يفيدان عند عدم الشرط عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا
الكلام بآيات كثيرة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم يقتضي ان عند حصول الخوف تحصل الرخصة ولا يقتضي ان عند عدم
الخوف واذا كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات فاثبات الرخصة حال الامن بخبر الواحد في ذلك غير
ممتنع انما الممتنع اثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم
ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده بحال الخوف قلنا ان الآية نزلت في غالب اسفار النبي عليه السلام
واكثرها لم تخل عن خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر
المذكور في الآية المراد به الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ولا شك
ان هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ولا يكون مجزية ولا صحيحة وهو

اعلم انه قال اهل الظاهر ان ظاهر هذه الآية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف
بسبب آخر وجب ان لا يجوز القصر في الصلاة فان التزموا ذلك سلموا من الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم
لانه تعالى قال فان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم ان يقولوا اما ان يحصل
اجماع الصحابة والامة على ان مطلق الخوف كاف او لم يحصل الاجماع فان حصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع
وهو دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع هذا
الخوف المخصوص والله اعلم اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ففي تفسير هذه الفتنة قولان الاول ان خفتم ان يفتنوكم
عن اتمام الركوع والسجود في جميعها الثاني ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى
ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة والآن قد اظهرتم خلافهم في الدين وازداد
عداوتهم لكم وبسبب شدة العداوة اقدموا على محاربتكم وقصدوا اتلافكم ان قدروا فان طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فعلى هذا
رخصت لكم في قصر الصلاة وانما قال عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين

قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم
ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم
فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين
عذابا مهينا ۞ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا ۞ اعلم انه تعالى لما بين في الآية حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الآية حالها في الكيفية وفيه
مسائل **المسألة الاولى** قال ابو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لغيره وقال
المزني كانت ثابتة ثم نسخت احتج ابو يوسف على قوله بوجهين الاول ان قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ظاهره يقتضي
ان اقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلاة
امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ليحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه واما في حق غير الرسول
فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلاة واما سائر الفقهاء
فقالوا لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب ان يثبت في حق غيره لقوله تعالى واتبعوه الا ترى ان قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده واما التمسك بلفظ
اذا فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك فضيلة الصلاة خلف
النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز ان يكون علة لاباحة تغيير الصلاة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا
الكلام **المسألة الثانية** شرح صلاة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة ثم اذا فرغوا من الركعة
فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطائفة يسلمون عن الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتأتي الطائفة
الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة اخرى فيسلم وهذا مذهب من يرى صلاة الخوف ركعة وللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي
عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد الثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو
وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري والثالث ان يصلي الامام مع الطائفة الاولى
ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون
الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطائفة الثانية
الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل ابن ابي حثمة ومذهب الشافعي الرابع ان الطائفة الاولى يصلي بهم الامام
ركعة ويعودون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود
الطائفة الاولى فيقضون بقية صلاتهم بغير قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون صلاتهم
بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى ادركت اول الصلاة وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلاة و
المسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة رحمه الله واعلم انه وردت الروايات المختلفة
بهذه الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء
في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر الآية اي هذه الاقسام اما الواحدي رحمه الله فقال الآية مخالفة للروايات التي اخذ بها ابو
حنيفة وبين ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد
صلت عند اتيان الثانية وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه ليس الامر كذلك لان الطائفة الثانية عند ما تأتي والاولى بعد في
الصلاة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على ان جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لان مطلق

قوله صليت مع الامام انك ادركت جميع الصلاة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا
الآية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلاة
ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة واجاب الواحدي عنه فقال هذا انما يلزم اذا جعلنا
السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود لطائفة والكون من ورائكم الذي بمعنى
الحراسة للطائفة الثانية والله اعلم ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله تعالى واذا كنت فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المؤمنين في
غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين فلتقم طائفة منهم معك فصل
بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة
كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل
ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا يعني غير المصلين من ورائكم
يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلاة الخوف كهو في صلاة الامن انما التفاوت يقع في اداء الركعة
الثانية وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الآية دالة على صحة
قول الشافعي ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحرز والتيقظ آلة يستعملها الغازي ولذلك جمع
بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلا مأخوذين قال الواحدي رحمه الله وفيه رخصة للخائف في الصلاة بان يجعل بعض فكره في غير الصلاة
فان قيل لم ذكرت في الآية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الآية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلاة قلما يتنبه العدو
لكون المسلمين في الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة فههنا
ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى
ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال قال ابن عباس وجابر ان النبي صلى
الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بئسما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا على ذلك عند الصلاة
الاخرى فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الآية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم
مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه ان تعذر حمل السلاح اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حده ولان من الاسلحة ما
يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لاجل ان الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له ان يضع حمل السلاح
ثم قال وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة
في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم استغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ظاهر قوله
في اول الآية وخذوا حذركم واسلحتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر وهو انه
قال لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين فيكون
الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا ان امكنه
ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة بحيث لا يتأذى به احد **المسألة الثانية** قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا
حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل
به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين للقبلة
ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم امروا بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي
صلى الله عليه وسلم مستقبلي القبلة واما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن النخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك
لان العدو كان مستدبرا للقبلة والمسلمون كانوا مستقبلين لها فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا الى الاحتراز
الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا عن السجود وقاموا تأخروا وتقدم الصف الثاني
وسجدوا وكان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه
والذي يدل على ان المراد من هذه الآية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل الرسول بعسفان
وببطن النخل على خلاف نص القرآن وانه غير جائز والله اعلم **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر وذلك يدل على كون
العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من
المعارضة بالعلم والداعي **المسألة الرابعة** دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة
وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا
والله اعلم ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه
انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك قوة العدو وشدتهم فازال الله تعالى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم

البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلوب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى فان مددهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الاول فاذا قضيتم الصلاة صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلاة فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي رضي الله عنه في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة اذا حضر وقتها واذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الاية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد لان حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة واعلم ان هذه الاية مسبوقة بحكمين اولهما بيان القصر وهو صلاة السفر والثاني بيان صلاة الخوف فقوله اذا اطمأننتم يحتمل نقيض الامرين فيحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة و يحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن النفس بسبب انه زال الخوف عنكم فاقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله سبحانه في شرح اقسام الصلاة فذكر صلاة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الايات بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا والمراد بالكتاب ههنا المكتوبة كانه قيل مكتوبة موقوتة ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وجوب الصلوات مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات ههنا وبينها في سائر الايات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلاثة وقوله الصلاة الوسطى يمنع ان يكون احد تلك الثلاثة والا لزم التكرار فلا بد وان تكون زائدة على الثلاثة ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة و لم يحصل فيها وسطى فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى وكما دلت هذه الاية على وجوب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر و العصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلاة الصبح وهذه الاية توهم ان الظهر والعصر وقتا واحدا والمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاة الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله عشيا المراد منه الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلاة الواقعة في محض النهار وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فلذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فصارت الصلاة الاربعة مذكورة في هذه الاية واما صلاة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر لانهما كالواقعتين على الطرفين وان كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر لان الزلف جمع واقله ثلاثة فلا بد ان يجب ثلاث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله زلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن اناء الليل لان قوله اناء الليل جمع واقله الثلاثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمسة واعلم ان تقدير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شيء من احوال هذا العالم مراتب خمسة اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان ويبقى في النشو والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء المرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة الكهولة وهي ان يظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى ان يموت ويهلك وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان يبقى اثاره بعد موته مدة ثم بالاخرة تمحى تلك الاثار وتبطل وتزول ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات ونباتا والشمس حصل لها بسبب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الخمسة وذلك لانها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها

حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى ان تبلغ وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوؤها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من المغرب ثم اذا غربت بقي بعض اثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم تمحى تلك الاثار وتصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمسة لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه لا جرم اوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال صلاة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط اوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو واخذة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت في اول زمان الشيخوخة اوجب تعالى صلاة العصر ونعم ما قال الشافعي رضي الله عنه ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شيء مثليه وذلك لان من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من اول وقت الظهر الى وقت العصر على قول الشافعي رضي الله عنه ما ازداد الظل الا مثل الشيء ثم انه في زمان لطيف يصير ظله مثليه فذلك يدل على ان من الوقت الذي يصير ظل كل شيء مثلا له تاخذ الشمس في النقصانات الظاهرة واذا غربت الشمس اشبهت هذه الحالة ما اذا مات الانسان فلا جرم اوجب الله عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غرب الشفق فكانما انمحت اثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا اثر فلا جرم اوجب الله تعالى صلاة العشاء فثبت ان ايجاب الصلوات الخمسة في هذه الاوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية والله اعلم باسرار افعاله واحكامه **قوله تعالى** ولا تهنوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما ⊛ اعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد ولا تهنوا اي لا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في طلب الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك واذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر يجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون المقرون بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى ان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله القادر السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من تلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وقرا الاعرج ان تكونوا بفتح الهمزة ولا تهنوا لان تكونوا تالمون وقوله فانهم يالمون تعليل ثم قال تعالى ان الله كان عليما اي لا يكلفكم شيئا ولا يامركم ولا ينهاكم الا لما هو عالم بانه سبب لصلاحكم في دنياكم ودينكم **قوله تعالى** انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما ⊛ ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما ⊛ يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا ⊛ ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون عليهم وكيلا ⊛ ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ⊛ ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ⊛ ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ⊛ في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطا على ظن انه كافر ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذلك انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول صلى الله عليه وسلم على ان يحكم بالباطل ويترك الحكم الحق فاطلع الله رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب والوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كلها عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يحيد عن شيء منها طلبا لرضا قومه والوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة في النظر له بل الواجب في الدين ان يحكم له وعليه بما انزل الله على رسوله وان لا يلحق بالكافر حيف لاجل ان يرضى المنافق بذلك والله اعلم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الايات نزلت في طعمة بن ابيرق ثم في كيفية الواقعة روايات احدها ان طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي جاء قومه الى النبي صلى الله

عليه وسلم وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود وان يلحق هذه الخيانة باليهودي فهمّ الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فنزلت
الآية وثانيها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها ان المودع لما
طلب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول
نصرة الباطل والحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك
من شيء ثم روي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات **المسألة الثانية**
قال ابو علي الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر او من رأيت التي تتعدى الى مفعولين
او من رأيت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى
الى ثلاثة من المفعولين بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين احدهما الكاف التي هي للخطاب والاخر المفعول
المقدر تقديره بما اراكه الله ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو ان يكون المراد منه انه بمعنى الاعتقاد والله اعلم **المسألة الثالثة**
اعلم انه ثبت بما قدمنا ان قوله معناه بما اعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا
مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن احد قضيت بما اراني الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه واما
الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على انه صلوات الله عليه وسلامه ما كان
يحكم الا بالوحي والنص واذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسألتان احدهما انه لما ثبت انه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم الا بالنص
ثبت ان الاجتهاد ما كان جائزا له والثاني ان هذه الآية دلت على انه ما كان يجوز له ان يحكم الا بالنص فوجب ان يكون حال الامة
كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قامت الدلالة على ان القياس
حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فانه يصير التقدير كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت
عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب امر جامع بين الصورتين فاعلم انه تكليفي في حقك ان تعمل بموجب ذلك الظن
واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص والله اعلم قوله ولا تكن للخائنين خصيما فيه مسألتان **المسألة**
الاولى معنى الآية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين **المسألة**
الثانية قال الواحدي خصمك الذي يخاصمك وجمعه خصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه والخصم طرف الراوية
وطرف الفراش وقيل للخصمين خصمان لاجل ان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحاب جوانبها قال الطاعنون
في عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الآية على صدور الذنب عن الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لولا ان الرسول صلى الله عليه
وسلم اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي عنه والجواب ان النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلا
للمنهي عنه بل ثبت في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي
توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه الرسول صلى الله عليه وسلم على ان طعمة كذاب وان
اليهودي بريء عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي صلى الله عليه وسلم قوله بعد هذه الآية واستغفر الله
ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه الاول لعل طبعه طعمة بسبب انه كان في
الظاهر من المسلمين فالامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي
على براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول ما يوجب القدح في شهادتهم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله تعالى على
كذب اولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ
في نفسه وان كان معذورا فيه عند الله الثالث قوله واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك ثم قال تعالى ولا تجادل
عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما والمراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم
كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال
لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك
منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان في الآية تهديدا شديدا وذلك لان النبي صلى الله عليه
وسلم لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان فاسقا والله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب
فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه اشد الترغيب ثم قال تعالى ان الله
لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع واثم في نسبة اليهودي الى تلك السرقة فلا جرم قال تعالى ان الله
لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما مع ان الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان في
طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل
عليه ما رويناه انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن

ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في حاله وايضا انه طلب من النبي صلى الله عليه وسلم ان يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي
وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة
في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات وعن عمر رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه
تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر واعلم انه تعالى لما خص هذا الوعيد
بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا
يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال
استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر فقوله يستخفون من الناس اي يستترون
من الناس والاستخفاء منهم فاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاختفاء فليس الامر كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة و
الرؤية وكفى هذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون ويقدرون في اذهانهم وذكرنا
معنى التبييت في قوله بيت طائفة والذي لا يرضاه من القول ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم
اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل كيف سمي التدبير قولا وهو معنى في النفس قلنا مذهبنا ان الكلام
الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا
في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه واما قوله وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد
الوعيد من حيث انهم كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا انها كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا
يخفى عليه سبحانه منها شيء ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ها للتنبيه في انتم
واولاء وهما مبتدأ وخبر وجادلتم جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز
ان يكون اولاء اسما موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة والجدل شدة الفتل
ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد
من الخصمين يريد فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه اذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون
عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم
في الآخرة اذا اخذهم الله بعذابه وقرأ عبد الله ابن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه يعني عن طعمة وقومه فمن يجادل الله عنهم
استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع ثم قال ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من يكون عطف على الاستفهام الثاني والوكيل هو الذي وكل
اليه الامر في الحفظ والحماية والمعنى من الذي يكون حافظا ومحاميا من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة
الى التوبة وذكره ثلاثة انواع من الترغيب فالاول قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بالسوء
القبيح الذي يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف
الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب
الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الآية دالة
على حكمين الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كان كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه عم الكل الثاني ان ظاهر الآية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار
وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار
الا اذا كان المراد ذلك النوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة
عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار كانه تعالى
يقول الذنب الذي اتيت به ما عادت مضرته الي فاني منزه عن النفع والضرر فلا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله
عليما بما في قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما يقتضي حكمته ورحمته ان يتجاوز عن التائب النوع الثالث قوله ومن يكسب خطيئة
او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة
والاثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعله والاثم هو الذنب المتعدي الى الغير كالظلم والقتل
وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطأ والاثم ما حصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه
الآية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله ثم
يرم به بريئا فالضمير في به الى ماذا يعود فيه وجوه الاول ثم يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان يكون عائدا الى
الاثم لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة في قوله واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون عائدا
الى الكسب والتقدير ثم يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب لما تبع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة كانه

قال ومن يكسب اثما ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا واثما مبينا فالبهتان ان ترمي اخاك بامر منكر وهو بريء منه و
اعلم ان صاحب البهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ومعاقب في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى
ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يلحقه من العذاب العظيم في الاخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك
ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان الله خصك بالفضل والرحمة وهو النبوة والعصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك
وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يجادل عنه ويبرئه عن السرقة الى اليهودي ومعنى يضلوك
اي يلقوك في الحكم الخطأ الباطل ثم قال وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان
وهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما
يضرونك في المستقبل فوعده الله تعالى في هذه الاية ادامة العصمة له مما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في
القائك في الباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال فانت ما امرت الا بناء على الظاهر ثم قال وانزل الله عليك
الكتاب والحكمة واعلم انا ان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله وانزل الله عليك
الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا
يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا تلك الاية بان النبي كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك
الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان
فضل الله عليك عظيما قال القفال هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت
قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في مستأنف ايامك حتى لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك واذلالك والوجه الثاني
ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز
عن وجوه مكرهم وكيدهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك
لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلائق
يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل فذلك يدل على شرف العلم قوله تعالى
لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه
اجرا عظيما ◉ اعلم ان هذه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل المسألة الاولى قال
الواحدي النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل انجو بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون
مصدرا بمعنى المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى المسألة الثانية
قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون في محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى في هذه الاية فان جعلنا معنى النجوى
في هذه الاية ههنا السر فيجوز ان يكون في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله الا اواري و
يجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقول الشاعر شعر وبلدة ليس بها انيس ◉ الا اليعافير
والا العيس ◉ وابو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف و
هذا التقدير يكون في محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد
والثاني النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد الا زيدا وهذا استثناء الجنس واما ان جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين
كان منصوبا على الاستثناء لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان تكون من في محل الخفض من وجهين احدهما ان يجعله تبعا
لكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة كقولك لا خير في القوم الا نفر منهم والثاني ان يجعله تبعا للنجوى كما
تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان شئت اتبعته القوم المسألة الثالثة هذه الاية وان
نزلت في مناجاة ذلك السارق مع بعض الا انها في المعنى عامة والمراد انه لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من
الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس
وانما ذكر الله هذه الاقسام الثلاثة لان الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما
ان يكون من الخيرات الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم وتكميل القوة العملية بالافعال الحسنة و
مجموعهما عبارة عن ازالة الضرر واليها الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليها الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس
فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الاية ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم كلام ابن ادم كله عليه
لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله فقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم تسمع الله يقول
لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى

ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية
الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها لو اتى بها لوجه الله تعالى ولطلب مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية
فصارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية
وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و
قوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان السؤال الاول لم انتصب
ابتغاء مرضات الله الجواب لانه مفعول له والمعنى لابتغاء مرضات الله السؤال الثاني كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك
الجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك
اولى ويجوز ان يراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا فعل من الافعال والله اعلم قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ◉ اعلم ان تعلق هذه الاية بما
قبلها هو ما روي ان طعمة لما رأى ان الله هتك ستره وبرأ اليهودي من تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل
السرقة فانهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الاية واما المشاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة انها عبارة عن كون كل
واحد منهما في شق غير الاخر وان كل واحد منهما فاعل فعلا يقتضي لحوق مشقة بصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من
بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام قال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اوحى الله تعالى في امره واظهر من سرقته
ما دله بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول واظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام فكان ذلك اظهارا للشقاق
بعد تبين الهدى وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك ان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان
ثم قال نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف لا سيما في حق المرتد
قال ونصله جهنم يعني نلزمه جهنم واصله الصلا وهو لزوم النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب مصيرا على التمييز
كقولك فلان طاب نفسا وفي الاية مسائل المسألة الاولى روي ان الشافعي رضي الله عنه سئل عن اية من كتاب الله تدل على ان
الاجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون
اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما
لما لا اثر له في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا
لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم
واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه
لا يمتنع ان لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا سبيل غير المؤمنين فاجيب عن هذا السؤال بان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل
فعل الغير فاذا كان من شأن غير المؤمنين ان لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لا يتبع سبيل المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير
المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم ان يقال
الانبياء والملائكة متبعون لاحاد الخلق من حيث انهم يوحدون الله تعالى كما ان كل واحد من احاد الامة يوحد الله تعالى و
معلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل لذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك
متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل
المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخرى دقيقة وقد ذكرناها في كتاب المحصول من علم الاصول
المسألة الثانية دلت هذه الاية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه
ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره من فعل بفعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الاخر
فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول عليه الصلاة والسلام لوجب مشاقته محرمة بهذه الاية فوجب ان لا يصدر عنه الذنب اصلا
والله اعلم المسألة الثالثة دلت هذه الاية على وجوب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل
الرسول لكان هو وامته كل واحد منهما في شق اخر من العمل فتحصل المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به في افعاله والله
اعلم المسألة الرابعة قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل
بمعنى الاثم عن المخطئ واحتجوا على قولهم بهذه الاية قال لان الله تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند
عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو لا يدل عند بعض
والدليل على وعيد الكفار قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون المسألة
الخامسة الاية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدليل الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى

ولو لم يكن تبين الهدى معتبراً في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى المسألة السادسة الآية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا
للعلم اذ لو كان الهدى اسماً للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه وانه فاسد قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً ان يدعون من دونه الا اناثاً وان يدعون الا شيطاناً مريداً
لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم
فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا
غروراً اولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصاً والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابداً وعد الله حقاً ومن اصدق من الله قيلاً ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءاً
يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون
الجنة ولا يظلمون نقيراً اعلم ان هذه الآية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان الاولى ان عمومات الوعيد و
عمومات الوعد متعارضة في القرآن وانه تعالى ما اعاد آية من آيات الوعيد باللفظ الواحد مرتين وقد اعاد هذه الآية على العفو
والمغفرة باللفظ الواحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فائدة في التكرير الا التأكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد
والرحمة بمزيد التأكيد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد الفائدة الثانية ان الآيات المتقدمة انما نزلت في سارق
الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول الى آخر الآية انما نزلت في ارتداده فهذه الآية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد
ان ذلك السارق لو لم يرتد لم يصر محروماً عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله صار محروماً قطعاً عن رحمة الله ثم انه اكد
ذلك بان شرح ان امر الشرك عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن قد ضل
ضلالاً بعيداً فلا جرم لا يصير محروماً عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعاً على ان ما سوى الشرك مغفور عنه قطعاً سواء حصلت
التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالاً بعيداً فقال ان يدعون من دونه الا اناثاً وان يدعون الا شيطاناً
مريداً لعنه الله ان ههنا معناه النفي ونظيره قوله وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لان من
عبد شيئاً فانه يدعوه عند احتياجه اليه وقوله الا اناثاً فيه ثلاثة اقوال الاول ان المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها
باسم الاناث كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فاللات تأنيث الله والعزى تأنيث العزيز قال الحسن
لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا
اوثاناً وقراءة ابن عباس الا انثاً جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل
اقتت قال الزجاج وجائز ان يكون انث اصلها انث فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني في قوله الا اناثاً الا امواتاً وفي تسمية
الاموات اناثاً وجهان الاول ان الاخبار عن الاموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه
الاناث تعجبني الثاني ان الانثى تقع على الجمادات والموات الثالث ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات
الله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى ثم قال والمقصود من الآية هل الانسان اجهل ممن اشرك
بخالق السموات والارض وما بينهما جماداً يسميه بالانثى ثم قال وان يدعون الا شيطاناً مريداً قال المفسرون كان في كل واحد
من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة ويكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعده لعنه الله
وقال لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً ولا شك ان قائل هذا القول ابليس ولا يبعد ان الذي يتراءى للسدنة هو ابليس واما
المريد فهو البالغ في العصيان الكامل في البعد عن الطاعة ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس
ويقال شجرة مرداء اذا تناثر ورقها والذي لم تنبت له اللحية يسمى امرد لكونه املس موضع اللحية فمن كان شديد البعد عن طاعة
الله تعالى مريد ومارد لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به شيء من هذه الطاعة ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيباً
مفروضاً قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان بمعنى شيطاناً مريداً جامعاً بين لعنة الله وهذا القول
الشنيع واعلم ان الشيطان قد ادعى ههنا اشياء اولها قوله لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً الفرض في اللغة القطع والفرضة الثلمة
التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي يكون في الزند والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض
الله على عباده وجعله حتماً عليهم قاطعاً لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا
فنقول معنى الآية ان الشيطان لعنه الله تعالى قال عند ذلك لاتخذن من عبادك حظاً مقدراً معيناً وهم الذين يتبعون
خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كل الف واحد لله وسائر الباقين للنار ولابليس
فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان اكثر عدداً من حزب الله اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا
الا قليلاً منهم وقال حاكياً عن الشيطان لاحتنكن ذريته الا قليلاً وحكى عنه ايضاً انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الكفار والفساق اكثر عدداً من المؤمنين المخلصين ولا شك ان

الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيباً مع ان النصيب لا يتناول القسم الاكثر
وانما يتناول القسم الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممنا زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم
الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين وايضاً فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله تعالى والكفار
والفساق وان كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله ولاضلنهم يعني عن الحق قالت
المعتزلة هذه الآية دالة على اصلين عظيمين من اصولنا فالاصل الاول ان المضل هو الشيطان ادعى ذلك والله تعالى
ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلاً وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضاً
انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلاً للناس في معرض الذم فدل ذلك على ان ذلك يمتنع من كون الاله تعالى موصوفاً به والاصل الثاني هو ان اهل السنة
يقولون ان الاضلال عبارة عن خلق الكفر والاضلال فقلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الضلال بدليل ان ابليس وصف
نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضاً ان كلام ابليس
في هذه المسألة مضطرب جداً فتارة يميل الى القدر وهو قوله لاغوينهم اجمعين وتارة الى الجبر المحض بقوله رب بما اغويتني
وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قيل هؤلاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي
اغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله تعالى وثالثها قوله ولامنينهم واعلم انه لما ادعى انه يضل الخلق قال بعده
ولامنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث شيئين الحرص
والامل وهما مستلزمان لاكثر الاخلاق الذميمة وهما كاللازمين لجوهر الانسان قال النبي صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب
فيه اثنان الحرص والامل والحرص يستلزم ركوب الاهوال في الدنيا والدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا
بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الآخرة وصار حريصاً على الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه
كالحجارة او اشد قسوة ورابعها قوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي
وهو ههنا قطع آذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون آذان الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكراً وحرموا
على انفسهم الانتفاع بها وقال آخرون المراد انهم يقطعون آذان الانعام نسكاً للعبادة في الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه
في نفسه كفر وفسق وخامسها قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان في ان المراد من تغيير خلق الله ما هو الاول ان المراد تغيير دين الله
وهو قول سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن والضحاك ومجاهد والنخعي وقتادة والسدي وفي تقرير هذا القول وجهان الاول المراد
ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر آدم كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم وآمنوا فمن كفر فقد غير فطرة الله التي
فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه الوجه الثاني في تقرير هذا
القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحرام حلالاً والحلال حراماً والقول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال كلها تتعلق بالظاهر
وذكروا فيه وجوهاً الاول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله الواشرات والواشمات قال
قال لان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا الثاني روي عن ابن عباس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله
ههنا هو الخصاء وقطع الآذان ولهذا قال انس يكره خصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفاً عوروا عين فحلها الثالث
قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول لان التخنث عبارة عن ذكر يشبه الانثى والسحق
عبارة عن انثى تشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام لتركبوها وتأكلوها فحرموها على انفسهم
كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الله الشمس والقمر مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله تعالى
هذا جملة كلام المفسرين في هذا ويخطر ببالي ههنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى وذلك لان دخول المرض والضرر
في الشيء يكون على ثلاثة اوجه التشويش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان لعنه الله القاء الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو
قوله ولاضلنهم ثم هذا المرض لا بد وان يكون على احد الوجوه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشويش والنقصان والبطلان فالاشارة
الى التشويش بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني يشتغل عقله وفكره في استخراج الحيل الدقيقة والوسائل اللطيفة في تحصيل
مطالبه الشهوانية والغضبية والشيطانية فهذا مرض روحاني من جنس التشويش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله
ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام وذلك لان بتك الآذان نوع نقصان وذلك لان الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا
صار فاتر الرأي ضعيف العزم في طلب الآخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان
التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المبدأ الاول ومن المعلوم ان من بقي مواظباً على طلب اللذات العاجلة معرضاً عن السعادات
الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة الى الدنيا والنفرة عن الآخرة ولا يزال تتزايد هذه الاحوال الى ان يتغير القلب بالكلية
فلا يخطر بباله ذكر الآخرة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلقة
لان الارواح البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم الغيب فاذا نسيت معادها

والفت هذه الحسرات التي لابد من انقضائها وفنائها كان هذا في الحقيقة تغيير الخلقة وهو كما قال الله تعالى نسوا الله فانساهم
انفسهم ثم قال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم ان الله تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال
حذر الانسان عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان
وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره الشيطان به وترك ما امره الرحمن به صار كانه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية
الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تعالى تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد
المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والالام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولايته فقد فاته
اشرف المطالب واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم
الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في هذه الاية المتقدمة ان عمدة الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب واما تبتيك الاذان
وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن اثاره فلاجرم نبه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع تلك الاماني وهو انه
كل تلك الاماني لا تفيد الا الغرور وهو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على الالام والمضار وجميع احوال
الدنيا كذلك فالعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثال هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال
من الدنيا مقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت لي كما تيسرت لغيري لان كل ذلك غرور فانه ربما
لم يطل عمره وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه لكنه يكون عند الموت في اعظم انواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما
كان الذ واشهى وكان الالف معه ادوم وابقى كانت مفارقته اشد ايلاما واعظم تاثيرا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه
الاية منبهة على ما هو العمدة في القاعدة في هذا الباب وفي الاية وجه اخر وهو ان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في
استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال الله تعالى اولئك مأويهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان
عند وجدان ما يستحسن ظاهره الا انه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي
الله تعالى وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمة الله فكان هذا مما تقدم ذكره من انه ليس
الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر قال الواحدي هذه الاية تحتمل وجهين احدهما انه لابد لهم
من ورودها والثاني التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله ولا يجدون عائد الى ما تقدم ذكرهم
وهم الذين قال الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك ان الذين يكون نصيبا للشيطان هم الكفار والله اعلم
ولما ذكر الله الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
واعلم انه تعالى في اكثر ايات الوعد ذكر فيها خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف الاصل
فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التأبيد الا في حق الكفار
وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف وهما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه
قال وعد وعدا وحقا مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث بليغ وفائدة التوكيدات
معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق
بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرأ حمزة والكسائي اصدق باشمام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة
بعدها دال في القران نحو قصد السبيل فاصدع بما تؤمر والقيل مصدر قال قولا وقيلا قال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران
ثم قال تعالى ليس باما نيكم ولا اماني اهل الكتاب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الامنية افعولة من المنية وتمام الكلام
في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته **المسئلة الثانية** ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو
مسندا اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الاية باما نيكم ولا
اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث الثواب والعقاب
ليس باما نيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور **المسئلة
الثالثة** الخطاب في قوله ليس باما نيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان واما نيهم ان لا يكون
ههنا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يعبدون اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واما اماني
اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم
لن تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني خطاب مع المسلمين واما نيهم ان يغفر لهم وان ارتكبوا الكبائر
وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالمغفرة والعفو من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى انه تفاخر
المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن اولى بالله منكم وقال المسلمون
نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ الكتب فانزل الله تعالى هذه الاية ثم قال تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وفيه مسائل

المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل ان يقول هذا يشكل
بالصغائر فانها مغفورة قالوا الجواب عنه من وجهين احدهما ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة
قد انحط من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا بان الكلام على
العمومات قد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيده
في هذه الاية وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان
والالام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما الخبر فهو ما روي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق كيف الصلاح بعد هذه
الاية فقال عفا الله لك يا ابا بكر الست تمرض اليس يصيبك الالام فهو ما تجزون وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قرأ هذه
الاية فقال انجزى بما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبة في جسده وما يؤذيه وعن
ابي هريرة لما نزلت هذه الاية حزنا وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال عليه الصلاة والسلام ابشروا فانه لا
يصيب احدا في هذه الدنيا مصيبة الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء
انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان الجزاء ينتقص ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القران والخبر والمعقول اما القران
فهو قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على
المؤمنين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال عليه الصلاة والسلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر
حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشر
فبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلب احاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من
عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي ان يحبط من الاكثر مثل الاقل فيبقى من الاكثر زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة الوجه
الثالث في الجواب ان هذه الاية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات
فوجب القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الاية وقولهم انه خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل بالدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة
مؤمن مثل قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا
وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان مؤمنا كان قوله ومن يعمل من الصالحات فيه
دليل على ان الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله ومن يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في
الجواب هب ان هذا النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام
ولان الحاق التأويل بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التأويل و
التعريض جود واحسان والله اعلم **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله من يعمل سوءا يتناول
جميع المحرمات والمحظورات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان
قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الغموم والهموم في الدنيا قلنا لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة
اليهم في الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال ذلك الجزاء اليهم في الاخرة فاذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون نعيمهم في الدنيا اكثر
ولذاتهم ههنا اكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال الجزاء
المحظور يصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الاخرة والله اعلم **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة
دلت الاية على ان العبد فاعل وعامل ودلت ايضا على انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الاية على مجموع هذين الامرين فقد دلت
على ان الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور
واحد بقادرين والثاني انه لو حصل بخلق الله لما استحق العبد عليه جزاء وذلك باطل لان الاية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله
واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في مواضع من هذا الكتاب والله اعلم ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا
ولا نصيرا قالت المعتزلة هذه الاية تدل على نفي الشفاعة والجواب من وجهين احدهما انا بينا ان هذه الاية في حق الكفار
الثاني ان شفاعة الملائكة والانبياء في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير لاحد
الا الله سبحانه ثم قال الله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا
قال مسروق لما نزل قوله ومن يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم وحم

المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السور جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه
الخبر ويدل على ذلك يدخلون الجنة ويوافق لا يظلمون واما القراءة الثانية وهي مطابق لقوله ادخلوا الجنة انتم وازواجكم
تحبرون ولقوله ادخلوها بسلام **المسئلة الثانية** ما الفرق بين من الاولى وبين الثانية اجاب الاولى للتبعيض اراد ومن يعمل
بعض الصالحات ان احدا لا يقدر ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان
هذه الاية ادل الدلائل على ان صاحب الكبيرة اذا صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الاية ان يدخل الجنة ولزم بحكم الايات
الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل النار ثم ينتقل الى الجنة فذلك هو الحق الذي لا محيد عنه **المسئلة الثالثة**
النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل كيف خص الله الصالحين بانهم لا
يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعالمين والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع
في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات جميعا والثاني ان كل من لا ينقص عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب
اولى هذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق معارف الخلق **قوله تعالى** ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله
وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا ۝ ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا
۝ اعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما
ان الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى والثاني انه هو الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه السلام وكل
واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين
الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فالاشارة اليه بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه
احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما العمل فالية
الاشارة بقوله وهو محسن فيدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد
والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه اسلم نفسه لله وما اسلمها لغيره وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل
الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله
فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك و
الكواكب والطبايع وغيرها واليهود كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله والمعتزلة فهم في الحقيقة ما
اسلمت وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة
لا يرجون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الحق
سبحانه وتعالى واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله سبحانه وتعالى فهم الذين اسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل
الله وانقطع نظرهم عن كل شيء ما سوى الله تعالى واما الوجه الثاني في بيان فضيلة الاسلام وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم
انما دعى الخلق الى دين ابراهيم عليه السلام فقد اشتهر عند الخلق ان ابراهيم عليه السلام ما كان يدعو الا الى الله تعالى كما
قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة لصنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه
الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلاة اليها و
الطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات ولما ثبت ان
شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام ثم ان شرع ابراهيم كان مقبولا عند الكل وذلك
لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابراهيم عليه السلام واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم
مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد صلى الله عليه وسلم مقبولا عند الكل واما حنيفا ففيه بحثان الاول
يجوز ان يكون حالا للمتبع وللمتبع البحث الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سوى
الحق مائل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا عن الباطل الذي لا يضاده فقد يكون قريبا من
الباطل الذي يجانبه واما الحق فانه واحد فيكون مائلا عن كل ما عداه كالمركز الذي في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان
قيل ظاهر هذه الاية يقتضي ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم نفس شرع ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير لم يكن محمد صلى
الله عليه وسلم صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان تكون ملة ابراهيم داخلة في ملة محمد عليه الصلاة
والسلام لاشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال الله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان ابراهيم لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله خليلا كان جديرا
بان يتبع ملته وطريقته الثاني لما ذكر ملة ابراهيم عليه السلام ووصفها بكونها حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابراهيم خليلا
اشعر هذا بانه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عالما بذلك الشرع اتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله تعالى واذ ابتلى

ابراهيم

ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وذلك يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات و
اذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية على ان ابراهيم انما فاز بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة
كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان
قيل ما موضع قوله واتخذ الله ابراهيم خليلا قلت هذه الجملة جملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيره ما جاء في الشعر من قوله
والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد الكلام والامر هيهنا كذلك على ما بيناه **المسئلة الثانية** ذكروا في اشتقاق
الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء
قلبه ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله تعالى ابراهيم عليه السلام على الملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم
مرة بعد اخرى الى توحيد الله تعالى ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران و
ولده للقربان وماله للضيفان جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه
خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل انه الذي يوافقك
في خلالك اقول روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله تعالى فيشبه ان ابراهيم لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه
احد ممن تقدم لا جرم خصه الله تعالى بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل و
هو الطريق في الرمل وهذا القول قريب من الوجه الثاني ويحمل على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله تعالى
كما اخبر الله تعالى عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع ان الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا
القول ضعيف لان ابراهيم كان خليلا لله تعالى مع انه يمتنع ان يقال انه يسد الخلل هيهنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك اما
المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول انه لما اصاب الرمل الذي اتى به غلامه دقيقا قالت امرأته هذا من
عند خليلك المصري فقال ابراهيم بل هو من خليلي الله الثاني قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم
شجي فقال ابراهيم اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال اذكره مرة
ثالثة ولك اولادي فقال له الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد
على سماع ذكر الله تعالى لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث روى طاوس عن ابن عباس رضي الله عنه ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابراهيم
في صورة غلمان حسان الوجوه فظن الخليل عليه السلام انهم اضيافه فذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم قال كلوا على شرط ان تسموا
الله في اوله وتحمدوه في اخره فقال جبريل انت خليل الله فنزل بهذا الوصف واقول عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح
اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر الشريف
المقدس اعمال تزيد صفاء عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية صار مثل
هذا الانسان متوغلا في عالم القدس ولطهارة متبرئا عن علائق الجسم والحس ثم لا يزال هذا الانسان يتزيد في هذه الاحوال
الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا بالله ولا يتحرك الا بالله ولا يسكن الا بالله ولا يمشي الا بالله فكان نور جلال
قدسه قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل
الله لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي
نورا وفي عظمي نورا وفي مخي نورا وفي عصبي نورا **المسئلة الثالثة** قالت النصارى لما جاز اطلاق الخليل على انسان معين
على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق الابن على عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان كونه خليلا
عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة
المحدثات ثم قال الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية
بما قبلها وجوه الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ ابراهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما تكون خلة الادميين و
كيف يعقل ذلك وله ملك السموات والارض ومن كان كذلك كيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه
خليلا لمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه
خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام الثاني انه تعالى ذكر من اول السورة الى هذا
الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين هيهنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن
كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد
والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم
التام المتعلق بجميع الجزئيات حتى لا يشتبه المطيع بالعاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما
في الارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه سبحانه لما وصف ابراهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة

عبد له وذلك لان له ما في السموات وما في الارض يجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا ويجري قوله
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون مع كمالهم في صفة القدرة والقوة والعلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية
الله تعالى فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله كذا ههنا يعني اذا كان كل من في السموات والارض ملكه وفي ملكه
بتسخيره ونفاذ الهيته فكيف يمكن ان يقال ان اتخاذ الله ابراهيم خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة مناسبة والله
اعلم المسئلة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد
الجنس ذكر بما المسئلة الثالثة قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه
الاحاطة في القدرة كما في قوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما
دل قوله ولله ما في السموات والارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار لانا نقول
ان قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه قادرا مالكا لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا
على ما يكون خارجا عنها ومغايرا لها فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارج عن
هذه السموات والارضين على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الممكنات والكائنات انما ينقطع بايجاده وابداعه فبهذا تقرر هذا
القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا
وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان اول العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه سبحانه
عالما لان الفعل بحدوثه يدل على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان يدل على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثاني قوله
تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن و
ترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما
اعلم ان عادة الله تعالى في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه ايات كثيرة في
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها ايات دالة على كبرياء الله وجلاله وقدرته وعظم الهيته ثم يعود مرة
اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع
موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه
الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه
وتعالى ذكر في اول السورة انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين واستقصى في
ذلك ثم ختم تلك الايات الدالة على عظمة الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل
في المسئلة فافتاني فتوى وفتيا وهما اسمان يوضعان موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا في رؤيا رآها اذا عبرتها قال الله
تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي
وكمل فالمعنى كانه يقوي ببيانه ما اشكل فيشب ويصير فتيا قويا المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية قولين
الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في اول هذه السورة فهذه الاية نزلت في
توريثهم الثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن فكانت اليتيمة تكون عند الرجل فان كانت جميلة ومال اليها
تزوج بها واكل مالها وان كانت ذميمة منعها من الازواج حتى تموت فيرثها فانزل الله تعالى هذه الاية المسئلة الثالثة اعلم
ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة
في الاية فكانت الاية مجملة غير دالة على الامر الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله وما يتلى عليكم ففيه اقوال الاول انه
رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم ايضا فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى
وحاصل الكلام انهم كانوا قد سالوا عن احوال كثيرة من النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان
منها مبين الحكم في الايات المتقدمة ذكر ان تلك الايات المتلوة فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب
الا ترى انه يقال في المجاز المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا المعنى وكما جاز هذا جاز ايضا ان يقال كتاب الله افتى بكذا القول
الثاني ان قوله وما يتلى عليكم مبتدا وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم
حال هذه الاية التي تتلى عليهم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور عند الله التي يجب مراعاتها وحفظها
والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القرآن قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم
القول الثالث مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن واقسم بما يتلى عليكم في الكتاب واقسم ايضا بمعنى التعظيم القول
الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا

الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والى المعنى اما اللفظ فلانه يقتضي عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به
والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى يفتي في تلك المسائل ويفتي ايضا فيما يتلى عليكم من الكتاب ومعلوم انه ليس
المراد انه تعالى يفتي فيما يتلى من الكتاب بل يفتي في تلك المسائل بقي ههنا سؤالان السؤال الاول بم تعلق قوله في يتامى النساء قلنا في الوجه الاول صلة
يتلى عليكم في معناهن واما في سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثاني الاضافة في يتامى النساء ما هي الجواب قال الكوفيون معناه
في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول في يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون اضافة الصفة الى الاسم غير جائزة
فلا يقال مررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لان
الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا النساء في الاية غير
اليتامى والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيفت اليهن اولادهن اليتامى ويدل عليه ان الاية نزلت في قصة ام كجة وكان لها
وكان لها يتامى ثم قال تعالى اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على قول من يقول نزلت الاية
في ميراث اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال الله تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيدة
هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون ان تنكحوهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان
تنكحوهن لدمامتهن واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال
ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن مظعون
من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب امها في المال فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها
فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر ولانه ليس في الاية اكثر من رغبة الاولياء
في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على ما في النساء كان اهل
الجاهلية لا يورثون الاطفال والنساء وانما يورثون الرجال الذين بلغوا القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء
ثم قال الله تعالى وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الاية وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم
في اليتامى وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير من حسن فان الله كان به عليما يجازيكم عليه
ولا يضيع عند الله تعالى منه شيء قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما
صلحا والصلح خير واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ولن تستطيعوا ان تعدلوا
بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفورا رحيما
وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما اعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى ان يفتيهم به في
النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى ان في هذه الاية شبهة بقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان امرؤ هلك وههنا ارتفعت امراة بفعل يفسره خافت وكذا القول في
جميع الايات التي تلوناها المسئلة الثانية قال بعضهم خافت اي علمت وقال اخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة
بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات الدالة على وقوع الخوف وتلك الامارات ههنا ان يقول
الرجل لامراته انك ذميمة او شيخة واني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل الزوج والاصل في البعل السيد ثم سمي الزوج به
لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل بعولة وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون
من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل في حق المراة ان يعرض
عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها المسئلة الثالثة ذكروا في سبب نزول الاية وجوها الاول روى
سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية نزلت في ابن السائب كانت له زوجة وله اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا
تطلقني ودعني اشتغل بمصالح اولادي واقسم لي في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج ان كان الامر كذلك فهو اصلح لي والثاني انها
نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجاب النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يطلقها الثالث عن عائشة رضي الله عنها انها نزلت في المراة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها
غيرها فتقول امسكني وتزوج غيري وانت في حل من النفقة والقسم المسئلة الرابعة قوله نشوزا او اعراضا والمراد بالنشوز
اظهار الخشونة في القول والفعل والمراد بالاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعات والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض
يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال الله تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرا عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والالف
بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ويصالحا في الاصل هو يتصالحا فسكنت التاء وادغمت في الصاد ونظيره اداركوا
اصله تداركوا سكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وادغمت في الدال ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا اذا

عرفت هذا فنقول من قرأ اصالحا فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال الله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم وقال او اصلاح بين الناس ومن قرأ يصالحا فوجهه ان الاختيار عند الاكثرين قال لان يصالحا معناه ان يتوافقا وهذا أليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان اصالحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر كان الاصل ان يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا **المسئلة الثانية** الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا له وحق المرأة على الزوج اما المهر او النفقة او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء ام ابى اما الوطء فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول الصلح عبارة عما اذا بذلت المرأة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال الله تعالى والصلح خير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه في اصول الفقه انه لا يفيد وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم اولى او على المعهود السابق والاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الافادة فاذا حصل معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني والصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسئلة ان الصلح على الانكار جائز كما هو قول ابي حنيفة وانما نحن قد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم والله اعلم **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب غير مخل بالمقصود **المسئلة الثالثة** انه تعالى ذكر اولا قوله لا جناح عليهما ان يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين الله تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم ففيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض واما قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح حاصل كالامر الحاضر للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون المراد منه ان المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان ينقضي عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة مع مخالطتها ثم قال الله تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه الاول انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا بالاقامة على النساء وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني انه خطاب للزوج والمرأة يعني وان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني ادم وامرأته كانت من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال مالك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم وفيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني انه لا تستطيعوا التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي مع قيام الصارف محال ثم قال ولا تميلوا كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول والفعل وروى الشافعي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال فتذروها كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل لان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احديهما جاء يوم القيمة واحد شقيه مائل وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة الى كل ازواج النبي بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع رأسك فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسمة وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل عن مثله فان الله يغفر لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان ارادا ذلك فان رغبا في المفارقة

فامره

فامره تعالى بين جوازه في هذه الآية ووعدهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول ويعيش اهنى من عيشه الاول ثم قال تعالى وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصفه تعالى بذلك لانه واسع الرزق واسع الفضل واسع الرحمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر انه تعالى واسع في كذا لاختص بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما وجد بايجاده وتكوينه فيلزم من هذا كونه واسع القدرة والعلم والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريح باحسان والله تعالى اعلم **قوله تعالى**

ولله ما في السموات وما في الارض ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا ◉ ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ◉ ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا ◉

في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول يعني من كان كذلك فانه لا بد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة فانه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات والارض كيف يعقل ان يكون محتاجا الى الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال الله تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل وهو وصية الله في الاولين والاخرين **المسئلة الثانية** قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك قوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى **المسئلة الثالثة** قوله ان اتقوا الله اي بان اتقوا كقولك امرتك بالخير قال الكسائي اوصيتك ان تفعل كذا امرتك ان ائت زيدا قال تعالى اني امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله والمعنى امرناهم واياكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول المراد انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق على كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه الثاني انهم ان كفروا فان لله ما في سمواته وارضه من اصناف مخلوقاته من يعبده ويتقيه وكان ذلك غنيا عن خلقهم وعبادتهم ومستحقا لان يحمده احد منهم محمود في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا فان قيل فما الفائدة في تكرير قوله ولله ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمة في هذه الآية ثلث مرات لتقرير ثلاثة امور واولها انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل وثالثها قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين مشتغلين بعبوديته وتعظيمه فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكره ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر ذلك الدليل مرة اخرى لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعيد ثلاث مرات وفرع عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله تعالى وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لا جرم كان في غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة

اخبر ولزم التسلسل قوله تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وكان الله سميعا بصيرا ۞ والمعنى
ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون في ذلك لان عند الله ثواب الدنيا والاخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع
انه كالعدم بالنسبة الى ثواب الاخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الاخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل
التبع فان قيل كيف دخلت الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والاخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء
بالشرط ثم قال تعالى وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد الا الغنيمة ويرى انهم لا يسعون في الجهاد
ولا يجتهدون الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا
قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى
ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ۞ في هذه الاية مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه
الاية بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق
الله تعالى وبالشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة كانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت
بتحصيل مأمورات الله تعالى كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الاية تأكيدا لما تقدم من التكاليف
الثاني انه تعالى لما منع الناس من ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم ان يكونوا طالبين لثواب الاخرة ذكر عقيبه هذه الاية بين
ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله وفعله لله وحركته وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في اخر مراتب الانسانية
واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي همها وجدان علف او السبع التي غاية امرها ابدا جولان الشر
الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم الا تقسطوا وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم و
امرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة
على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الايات بالمصالحة مع الزوج ومعلوم ان كل ذلك امر من الله تعالى لعباده ان يكونوا
قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الاية كالمؤكد لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف
المسألة الثانية القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل
والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله تعالى كما امركم ثم امركم باقامتها ولو كانت الشهادة على
انفسكم وابائكم واقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه
موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم واقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع
ضرره من سلطان ظالم او غيره المسألة الثالثة في نصب شهداء لله ثلاثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني خبر كونوا
على ان يكون لها خبران والثالث ان يكون صفة لقوامين المسألة الرابعة انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة
لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يأمرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في
محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه وتعالى نبه في هذه الاية على سوء هذه الطريقة وذلك
انه تعالى امرهم بالقيام بالقسط اولا ثم امرهم بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان مع
نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة عن دفع ضرر العقاب
عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة
قول والفعل اقوى من القول فان قيل انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة
على القيام بالقسط وفي هذه الاية قدم القيام بالقسط على الشهادة فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه خالقا للمخلوقات
وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية قوانين العدل في تلك المخلوقات فلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط
في حق العبد والقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومن المعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن
شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهد الله ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا
ان تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ومن تأمل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتأييد الالهي
والله اعلم اما قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة
اما لطلب رضى الغني او الترحم على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله
ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه بني الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي الله اولى بالفقير والغني
وفي قراءة ابي فالله اولى بهم راجع الى قوله والوالدين والاقربين وقرأ عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال
تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الاخر وتقدير الاية
فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله

كان بما تعملون خبيرا وفي هذه الاية قراءتان قرأ الجمهور تلووا بواوين وقرأ ابن عامر تلوا اما تلووا ففيه وجهان الاول ان يكون بمعنى
الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه والثاني ان يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال
التوى هذا الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول ان الولاية اقبال على الشيء واشتغال به والمعنى ان تقبلوا
عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلووا عن اقامتها او
تعرضوا عن اقامتها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها ثم حذفت الهمزة و
القيت الحركة على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا فهو تهديد ووعيد للمذنبين
ووعد بالاحسان للمطيعين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل
من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا ۞ وفيه مسائل المسألة الاولى في اتصال
هذه الاية بما قبلها وجهان احدهما انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان
راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الاية وثانيها انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان
والله اعلم المسألة الثانية اعلم ان ظاهر قوله يا ايها الذين امنوا امنوا مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فلهذا السبب
ذكر المفسرون فيه وجوها وهي محصورة في قولين الاول المراد بقوله يا ايها الذين امنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله
يرجع الى هذا المعنى وثانيها يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه
كان عالما بذلك وثالثها يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال ورابعها يا ايها الذين امنوا بحسب الادلة
الجملية امنوا بحسب الدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله وخامسها امنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم و
كذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على التفصيل عقولنا وسادسها روي ان جماعة من احبار
اليهود جاؤا وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه
وسلم امنوا بالله ورسوله محمد وبكتابه القران وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية فكلهم امنوا القول الثاني
ان المخاطبين بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليس المسلمون وفي تقرير الاية تفريعا وعلى هذا القول وجوه احدها ان الخطاب مع اليهود و
النصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى والتوراة وبعيسى والانجيل امنوا بمحمد والقران وثانيها ان الخطاب مع المنافقين
والتقدير يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب ويتأكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب
مع الذين قالوا امنوا وجه النهار امنوا ايضا اخره ورابعها انه خطاب مع المشركين تقديره يا ايها الذين امنوا باللات والعزى امنوا
بالله واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين المسألة الثالثة قرأ ابن
كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم
فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال في اية اخرى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته انا نحن
نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر قال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك المسألة
الرابعة اعلم انه تعالى امر في هذه الاية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله تعالى وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب
الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله
وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال فقد ضل ضلالا بعيدا اي من كفر بهذه الاشياء فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الاية سؤالات الاول لم
قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية الجواب لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق
كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب السؤال الثاني لم ذكر في مراتب
الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم
الاخر والجواب لان الايمان بالله تعالى وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الاخر لا محالة اما انه
ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الاخر ويزعم ان يجعل الايات الواردة في
الملائكة وفي اليوم الاخر محمولة على التأويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر
بالله تعالى السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم ما كانوا كافرين بالتوراة والانجيل
بل مؤمنين بهما والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا
ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة والثاني ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجزة فاذا كانت المعجزة
حاصلة في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد
من قوله نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع لم قال نزل
على رسوله وانزل من قبل الجواب قال صاحب الكشاف لان القران نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله واقول كلا

في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل السؤال الخامس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد فاي كتب هو المراد الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم والله اعلم **قوله تعالى** ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا ۞ بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما ۞ الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب ۞ قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ۞ ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ۞ مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ۞ فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما امر بالايمان ورغب فيه بين طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الاية واعلم ان فيه اقوالا كثيرة فالاول ان المراد منه الذين يتكرر منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان له وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو اتى بالايمان الصحيح لم يعتبر بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق وكذا ههنا الثاني قال بعضهم اليهود امنوا بالتورية وبموسى وكفروا بعزير ثم امنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال الحسن المراد المنافقون فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني هو انهم اذا خلوا بشياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع الكفر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال ليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه انه تعالى ذكر بعده بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الاسلام تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام والله اعلم **المسئلة الثانية** دلت الاية على تحصل الكفر بعد الايمان فذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي شرط صحة الاسلام ان يموت على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار الايمان **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الاسلام ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك الاخر والله اعلم وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على كفرهم الثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة على الكفر وكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان يكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر انما حصلت بقولهم انما نحن مستهزؤن فذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم انواع الكفر والله اعلم ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات الاول ان الحكم المذكور في هذه الاية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق وحينئذ يضيع هذه الشرائط المذكورة في الاية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد الف مرة فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله تعالى منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط وقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للاسلام في قلبه وقع ولا عظم والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة عن الكفر فان قيل ان على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم افحش وجناياتهم اعظم وعقوبتهم في القيمة اقوى فجرى مجرى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملئكته وجبريل وميكائيل السؤال الثاني اللام في قوله ليغفر لهم في التأكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم يفيد نفي التأكيد وهذا غير لايق بهذا الموضع انما اللايق به تأكيد النفي فالوجه فيه الجواب ان نفي التأكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة في تأكيد النفي والله اعلم ثم قال الله تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه سبحانه لم يهد الكافر الى الايمان خلافا لقول المعتزلة وهم اجابوا عنه انه محمول على المنع من زيادة اللطف وعلى انه تعالى لا يهديه في الاخرة الى الجنة ثم قال الله تعالى بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما واعلم ان من حمل

الاية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك لا يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وقوله بشرهم تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون المنافقين وبالكافرين اليهود كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فيتولون اليهود لان العزة والمنعة لهم ثم قال الله تعالى ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز علي ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه يوجد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب معنييهما والعزيز القوي المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الراي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول عليه السلام وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة جميعا لله ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القران ويستهزؤن به فانزل الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك المنافقون فقال تعالى مخاطبا للمنافقين انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الايات والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك الاحبار في الكفر قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود وكانوا بالمدينة يطعنون في القران والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القران فهم كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد كما انهم اجتمعوا على الاستهزاء بايات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيمة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة اما قوله الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب ۞ قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين ۞ واعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير وشر فان كان فتح اي ظفر على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم اي فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ عليه اذا غلب عليه وفي تفسير هذه الاية وجهان الاول ان يكون المعنى نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا عن مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيبا مما اصبتم الثاني ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد ويقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قالوا الستا غلبناكم على رايكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم فان قيل لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا قلنا تعظيما لشان المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين لان ظفر المؤمنين امر عظيم يفتح لهم ابواب السماء حتى ينزل الملائكة بالفتح على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دني فان ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيمة ثم قال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان وهو منقول عن علي وابن عباس ان المراد به في القيمة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينهم يوم القيمة الثاني ان المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل الثالث هو انه عام في الكل الا ما خصه الدليل وللشافعي رضي الله عنه مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الاية ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الاية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الاية

ثم قال تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقد مر تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله يخادعون الله والذين آمنوا قال الزجاج
في هذه الآية يخادعون الله اي يخادعون رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون له الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
وقوله وهو خادعهم اي مجازيهم بالعقاب على خداعهم وقال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الآخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين
فاذا وصلوا الى الصراط انطفأ النور وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال الله تعالى واذا قاموا الى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى اي متثاقلين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب
ذلك الكسل انهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا يخافون من تركها عقابا فكان الداعي على الترك قويا من هذا الوجه والداعي
الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف كسالى بضم
الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في جمع سكران ثم قال تعالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم لا يقومون
الى الصلاة الا لاجل الرياء فان قيل ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل
وفي قوله ولا يذكرون الله الا قليلا وجوه الاول ان المراد بذكر الله الصلاة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانه متى لم يكن معهم
احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد
بذكر الله انهم في صلاتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهرون من التكبيرات فاما الذي يخفى من القراءة والتكبيرات و
التسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلوة او لم يكن
وقت الصلوة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالي لم تسمع
منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به ايامه واوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قال ذلك لان الله تعالى لم يقبله
وما رده الله تعالى فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله
فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى مذبذبين اما حال من قوله يراؤن او من قوله لا يذكرون الله الا قليلا ويحتمل ان
يكون منصوبا على الذم المسئلة الثانية مذبذبين اي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يذاد ويدفع فلا
يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك
ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب لان
منافع هذا العالم واسبابه صغيرة سريعة الزوال واذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبعا للمقصود ثم كان المقصود سريع التبدل والتغير لزم
وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في التحير والتردد اما من كان مطلوبه وفعله ابتغاء الخيرات
الباقية والسعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا
فلهذا المعنى وصف الله تعالى اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين آمنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا ايتها النفس
المطمئنة المسئلة الثالثة قرأ ابن عباس مذبذبين بكسر الذال والمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رأيهم ومعنى يذبذبون كما جاء
صلصل ويصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مدبدبين بالدال المهملة وكان المعنى انهم تارة في دبة وتارة
في دبة فلا يبقون على دبة واحدة والدبة الطريقة وهي التي يدب فيها المسئلة الرابعة قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان اي بين
الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك راجعة الى الجماعة وقد تقدم تقريره في تفسير عوان بين ذلك فذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى
في هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر اللفظ والايماء
قال قتادة معنى الآية ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الحيرة في الدين انما
تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين فذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع
في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه
وتامل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها
هو الله تعالى فثبت ان الكل من الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين و
طريقة الكافرين وذلك يقتضي انه تعالى ذمهم على طريقة النفاق وهو اجنبي منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في
آيتين وذم المنافقين في بضع عشرة آية وما ذلك الا ان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم
تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عنه الى ما هو اخبث منه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الآية على قولهم
من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله
الثاني انه تصريح بانه تعالى اضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال ترك الالطاف وعبارة عن انه حكم الله عليه بالضلال او
عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء
من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ⊛ اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم يميلون مرة الى الكفار ومرة

الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية ان يفعلوا مثل فعلهم فقال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين
اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من
نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الآية والوجه الثاني ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين كانه يقول
قد بينت لكم اخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الآية الاولى على
نهي المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الآية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد تريدون ان تجعلوا لاهل
دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الآية الاولى على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم الكفار
قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك
مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما ⊛ وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى
هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما
يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات والظاهر ان اشدها اسفلها قال الضحاك الطبق اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها
اسفل من بعض المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتحها قال الزجاج هما لغتان مثل
الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع
الدرك ادرك مثل فلس واكلب المسئلة الثالثة قال ابن الانباري انه تعالى قال في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل و
قال في آل فرعون ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام آل فرعون واجاب انه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون
في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان المسئلة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا آخر
من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام كان يمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار
بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذابهم ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم
نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس
هذا استدلالا بدليل الخطاب ووجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكر ذلك في معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجر
عنه من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله الآية فاعلم ان هذه الآية فيها تغليظات
عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح
واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة
الوقت فانه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الآخرة
والاعتصام بدين الله بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل
الحسن وثالثها ان يكون غرضهم في ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله ورابعها ان يكون ذلك الغرض هو طلب مرضاة الله تعالى خالصا
وان لا يمتزج به غرض آخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع
اجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين اليهم وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حال المنافقين شديد
عند الله تعالى قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما ⊛ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم
وكان الله سميعا عليما ⊛ ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا ⊛ ان الذين يكفرون بالله ورسله
ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا ⊛ اولئك هم
الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ⊛ والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم
اجورهم وكان الله غفورا رحيما ⊛ فيه مسائل المسئلة الاولى ما يفعل الله بعذابكم لاجل التشفي ام لطلب النفع ام لدفع الضر كل ذلك محال
في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن
القبيح واذا آمنتم الحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم المسئلة الثانية قالت المعتزلة هذه الآية على قولنا في ذلك لانها
دالة على انه سبحانه ما خلق خلقا لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم صريح في انه لم يخلق احدا لغرض
التعذيب وايضا الآية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم
ان خلق الكفر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم والجواب عن هذه الكلمات المسئلة الثالثة قال اصحابنا دلت هذه الآية
على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم اقدم على الشرب والزنا فواجب ان لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما
يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على انه مؤمن
المسئلة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجهان الاول انه على التقديم والتأخير اي آمنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر
الطاعات الثاني اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان اذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة

في تخليقها وترتيبها ويشكر شكراً مجملاً ثم اذا تم النظر في معرفة المنعم وآمن به شكر شكراً مفصلاً فكان ذلك الشكر المجمل مقدماً على
الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال وكان الله شاكراً عليماً لانه تعالى امرهم بالشكر وسمى جزاء الشكر شكراً على سبيل الاستعارة فالمراد من كونه شاكراً
في حقه تعالى كونه مثيباً على الشكر والمراد من كونه عليماً انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر
والعقاب الى المعرض اما قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الاية وفي الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان
الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر في ذلك فقال لا يحب
الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز
اظهار فضائحه ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر مكرهم وكيدهم
وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله تعالى فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية المتقدمة ان
المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص في توبته فلم يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض
المسلمين بسبب ما صدر منه في الماضي من النفاق فبين تعالى بهذه الاية انه لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا في حق من
ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره ذلك المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت الاية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا
يخلقها فيهم لان محبة الله تعالى عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضاً لو كان خالقاً
لافعال العباد لكان مريداً لها ولو كان مريداً لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب المحبة عندنا عبارة عن
اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه والله اعلم المسألة الثالثة قال اهل العلم انه
تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضاً ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوجه لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في
سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا المسألة الرابعة في قوله الا من ظلم وجهان وذلك لانه اما ان يكون استثناء
منقطعاً او متصلاً القول الاول انه استثناء متصل وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف يعني
الا جهر من ظلم واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء الا من
ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المسألة الخامسة
ما الذي يفعل فيه وجوه الاول قال قتادة وابن عباس لا يحب رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء
على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة والمكتومة لان ذلك يصير سبباً
لوقوع الناس في الغيبة وذلك الانسان في الغيبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم
الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلاً شتمه فسكت مراراً ثم رد عليه
فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكاً كان يجيب عنك فلما رددت عليه ذهب
ذلك الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان المسألة السادسة قرأ جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن
جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه قال
الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم فانه يجهر بالسوء من القول معه ثم قال وكان الله سميعاً عليماً وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون
فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستوراً بسوء فانه يصير عاصياً لله بذلك وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره اما
قوله ان تبدوا خيراً او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفواً قديراً اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق
مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال نفع اليهم او دفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيراً
او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخير واعمال
البر ثم قال فان الله كان عفواً قديراً وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله
وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفواً لمن عفا قديراً على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي ان الله تعالى اقدر على عفو ذنوبك
منك على عفو صاحبك اما قوله تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر
ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلاً اولئك هم الكافرون حقاً واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً اعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة
المنافقين عاد ههنا الى الكلام على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في اخر السورة من هذا الجنس انواعاً فالنوع الاول
ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود امنوا بموسى والتورية وكفروا بعيسى والانجيل
والنصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي ويريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله
ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلاً اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلاً اي واسطة وهي الايمان بالبعض
دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقاً وفيه مسائل المسألة الاولى في خبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قيل جمعوا
المخازي والثاني انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم الى كل مذهب في العيب واذا ذكر بقي مقتصراً على المذكور والثالث

انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم الى كل مذهب في العيب واذا ذكر بقي مقتصراً على المذكور والثالث انه رأس الاية والاحسن ان
لا يكون الخبر منفصلاً عن المبتدأ المسألة الثانية انهم انما كانوا كافرين حقاً لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض
ليس الا المعجز فاذا كان دليلاً على النبوة لزم القطع بانه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق
تعذر الاستدلال به لاحد وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فثبت ان من لم يقبل نبوة احد منهم لزمه الكفر بجميع الانبياء ولكن اذا
توجه بعض الالزامات على الانسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلاً به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير والقوم لما لم يلتزموا ذلك
فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفياً بحيث يحتاج فيه الى ذكر دليل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جلياً واضحاً لم يبق
بين الالزام والالتزام فرق والثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل وان
كان لطلب الرياسة كان ذلك كفراً بكل الانبياء الثالث في قوله حقاً وجهان الاول انه انتصب على مثل قولك زيد اخوك حقاً والمعنى اخبر
بهذا المعنى اخباراً حقاً والثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفراً حقاً طعن الواحدي فيه فقال الكفر لا يكون حقاً بوجه من
الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك هم الكافرون كفراً كاملاً ثابتاً يقيناً واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه
بالوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم اجورهم وكان الله غفوراً رحيماً وفي الاية مسائل
المسألة الاولى انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم لان التفريق يقتضي بين اثنين فصاعداً لان احد لفظ يستوي فيه الواحد والجمع و
المذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله تعالى لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الاية
ولم يفرقوا بين اثنين منهم وبين جماعة المسألة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الاية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى
وعد من امن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمفهوم منه انه يؤتيهم اجورهم على ذلك الايمان ولو لم تصلح هذه الاية لان تكون ترغيباً
في الايمان فذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها المسألة الثالثة قرأ عاصم في
رواية حفص يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون في ذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه مشاكل لقوله و
اعتدنا المسألة الرابعة قوله سوف يؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تأخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا
كونه متأخراً ثم قال وكان الله غفوراً رحيماً والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اخبرهم بعد ذلك انه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها
قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطاناً مبيناً ورفعنا فوقهم الطور
بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقاً غليظاً فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم
بايات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً وبكفرهم وقولهم
على مريم بهتاناً عظيماً وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا
فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً وان من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيمة يكون عليهم شهيداً فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن
سبيل الله كثيراً واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً اليماً لكن الراسخون
في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم
الاخر اولئك سنؤتيهم اجراً عظيماً اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولاً من عند الله
فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم كتاباً من السماء الى فلان وكتاباً الى فلان بانك رسول
وقيل كتاباً نعاينه حتى ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات النبي صلى الله عليه وسلم كانت قد تقدمت وحصلت
فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من ابائهم في
ايام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان
المقصود من الاية بيان ما كانوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه
الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة و
استدلال المعتزلة بهذه الاية على نفي الرؤية قد اجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى
كمال جهلهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التورية عليهم بل طلبوا الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك
يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات من قوله من بعد ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعل ما اراهم من الصاعقة
بينات فان الصاعقة وان كانت شيئاً واحداً الا انها كانت على قدرة الله وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفاً للاجسام والاعراض وعلى صدق
موسى عليه السلام في دعوى النبوة وثانيها المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياءهم بعد اماتتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل

بعد ما شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصى واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبون منك الا عنادا ولجاجا فان موسى قد انزل عليه هذا الكتاب وانزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد واقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني لم يستأصل عبدة العجل وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه بشارة للنبي صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز اي ان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالآخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على اباطيلهم فاحدها انه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم امتنعوا عن قبول شريعة التورية فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثاني انهم اعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم باي نوع من انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله تعالى الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانها في سورة البقرة وثالثها قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل **المسألة الاولى** لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول لا تعدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدو والعدو والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قيل لهم اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فانا الرزاق **المسألة الثانية** قرأ نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال اراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما ولان الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل المد يصير عوضا عن الحركة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة **المسألة الثالثة** قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما تدعونه من التورية ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل **المسألة الاولى** في متعلق الباء في قوله فبما نقضهم ميثاقهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبما نقضهم ميثاقهم ولعناهم وسخطنا عليهم والحذف افخم لان عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان احدهما ان بين الآيتين بعيد جدا فجعل احدهما بدلا عن الاخرى بعيد الثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وانكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة **المسألة الثانية** اتفقوا على ان ما في قوله فبما نقضهم ميثاقهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله فبما رحمة من الله لنت لهم والله اعلم **المسألة الثالثة** انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق وذكرنا تفسيره في سورة البقرة ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا وكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الآية المتقدمة على التاويل الاول كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه طبع عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الآية المتقدمة على التاويل الثاني كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في اكنة واغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتورية وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما اعلم انهم لما نسبوا مريم الى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل مولود مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب عليه القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم لا شك انهم اولا انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار

الطعن

الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها من كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عليها السلام من كل ريبة فلا جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم وكذلك وصف طعن المنافقين في عائشة رضي الله عنها بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم فهذا يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام وسادسها قوله تعالى انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون والثاني انه يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم قتلوا عيسى فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى وقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وفي الآية سؤالان السؤال الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبه وان اسندته الى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم الشبه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذاك انما يعرف بالدليل والبرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام فهذا يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والله اعلم والجواب اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس وبهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى قوم قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان آخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهوذا راس اليهود رجلا من اصحابه يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى على ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل والقى الله الشبه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث ان اليهود لما هموا باخذه كان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام فاخرج وقتل ورفع الله عيسى عليه السلام الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان في قوله وان الذين اختلفوا فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر في هذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليها لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه في هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدأ خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح

الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا شرح مذهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه
والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه
ولم يلق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني ان اليهود حبسوا عيسى
مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه فالقى الله شبهه عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل و
قتلوه على انه عيسى عليه السلام ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه المسئلة
الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية قالوا العمل بالقياس اتباع الظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل انه متى ذكر في معرض الذم
الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار
ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم
والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما
لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يقين عدم القتل والاخر
عدم يقين القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انهم هل قتلوه ام لا ثم اخبر محمدا بان اليقين حاصل
بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم هل قتلوه ام لا ثم انه اكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على
يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا
الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو والكسائي
بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير
فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص يدغم في الافضل وجه الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك
الادغام المسئلة الثانية المشبهة احتجوا بقوله بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير
الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى
المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي المسئلة الثالثة رفع عيسى الى السماء ثابت بهذه الاية ونظيره قوله في ال عمران اني متوفيك
ورافعك الي واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل على ان رفعه اليه كان اعظم
في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى
وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان
كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله سبحان الذي اسرى بعبده فان الاسراء وان كان
متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق تعالى ثم قال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم انه
تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح افعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه
حصل لعيسى عليه السلام اعظم المناصب واجل المراتب بين الله تعالى ان هؤلاء الذين كانوا بالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا
الا بعد ان يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا
واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته فان قيل انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام
والجواب من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب قال قال الحجاج انه ما قرأتها الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الاية فاني اضرب
عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالت يا عدو الله اتاك عيسى نبيا
فكذبت به فيقول امنت به عبدا لله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن نقلت
هذا فقلت حدثني محمد بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه فسره كذلك فقال
له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي الا
ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيؤمنون قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف و
الفائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى عليه السلام قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا
به حال ما ينفعهم ذلك الايمان كان اولى والوجه الثاني في الجواب عن اصل السؤال ان قوله قبل موته اي قبل موت عيسى
والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله فانه لا بد وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمتنع نزوله
من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكليف على وجه يعرف انه عيسى
عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم او غير نبي وذلك غير جائز لان عزل الانبياء لا يجوز و
هذا الاشكال عندي ضعيف لانه انما كان نبيا الى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فعند مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير
بعد نزوله تبعا لمحمد عليه الصلاة والسلام ثم قال ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا

فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم
عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما شرح فضائح
اليهود وقبائح افعالهم ذكر عقيبه تشديده وما حرم عليهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل
ذلك كما قال تعالى في موضع اخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا
او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب
محصورة في نوعين اما الاول فالظلم للخلق والثاني الاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع
ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بالربا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل
ونظيره قوله سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فهو الذي تقدم
ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما في الاخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار و
الجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين المحقين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما في الاية مسائل المسئلة الاولى
اعلم ان المراد به عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وفي الحقيقة هم المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك
يتشكك واما المستدل فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني منهم او من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون
على الابتداء ويؤمنون خبره واما قوله والمقيمين الصلوة ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعائشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه
العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني
وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلوة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد
ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين والتقدير جاءني قومك
اعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا ههنا وتقدير الاية اعني المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة وطعن الكسائي
في هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر وخبره هو
قوله سوف نؤتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله اولئك فانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لم لا
يجوز الاعتراض بين الاسم والخبر وما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الاية والقول الثالث وهو اختيار الكسائي
ان المقيمين خفض بالعطف على ما في قوله بما انزل اليك والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين
الصلوة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكوة والمراد بالمقيمين الصلوة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم
منها قال تعالى بعد ان ذكر عددا منهم في سورة الانبياء واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين الصلوة
وقيل المراد بالمقيمين الصلوة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم منها قال تعالى بعد ان ذكر عددا منهم في سورة الانبياء واوحينا
اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين الصلوة الملائكة الذين وصفهم الله تعالى بانهم الصافون وانهم المسبحون
وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني المؤمنين بالكتب وقوله والمقيمين الصلوة
يعني يؤمنون بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي المسئلة الثانية
اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام الله تعالى فقط والعلماء بذات الله تعالى فقط والعلماء باحكام الله تعالى وبذاته اما الفريق الاول
فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة واما الثالث
فهم الموصوفون بالعلمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار الرسول عليه الصلوة والسلام بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء
ورافق الكبراء اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين
بتلك الاحكام وهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد
بقوله والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلوة اشرف الطاعات البدنية والزكوة اشرف
الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام الله تعالى عاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف العلم العلم بالمبداء
والمعاد فالعلم بالمبدا هو المراد من قوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم الاخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون
هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله تعالى وعاملين بها وظهر كونهم عالمين بالله وباحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف
ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك
سنؤتيهم اجرا عظيما قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمن واتينا داود زبورا ۝ ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم
عليك وكلم الله موسى تكليما ۝ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ۝ في الاية

مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود يسألون الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر بعده ذلك انهم انما يطلبون ذلك لا لاجل الاسترشاد ولكن للعناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابراهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الاية وعلى ان الله اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع من المعجزة على التعيين وما انزل الله تعالى على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات نبوتهم ظهور نوع من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل اخر تكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد عليه بانه لم اعطى هذا الرسول هذا المعجز وذلك الرسول الاخر معجزا اخر وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني ان من ادعى الرسالة لا بد له من معجز يدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان يأتي بكل ما يطلب منه فذلك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب جيد عن الشبهة التي اوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الاية **المسألة الثانية** قال الزجاج الوحي هو الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في هذه الاية هو الثالث لا الالهام **المسألة الثالثة** قال ابن عباس انما بدأ تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال والنبيين من بعده ثم خص بعضهم بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الاية سوى موسى عليه السلام اثنى عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى بالتورية كذلك والله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثنى عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع انه ما اتى واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة واحدة واذا كان المقصود من تقرير هذا المعنى لم يجز ذكر موسى عليه السلام معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله تعالى وما نزل دفعة واحدة في الواح مثل ما انزلت التورية على موسى عليه السلام في الالواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التورية لا يقدح في كونه من عند الله وهذا الزام حسن قوي **المسألة الرابعة** قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير **المسألة الخامسة** قرأ حمزة زبورا بضم الزاي في كل القرآن والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبور كشهر وشهور فالمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاي الكتب اما قراءة الباقين فهي اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك[*] والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القرآن والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والمعنى انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم منه تخصيص موسى بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيصه بانزال التورية عليه دفعة طعن فيمن انزل الله الكتاب عليه لا على هذا الوجه وعن ابراهيم ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل **المسألة الاولى** في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح الثاني انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال **المسألة الثانية** اعلم ان هذا الكلام جواب ايضا عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله تعالى وان ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الالواح او لم يكن وبان يكون نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل المصلحة لكان اولى لان الكتاب اذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلف فيثقل قبوله ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا

[*] من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك اوعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قد قصصناهم عليك صح

ايضا

ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الاية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول امر هين في القدرة والحكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب المتعنت الى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم في ذلك لانه تعالى اعطى موسى هذا التشريف ومع ذلك فقومه يتوابعه جمع على المكابرة والاصرار واللجاج **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله تعالى لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان العبد يحتج على الرب وان الذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل تقتضي ان لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة وتدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق ايضا باطل لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم القدرة والمكنة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا ⊛ وفي الاية مسئلتان **المسألة الاولى** قوله لكن لا يبتدأ به لانه استدراك لما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الايات باسرها جواب عن قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكتاب يتضمن ان هذا القرآن ليس بكتاب نازل عليهم من السماء فكانه قيل انهم وان شهدوا بان القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السماء الثاني انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد **المسألة الثانية** شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجز شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي انزله عليك ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** انزله بعلمه بامر وحكمة بالغة فصار قوله انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده انه انما صنف هذا بكمال علمه يعني انه اتخذ جملة علومه آلة في تصنيف هذا فيدل على وصف ذلك المصنف بغاية الجودة ونهاية الحسن وكذا ههنا **المسألة الثانية** قال اصحابنا دلت الاية على ان الله تعالى عليم علما زائدا على ذاته وذلك لانها تدل على اثبات علمه تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال ثم قال تعالى والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى يشهد له بالنبوة واذا شهد الله تعالى بذلك فقد شهدت الملائكة بذلك لا محالة لما ثبت في القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات السبع يصدقون قولك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال وكفى بالله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا قوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ⊛ ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا ⊛ اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتاب دفعة كما نزلت التورية على موسى وقولهم ان الله تعالى ذكر في التورية ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا وكان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كل جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات ولهذا قال الله في حقهم ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان نعته وظلموا اعوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط في هذا الوعيد لانه يحمل الاية على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى انه تعالى لا يهديهم يوم القيمة الى الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة ونعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالام اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما ⊛ اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود بالوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا يعمهم ويعم غيرهم

في الدعوة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء
بالقران وهو معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم
انه جاء بالحق من ربه ثم قال فامنوا خيرا لكم يعني فامنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن
ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد فان لله ما في السموات وما في الارض
ومن كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد ان كفرتم فله ملك السموات وله عبيد يعبدونه وينقادون
لامره وحكمه ثم قال وكان الله عليما حكيما اي عليما لا يخفى عليه شيء من اعمال عباده المؤمنين والكافرين وحكيم لا يضيع عمل عامل منهم ولا
يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء وهو كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها
الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات
وما في الارض وكفى بالله وكيلا ⊛ لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر
فسيحشرهم اليه جميعا ⊛ فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما الذين استنكفوا واستكبروا
فيعذبهم عذابا اليما ⊛ ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا ⊛ اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع
النصارى في هذه الاية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود
انهم يبالغون في الطعن في المسيح والنصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصدهم ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله
ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن انسان او روحه ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن
طريق الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى بن مريم رسول الله وعبده اما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا
الكلمة في قوله ان الله يبشرك بكلمة منه والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه
من تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله وروح منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة
والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل لا جرم وصف بانه روح والمراد بقوله منه
التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لاحياء الخلق في اديانهم
ومن كان كذلك وصف بانه روح قال تعالى في صفة القران وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه اي رحمة منه قيل في
تفسير قوله وايدهم بروح منه اي برحمة منه وقال عليه الصلاة والسلام انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث
انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان
فالروح عبارة عن نفخة جبريل عليه السلام وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله تعالى واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا
فيها من روحنا الخامس قوله وروح ادخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى روح من الارواح الشريفة القدسية
العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف والتعظيم والله اعلم ثم قال تعالى فامنوا بالله ورسله اي ان عيسى من
رسل الله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى ولا تقولوا
ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفة
بصفات ثلاثة الا انهم سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى ومريم عليهما السلام ولولا انها
ذوات قائمة بانفسها والا لما جوز عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انها في الحقيقة
ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى ومريم عليهما السلام ولولا انها ذوات قائمة بانفسها والا لما جوز عليها ان تحل في الغير
وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر
فلهذا قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة فاما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف نقول هو الذي لا اله
الا هو الملك القدوس السلام العالم القادر الحي المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الاخر ولا معنى لتعدد
الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد القران ولزم رد العقل من حيث انا نعلم ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير
المفهوم من كونه قادرا او حيا المسئلة الثانية قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه الاول ما ذكرناه
اي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة قال الزجاج ولا تقولوا الهنا ثلاثة وذلك لان القران دل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم
ثلاثة الهة والدليل عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون
ثلاثة لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب
النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم قد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فامنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه
نفسه عن الولد بقوله سبحانه ان يكون له ولد ودلائل التنزيه عن الولد قد ذكرنا في سورة ال عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء

وقرأ

وقرأ الحسن ان يكون بكسر الهمزة ورفع النون من يكون اي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال له ما في السموات
وما في الارض اعلم انه تعالى في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في مريم ان كل من في السموات
والارض الا اتي الرحمن عبدا والمعنى ان كل من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيها كان مالكا لعيسى ومريم لانهما كانا في السموات وفي الارض
وكانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل
مع هذا توهم كونهما ولدا وزوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة الى القول
باثبات اله اخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون ان الله سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في
الالهية فلو فرضنا الها اخر معه كان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج لن يستنكف اي لن ياتف واصله في اللغة من نكفت الدمع اذا
نحيته باصبعك عن خدك فتاويل لن يستنكف لن ينقبض ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس وسئل عن
الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر نكف ولا وكف والنكف يقال السوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء المسئلة
الثانية روي ان وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال واي شيء قلت قالوا تقول انه عبد الله
ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الاية وانا اقول انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبده ولا يجوز ان يكون
ابنا له اشار بعد الحكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان الشبهة التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله انه كان يخبر بالمغيبات وكان
ياتي بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه قيل لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة
المقربين اعلى حالا منه في العلم بالمغيبات لانهم يطلعون على اللوح المحفوظ واعلى حالا منه في القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على
عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا
القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا الاية على ما ذكرناه صارت هذه الايات متناسبة ومناقشة ومناظرة شريفة
كاملة فكان حمل الاية على هذا الوجه اولى المسئلة الثالثة استدل الجمهور بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم
بها في سورة البقرة في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واجتماع هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي نقوله ههنا انا لا نسلم
ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قدرة البشر كيف
ويقال ان جبريل رفع مداين قوم لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع في ان ثواب طاعات الملائكة اكثر ام ثواب طاعات البشر وهذه الاية
لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى بسبب انه اخبر عن الغيوب واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل
ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت الملائكة اقوى حالا في هذا العالم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما ان يكون
المراد من الاية تفضيل على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر ان الاستدلال انما قوي
في الاوهام لان الناس ما لخصوا محل النزاع والله اعلم المسئلة الرابعة في الاية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح
فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد
من الملائكة والثاني ان يكون تمثيلا المسئلة الخامسة قوله ولا الملائكة المقربون يدل على ان طبقات الملائكة مختلفة في
الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ثم قال ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا والمعنى ان من استنكف عن
عبادة الله واستكبر عنها فان الله يحشرهم جميعهم يوم القيمة الى حيث لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء
المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر اولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات
فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا
اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر لا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم
اذا راوا اولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم برهان
من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا ⊛ فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه
صراطا مستقيما ⊛ اعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى واجاب عن جميع
شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من
ربكم والبرهان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما سمى الايمان نورا في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد صلى الله عليه وسلم
رسولا ونبيا وكون القران كتابا امرهم بعد ذلك بان يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال فاما
الذين امنوا بالله واعتصموا به والمراد امنوا بالله في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه واعتصموا به اي بالله في ان يثبتهم
على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعد بامور ثلاثة

الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ويهديهم إليه صراطا
مستقيما فالقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم وأما الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة على أنوار عالم
القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية وأخر ذكرها عن القسمين الأولين تنبيها على أن البهجة الروحانية
أشرف من اللذات الجسمانية والله أعلم **قوله تعالى** يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها
نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل
حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم ⊛ اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الأموال وختم آخر السورة
بذلك ليكون الآخر مشاكلا للأول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال أهل العلم إن الله تعالى أنزل في
الكلالة آيتين إحداهما في الشتاء وهي التي في أول هذه السورة والأخرى في الصيف وهي هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا أن الكلالة
اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فإن وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد وإن وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا
أحد من الأولاد ثم قال إن امرؤ هلك ليس له ولد وارتفع امرؤ على الصفة أي إن هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم أن ظاهر الآية فيه تقييدات ثلاثة
الأول أن ظاهر الآية يقتضي أن الأخت تأخذ النصف عند عدم الولد فأما عند وجود الولد فإنها لا تأخذ النصف وليس الأمر كذلك بل شرط
كون الأخت بحيث تأخذ النصف أن لا يكون للميت ولد فإن كانت له بنت فإن الأخت تأخذ النصف وليس كذلك بل الشرط أما أن
يكون للميت بنت واحدة ولا والد وذلك لأن الأخت لا ترث مع الوالد بالإجماع الثالث أن قوله وله أخت المراد منه الأخت من الأب
والأم أو من الأب لأن الأخت من الأم قد بين الله حكمها في أول السورة بالإجماع ثم قال وهو يرثها إن لم يكن لها ولد يعني أن الأخ يستغرق
ميراث الأخت إذا لم يكن للأخت ولد إلا أن هذا الأخ من الأب والأم أو من الأب أما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى
فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين وهذه الآية دالة على أن
الأخت المذكورة ليست هي الأخت من الأم فقط وروي أن الصديق رضي الله عنه قال في خطبته ألا إن الآية التي أنزلها في سورة النساء
في الفرائض فأولها في الوالد والولد وثانيها في الزوج والزوجة والإخوة من الأم والآية التي ختم الله بها سورة النساء أنزلها في الإخوة و
الأخوات من الأب والأم والآية التي ختم بها سورة الأنفال أنزلها في أولي الأرحام ثم قال تعالى يبين الله لكم أن تضلوا وفيه وجوه
الأول قال البصريون المضاف ههنا محذوف تقديره يبين لكم كراهة أن تضلوا إلا أنه حذف المضاف كقوله واسأل القرية الثاني
قال الكوفيون حرف النفي محذوف والتقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا أي لئلا تزولا
الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجتنبوها ثم قال والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا
وتعريفه صدقا ⊛ واعلم أن في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي أن أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فإنه تعالى قال يا أيها الناس
اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان
الوصفان اللذان بهما تثبت الربوبية والإلهية والجلال والعزة وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعا للأوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف والله أعلم

سورة المائدة مائة وعشرون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد
⊛ في الآية مسائل **المسألة الأولى** يقال وفى بالعهد وأوفى به ومنه والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والعهد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق
والإحكام والعهد إلزام والعقد التزام على سبيل الإحكام ولما كان الإيمان معرفة الله بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من
جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الأمور المعتبرة في تحقق
ماهية الإيمان فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود يعني يا أيها الذين آمنوا التزمتم بإيمانكم أنواع العقود والعهود في إظهار
طاعة الله أوفوا بتلك العقود وإنما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لأنه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالحبل الموثق واعلم
أنه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية وكما في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وتارة عهودا قال تعالى وأوفوا
بعهدي أوف بعهدكم وقال وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان وحاصل الكلام في هذه الآية أن الإنسان مأمور بأداء
التكاليف فعلا وتركا **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه إذا نذر صوم يوم العيد أو ذبح الولد لا يصح النذر وقال أبو حنيفة
إنه نذر الصوم والذبح بيان الأول أنه نذر صوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه
في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من فرديه فملتزم
صوم يوم العيد وذبح الولد لا محالة ملتزما للصوم والذبح إذا ثبت هذا فنقول وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى
أوفوا بالعقود وكقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وكقوله يوفون بالنذر وكقوله عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك

أقصى ما في الباب أنه لغا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد إلا أن العام بعد
التخصيص حجة وحجة الشافعي رضي الله عنه أن هذا نذر في المعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في المعصية
المسألة الثالثة قال أبو حنيفة خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي رضي الله عنه ثابت حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء
وجب أن يحرم الفسخ لقوله أوفوا بالعقود وحجة الشافعي رضي الله عنه تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا **المسألة الرابعة** قال أبو حنيفة الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة أبي حنيفة أن النكاح من العقود
لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى أوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالإجماع وهو
لو حرم الجمع لما فيه فلا يحرم ⊛ قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام ● اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم
الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجليلة شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل و
يحرم من المطعومات فقال أحلت لكم بهيمة الأنعام وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم
الأمر على فلان إذا أشكل وهذا أمر مبهم إذا لم يتضح الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر والأنعام هي الإبل
والبقر والغنم قال تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء إلى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون
وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون وقال ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله إلى قوله ثمانية أزواج من الضأن
اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي رحمه الله ولا يدخل في اسم الأنعام الحمير لأنه مأخوذ من
نعومة الوطء إذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالات الأول أن البهيمة اسم الجنس والأنعام اسم النوع فقوله بهيمة الأنعام يجري
مجرى قولنا حيوان الإنسان وهو مستنكر الثاني أنه تعالى لو قال أحلت لكم الأنعام لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى و
أحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية الثالث أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ
الأنعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد وإضافة
البهيمة إلى الأنعام للبيان وهذه الإضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد كقولنا نفس الشيء و
ذاته وعينه الثاني أن المراد بالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الأول أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش
ونحوهما كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب فأضيفت إلى الأنعام لحصول
المشابهة الثاني أن المراد من بهيمة الأنعام أجنة الأنعام روي عن ابن عباس أن بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فأخذ ابن
عباس بذنبها وقال هذه بهيمة الأنعام وعن ابن عمر أنها أجنة الأنعام وذكاته ذكاة أمه واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب
الشافعي رضي الله عنه فإن الجنين مذكى بذكاة الأم **المسألة الثانية** قالت التناسخية ذبح الحيوانات إيلام والإيلام قبيح والقبيح لا
يرضى به الإله الرحيم الحكيم فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا قالوا والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع
عن أنفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها والإيلام قبيح إلا أن إيلام من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحد قبح واعلم أن فرق
المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت الكرامية لا نسلم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح لعل الله تعالى يرفع
ألم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم أن الإيلام قبيح مطلقا بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا
بجناية ولا ملحقا بعوض وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما
قالوا والذي يدل على صحة ما قلنا ما تقرر في العقول أنه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة فإذا حسن تحمل الألم القليل
لأجل المنفعة العظيمة فكذلك القول في الذبح وقال أصحابنا إن الإذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا
اعتراض عليه في ملكه إذا تصرف في ملك نفسه والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول والله أعلم **المسألة الثالثة** قال بعضهم قوله
أحلت لكم بهيمة الأنعام مجمل لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال وههنا أضيف إلى الذات فتعذر إجراؤه على ظاهره فلا
بد من إضمار فعل وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بالكل ولا شك أن اللفظ
الكل فصارت الآية مجملة إلا أن قوله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون دل على أن المراد بقوله أحلت لكم بهيمة
الأنعام إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام ألحق به نوعين من الاستثناء الأول
قوله إلا ما يتلى عليكم واعلم أن هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا أيضا إلا أن المفسرين
أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير
الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا أن قوله أحلت لكم
بهيمة الأنعام يقتضي الحل من جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها إن كانت ميتة أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو
ذبحت على غير اسم الله تعالى فهي محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وأنتم حرم وفيه مسائل **المسألة الأولى**
أنه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا أن ما كان منها صيدا فإنه حلال في الإحلال دون

الاحرام وما لم يكن فهو حلال في الحالين جميعا **المسألة الثانية** قوله وانتم حرم اي محرمون اي داخلون في الاحرام بالحج و
العمرة او احدهما يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم كما يقال اجنب فهو مجنب ويستوي فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال
قوم جنب قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انا اذا قلنا احرم الرجل فله معنيان الاول هذا والثاني انه دخل
الحرم فقوله وانتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء
المسألة الثالثة اعلم ان ظاهر الاية يقتضي ان الصيد حرام على المحرم ونظيره هذه الاية قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان
كلمة اذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء الا انه تعالى بين في اية اخرى ان المحرم على المحرم انما
هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت
هذه الاية بيانا لتلك الايات المطلقة **المسألة الرابعة** حرم انتصب على الحال من قوله احلت لكم كما تقول احل لكم الطعام غير
معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك احل لكم الشيء لا مفرطا فيه ولا متعديا والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام لا محلين الصيد في
حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام في جميع الاحوال و
اباح الصيد في بعض الاحوال دون البعض فان قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه ان يقال انه تعالى مالك
الاشياء وخالقها فلم يكن في حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هي الربوبية
والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي
ولا القلائد ولا امين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا واذا حللتم فاصطادوا ولا يجرمنكم شنان قوم ان
صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله
شديد العقاب ۞ اعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الاية الاولى اكد ذلك بان نهى في هذه الاية عن مخالفة تكاليف
الله تعالى فقال يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم ان الشعائر جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها
شعارة والشعائر فعيلة بمعنى مفعلة والمشعر المعلمة والاشعار الاعلام وكل شيء اعلم فقد اشعر وكل شيء جعل علما على شيء او اعلم
بعلامة جاز ان يسمى شعيرة فالهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف
المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا شعائر الله اي لا تحلوا شيئا من شعائر الله وفرائضه التي حدها
لعباده واوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول الحسن شعائر
الله دين الله والثاني ان المراد منه شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول فذكروا وجوها الاول المراد لا تحلوا ما حرم الله
عليكم في حال احرامكم من الصيد والثاني قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر
وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله تعالى لا تحلوا شعائر الله الثالث قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون
الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بينهما فانزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج وائتوا بجميعها على سبيل الكمال
والتمام الرابع قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله
تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليه الهدي والمعطوف يجب ان يكون
مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام ولا الهدي اي ولا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر
الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال الله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض
منها اربعة حرم فقيل ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب فقوله ولا الشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما
يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لانه اكمل الاشهر الاربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال
الواحدي ما اهدي الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة فهو الهدي واحدها هدية بتسكين الدال وقال ايضا هدية وجمعها هدي قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى	واعناق الهدي مقلدات

ونظيره هذه الاية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد جمع قلادة وهي التي
تشد في عنق البعير وغيره وهي مشهورة وفي التفسير وجوه الاول المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة
في التوصية بها لانها اشرف الهدي ومبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى فلا تحلوا قلائدها فكيف تحلوها كما قال ولا
يبدين زينتهن فنهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواقعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية
مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم فمن وجد في غير هذه الاشهر اصيب الا ان يكون مشعرا بدنه او بعيره او لحاء شجر الحرم او
محرما بعمرة الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فامر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا امين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم
ورضوانا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا حميد بن قيس الاعرج تبتغون فضلا من ربهم ورضوانا بالتاء على خطاب المؤمنين
المسألة الثانية في تفسير الفضل والرضوان وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم كقوله

ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت في تجارتهم ايام الموسم والمعنى لا يمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح
معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للاخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان
الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة والوجه الثاني ان المراد بفضل الله الثواب و
بالرضوان ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن انه بفعله طالب لهما فيجوز ان يوصف
بذلك بناء على ظنه قال الله تعالى وانظر الى الهك وقال ذق انك انت العزيز **المسألة الثالثة** اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة
لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقول الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الاية وقال قوم اخرون
من المفسرين هذه الاية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى امرنا في هذه الاية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين
وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية واخرها اما الاول فهو قوله لا تحلوا شعائر الله وشعائر
الله انما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار واما اخر الاية فهو قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وهذا انما يليق
بالمسلم لا بالكافر والثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية ذلك الحظر وهو المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ واذا احللتم قال حل المحرم واحل وقرئ بكسر الفاء
وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء **المسألة الثانية** هذه الاية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم كما كان المانع
من حل الاصطياد فلما زال الاحرام وجب ان يزول المانع **المسألة الثالثة** ظاهر الامر للوجوب الا انه لا يفيد ههنا الا الاباحة و
كما في قوله واذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها
اي فاذا اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله اعلم ثم قال تعالى
ولا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قال القفال رحمه الله هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا امين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم
عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا وتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به ولا ان
يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد على الاخر تعدى ذلك الاخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر
والتقوى فهذا هو المقصود من الاية **المسألة الثانية** قال صاحب جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة
الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا اي كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول وبالهمزة الى مفعولين
كاكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى
ولا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم **المسألة الثالثة** الشنان البغض يقال شنيت الرجل اشناه شنا وشنا
وشناة ومشنا ومشنانا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنان وامراة شناة ومصروفان ويقال شنان بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا
وقد جاء مصدرا **المسألة الرابعة** قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح والفتح اجود
لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغثيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال الواحدي
ومما جاء مصدرا قولهم لويته حقه ليانا في قول ابي عبيدة وانشد للاحوص وان لام فيه ذو الشنان وفندا ۞ فقوله ذو الشنان
على التخفيف كقولك في ضمآن ضمان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها **المسألة الخامسة** قرا ابن كثير وابو عمرو ان صدوكم
بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم كما قال محمد بن جرير وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى صدوكم
ما اصابهم عند المسجد الحرام مع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد
الحديبية وكان هذا الصد مقدما لا محالة على نزول هذه ثم قال واتقوا الله ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه **قوله تعالى**
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم
وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ۞
اعلم انه تعالى ذكر في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر فيه استثناء الا ما يتلى عليكم فههنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة
عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما قتله الله واعلم ان تحريم
الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد
وحصل من اكله مضار عظيمة والثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملؤون المعى من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف
فحرم الله تعالى ذلك والثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المتغذي ولا بد ان يحصل للمتغذي اخلاق
وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على

الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك يحصل
للانسان بسبب اكل لحمها كيفية خبيثة عن احوال الانسان الرابع ما أهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال اهل فلان بالحج
اذا لبى ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك والخامس المنخنقة يقال
خنقه فاختنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت
اكلوها ومنها ما يخنق بالحبل في الصايد ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم
ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميت حتف انفه والسادس الموقوذة وهي التي ضربت الى
ان ماتت يقال وقذها ووقدها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا في معنى الميتة وفي
معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال الله تعالى وما يغني عنه
ماله اذا تردى اي وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا
من الميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم
انه مات بالتردي او بالسهم والثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل كبشين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا
ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربع اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية
والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها
من اعم ما يأكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في النطيحة مع انها كانت في
الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما
تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف منطوق بها فاذا لم تذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف تقول رأيت
قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم تعرف ارجل هو او امرأة فعلى هذا دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير
مذكور وهو الشاة والتاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل المسألة الاولى السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على
الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو والسبع بسكون الباء وقرأ
ابن عباس واكيل السبع المسألة الثانية قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله
تعالى وفي الاية محذوف تقديره وما اكل منه السبع لان ما اكله السبع فقد فقد ولا حكم له وانما الحكم للباقي المسألة الثالثة اصل الذكاء
في اللغة تمام الشيء ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت
وبلغت تمام السن وهو النهاية في الشباب فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال له الذكاء في السن ويقال ذكيت النار اي
اتممت اشتعالها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء من جميع
ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت ذكاته بان وجدت
له عينا تطرف او ذنبا يتحرك او رجلا تركض فاذبح فانه حلال فانه لولا بقاء الحياة فيه والا لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدت
هذه الاحوال دل على ان الحياة بتمامها حاصلة فيه والقول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع والقول
الثالث استثناء منقطع كانه قال لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم
ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله
تعالى وما ذبح على النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان قلت انه جمع ففي واحده ثلاثة وجوه الاول ان واحده نصاب فقولنا
نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني ان واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري
والثالث ان واحده النصبة قال الليث النصب جمع النصيبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان يكون النصب واحدا فجمعه انصاب
انصاب كقولنا طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال شعر

وذا النصب المنصوب لا تنسكنه	لعاقبة والله ربك فاعبدوا

المسألة الرابعة من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما أهل لغير الله به وذلك هو الذبح
على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة
منقوشة وهذه النصب احجار كانوا ينصبونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء
ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه فكان النبي صلى
الله عليه وسلم لم يكرهه فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان في ما في قوله وما ذبح على النصب وجهان احدهما
ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال الله تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام
عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله وان تستقسموا بالازلام قال القفال رحمه الله

ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابتدعه اهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه من المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع
عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسئلتان المسألة الاولى في الاية قولان
الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا آخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وكانوا قد كتبوا على بعضها امرني
ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على الفعل وان خرج النهي امسك وان خرج النهي امسك
وان خرج الخالي اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال المؤرج
وكثير من اهل اللغة الاستقسام هنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور والله اعلم المسألة الثانية
الازلام القداح واحدها زلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامرأة مزلمة اذا كان خفيفا
يشبه القداح في قلة اللحم ويقال قدح مزلم وزليم اذا ظرف واجيد قده وصنعته وما احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام
شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون راجعا الى الاستقسام بالازلام فقط ومقتصرا عليه
الثاني ان يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم فمن خالف فيه ورد على الله تعالى كفر فان قيل على القول الاول لم صار
الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما يحرم ذلك
لانه طلب لمعرفة الغيب فكان حراما لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
وروى ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى يوم
القيمة وللقائل ان يقول كان الفال والطيرة بناء على الامارات طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير غيبا فيكون كفرا لانه طلب
للغيب وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في
العلم والمستقسم بالازلام يسلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الايات وقال
قوم آخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند الاصنام يعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام
وهدايتهم فلهذا السبب كان ذلك كفرا وفسقا وهذا القول عندي اولى واقرب ⊛ قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا
تخشوهم واخشون اعلم انه تعالى لما عد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه
تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا
تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرائع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا
مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم اليأس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم فاذا صار الامر كذلك يجب عليكم ان لا تلتفتوا
اليهم وان تقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرايعه وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان
الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او بيومين وانما هو كلام خارج على عادة اهل البيان
معناه انه لا حاجة بكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهين امركم ونظيره
قوله قد كنت بالامس شابا وانت اليوم قد صرت شيخا ولا يريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه والقول الثاني
ان المراد يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه
وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء المسألة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان يحللوا
هذه الخبائث بعد ما جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان
وهو قوله تعالى ليظهره على الدين كله فحقق تلك النصرة وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعدما كانوا غالبين ومقهورين
بعدما كانوا قاهرين وهذا القول اولى المسألة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان التقية جائزة عند الخوف قالوا لانه تعالى امرهم
باظهار هذه الشرائع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها
ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ⊛ وفيه مسائل المسألة الاولى في الاية
اشكال وهو ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان محمد صلى
الله عليه وسلم مواظبا عليه اكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز
عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اليوم اكملت لكم دينكم وهو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم
على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك
الملك كان قبل قهر العدو ناقصا الثاني ان المراد اني اكملت لكم دينكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام
وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة
وانه لا يجوز الثالث وهو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا يعني
كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو

كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه فلاجرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في آخر زمان البعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيمة فلاجل هذا المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم **المسئلة الثانية** قال نفاة القياس دلت الآية على ان القياس باطل وذلك لان الآية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع فالقياس ان كان على وفق النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتوا القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص وبعضها ببيان طريقة معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقايع قسمين احدهما التي نص على احكامها والقسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان اكمالا للدين قال نفاة القياس الطريق المفضية الى الحاق غير المنصوص بالمنصوص اما ان تكون دلائل قاطعة او ... فان كان الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات فقال مثبتوا القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السؤال **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك بقوله تعالى فلا تخشوهم واخشون فلو كانت امامة علي بن ابي طالب منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفاءه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة **المسئلة الرابعة** قال اصحاب الآثار انه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر رضي الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق رضي الله عنه حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه احد **المسئلة الخامسة** قال اصحابنا دلت الآية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده والدليل عليه ايضا انه اضاف كمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون كمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فالاستدلال ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرايعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي اي بالدين والشريعة كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من الاسلام واعلم ان هذه الآية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى لانا نقول الدين هو الاسلام والاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله فيلزم ان يكون دين الاسلام من الله وانما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والوجه الثاني انه تعالى قال في هذه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم والمراد بجعل هذا الشرع لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الآية عليه ايضا تكرير واما الثاني فلان بقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده وبالله التوفيق ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عندي ويؤيده قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ● وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى ههنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام هو الدين المرضي عند الله تعالى ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه معه الامتناع من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن من الطعام عند الجوع يقال رجل خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي غير

متعمد واصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قال الله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا فقوله غير متجانف لاثم فيتناول كل اثم فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في تفسير سورة البقرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد وقوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم ما اكل المحرم عند الاضطرار الى اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله **قوله تعالى** يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله ان الله سريع الحساب ● وهذا ايضا متصل بما تقدم من ذكر المطاعم والماكل وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية لما قالوا واعلم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان هذا باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة **المسئلة الثانية** قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا واحل صلة ذا لانه بمعنى ما الذي احل لهم **المسئلة الثالثة** ان العرب في الجاهلية كانوا يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر الله تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الآية بقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيب في اللغة هو المستلذ والحلال الماذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار تقدير الآية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون جميع الحيوانات ويتاكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكين من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه دخل التخصيص في ذلك العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث ونص في هذه الآيات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات وصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة فمنها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي رضي الله عنه انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي رضي الله عنه مباح وعند ابي حنيفة حرام وحجة الشافعي انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ويدل ايضا على صحة قول الشافعي رضي الله عنه في هاتين المسئلتين قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر المذكاة بقطع ما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك فوجب ان يكون مذكاة فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما متروك التسمية فمذكاة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهي مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الآيتين واما قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الآية قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح مكلبين فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم الثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار **المسئلة الثانية** في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة وسميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار اي ما كسبتم الثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا ان ما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل **المسئلة الثالثة** نقل عن ابن عمر والضحاك ان ما صاده غير الكلاب فلم تدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد والسباع من الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والعقاب وما يصطاد من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التاديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته في جنسه الثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد الثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه والرابع هب ان المذكور في هذه الآية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز وغير مذكور في الآية **المسئلة الرابعة** دلت الآية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي رضي الله عنه والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي اذا اشلي استشلى واذا اخذ حبس ولا ياكل واذا دعاه اجابه واذا

وإذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رضي الله عنه فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه معلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص او الاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة رحمه الله في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول احمد رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد يصير معلما بثلث مرات **المسئلة الخامسة** الكلاب والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد وكلب صاحب الكلب كعلم صاحب التعليم وادب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا **المسئلة السادسة** انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فائدة هذه الحالة وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا فائدتها ان يكون في تعليم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال ثانية او استيناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه ان كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصائد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح اما اذا صاده الكلب فجثم عليه وقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال آخرون يحل لدخوله تحت قوله فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم ياكل فان اكل منه فقد اختلف العلماء فيه فنقل عن ابن عباس وطاوس والشعبي وعطا والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي رضي الله عنه لانه امسك الصيد على نفسه والآية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته وقد قتل ولم ياكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه واختلفوا في البازي اذا اكل فقال القائلون انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا اكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من الجوارح ولا يؤكل ما بقي من الكلب والفرق انه يمكن ان يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يؤدب البازي على الاكل **المسئلة الثانية** من في قوله مما امسكن فيه وجهان الاول انه صلة زائدة كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر والثاني انه مقيد وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يؤكل فان لحمه يؤكل وعظمه ودمه وريشه لا يؤكل الثاني كلوا مما ابقى لكم الجوارح بعد اكلها منه قالوا والآية دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد كانت البقية حلالا لانه لو كان اكله من الصيد لا يقدح في انه امسكه على صاحبه لان صفة الامساك هو ان ياخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب والمعنى حاصل سواء اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه اقوال الاول اذكروا اسم الله اذا ارسلت كلبك وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه عائد الى ما علمتم من الجوارح اي سموا عليه عند ارساله القول الثاني الضمير عائد الى ما امسكن بمعنى سموا عليه اذا ادركتم ذكاته الثالث ان يكون الضمير عائدا الى الاكل يعني اذكروا اسم الله على الاكل روي انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن ابي سلمة وكل مما يليك واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان متروك التسمية عامدا يحل اكله فان حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناه على الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حكمه وسنذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله سريع الحساب اي احذروا مخالفة امر الله في تحليل ما احله وتحريم ما حرمه **قوله تعالى** اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين (٥) اعلم انه تعالى اخبر في هذه الآية المتقدمة انه احل الطيبات وكان المقصود من اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات والغرض من الاعادة وكان المقصود من ذكره فائدة هذه النكتة قال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد ههنا وجوه ثلاثة الاول انه الذبائح يعني انه يحل لنا ذبائح اهل الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي رضي الله عنه استثنى نصارى بني تغلب وقال انهم ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي رضي الله عنه وعن ابن عباس انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا باس به وبه اخذ ابو حنيفة الوجه الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية والثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول ورجحوا ذلك من وجوه احدها ان الذبائح هي التي تصير طعاما بما يفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبائح اولى وثانيها ان ما سوى الذبائح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم لا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة وثالثها ان ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح فحمل الآية على ذلك اولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم ان يطعموكم من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله ان يطعمهم من ذبائحنا والفائدة في ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين لا جرم ذكرها تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات

وفي المحصنات قولان احدهما انها الحرائر والثاني انها العفائف وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الآية اذا آتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها وثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد ثبت انه غير محرم ان قلنا لو حملنا المحصنات على الحرائر فيلزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول على بعض التقديرات ورابعها انا بينا ان اشتقاق الاحصان من التحصن وهو صفا التحصن في حق الحرة اكثر ثبوتا منه في حق الامة لما ان الامة ان كانت عفيفة الا انها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** ذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه الاول المراد الذين آمنوا منهم فانه كان يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا آمنت فهل يجوز للمسلم ان يتزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه جواز ذلك والثاني روي عن عطاء انه قال انما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الآن ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة والثالث الآيات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار كقوله لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج الى دينها وعند حصول الولد فربما مال الولد الى دينها وكل ذلك القاء النفس في الضرر من غير حاجة الرابع قوله تعالى في خاتمة هذه الآية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالمناقض وهو غير جائز **المسئلة الثانية** ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الامة الكتابية تحت الآية وان قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة فعند الشافعي رضي الله عنه لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الآية بناء على ان المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه **المسئلة الثالثة** قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من تحل لنا ومنهن من لا تحل وقرا قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية ومن لم يعط الجزية لم يحل **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر اسم الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة فلا باس **المسئلة الخامسة** قال الكثير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القرآن قالوا والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على ان الذين آمنوا بالكتاب بعد نزول القرآن خرجوا عن حكم الكتاب ثم قال تعالى اذا آتيتموهن تقييد التحليل بايتاء الاجور يدل على تاكد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم على ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني و تسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر لا يتقدر ثم قال تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية واباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن كفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة والثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في احوال الآخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات في الآخرة البتة **المسئلة الثانية** قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فيه اشكال وهو ان الكفر انما يحصل بالله ورسوله واما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي بالله وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز والثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بشهادة ان لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان بها لما كان واجبا لان الايمان من لوازمها بحسب الشرع واطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور والثالث قال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فانزل الله تعالى هذه الآية اي ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا فسمى القرآن ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان **المسئلة الثالثة** القائلون بالاحباط احتجوا بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ان عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه

ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع فانه انما يأتي بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها جزء من الايمان فاذا لم يكن
الامر كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها فهذا هو المراد بقوله فقد حبط عمله **المسألة الرابعة** قوله وهو في الآخرة من
الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الآية وهو ان يموت على الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا
الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من
الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد الله
ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ⊛ اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل
بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب من عباده ان يفوا بعهد العبودية فكانه قيل لنا العهد نوعان
عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فانت اولى ان تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان فقال تعالى انا اوفي اولا بعهد الربوبية والكرم
ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة
الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب من
المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة لا يمكن اقامتها
الا بالطهارة لا جرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وفي الآية مسائل **المسألة
الاولى** اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن
الصلاة وانه بالاجماع باطل الثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلاة قاعدا او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه
اذا شمرتم للقيام واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الاول ان الارادة الجازمة سبب
لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور والثاني قوله الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب
ويقال فلان قائم بذلك الامر قال تعالى قائما بالقسط وليس المراد البتة الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا
لادخاله في الوجود فكذا قوله اذا قمتم الى الصلاة معناه اذا اردتم اداء الصلاة والاشتغال باقامتها والله اعلم **المسألة الثانية**
قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه واحتجوا بان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا جملة شرطية
الشرط فيها القيام الى الصلاة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء
تبع للامر بالصلاة وقال آخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية
ولكن يريد ليطهركم واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من آثار الوضوء يوم القيمة وان
الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب **المسألة الثالثة** قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال اكثر الفقهاء
لا يجب احتج بهذه الآية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه
قياما واحدا في صلاة واحدة او يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير تكون الآية مجملة لان تعيين تلك المرة غير
مذكور في الآية وحمل الاجمال اخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف وثانيها انه يصح ادخال الاستثناء عليه ومن شأن الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
فذلك يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا
وجب حمله على العموم عند كل قيام للصلاة اذ لو لم تحمل هذه على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية على ما هو مراد الله تعالى الى سائر الدلائل
فتصير هذه الآية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الآية تدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى
الصلاة الوجه الثاني انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ وذلك لان الصلاة اشتغال بخدمة المعبود والاشتغال بخدمة المعبود
يجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه اتيا بالخدمة على حال كونه في غاية النظافة ولا
شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام للصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم
معللا بذلك الوصف المناسب فذلك يقتضي عموم الحكم لعموم علته ولزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم قال داود لا يجوز ان
يقال ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون او نقول انا نترك ظاهر هذه الآية لورود الخبر الواحد على خلافه
قلنا اما القراءة الشاذة فمردودة قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن وهو ان يقال
لعل القرآن كان اكثر مما هو الان بكثير الا انه لم ينقل وايضا فلان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما تعم به البلوى ومن اشد الامور التي
يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فقال هذا يقتضي نسخ القرآن
بالخبر وذلك لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة
طلقت ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا فذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق
فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسألة الطلاق

غير معلوم فلعله يلتزم العموم وايضا فله ان يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الآية تفيد التكرار لان التكاليف الواردة في القرآن
مبناها على التكرار وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتم فان القرائن الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرار فاما الفقهاء
فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء
واحد فقال عمر سألته في ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب داود انا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن وايضا فهذا الخبر يدل على انه
صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه بقي ان يقال قد جاء في هذا الخبر
انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول ان لو اثبتنا التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب
والظاهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينبغي ان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة
عليه فيناسب زيادة الطاعة لا نقصانها والثاني ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه الصلاة والسلام دع
ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد والرابع ان دلالة القرآن على قولنا لفظية ودلالة الخبر
الذي رويتم على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا
تنعكس فهذا ما في هذه المسألة والله اعلم والاقوى في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو كان الوضوء لكل صلاة لكان الموجب
للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في آخر هذه الآية او جاء احد منكم
من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجدا الماء فهذا يدل على كون كل واحد
منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي ان يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب اخر سوى القيام الى الصلاة
وذلك يدل على ما قلناه والله اعلم **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة والصحيح
انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى قدم على فعل الصلاة الطهور ثم بين انه متى عدم انه لا يصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما
صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلاة مع الوضوء فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به وتارك المأمور به يستحق العقاب
ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك واذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية **المسألة الخامسة** قال
الشافعي رضي الله عنه النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه
الآية اما الشافعي فانه قال الوضوء مأمور به وكل مأمور به فانه يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق
وانما قلنا ان الوضوء مأمور به لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان
قوله فاغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مأمور به يجب ان يكون منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
واللام في قوله ليعبدوا ظاهره للتعليل لكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر
بعضها مقام بعض فصار التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية
الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين فلنرجع الى زيادة الايقان فثبت بما ذكرنا ان كل وضوء مأمور به يجب ان يكون منويا اقصى ما في الباب ان قولنا كل
مأمور به يجب ان يكون منويا مخصوص في بعض الصور لكنا انما اثبتنا هذه المقدمة بعموم النص والنص العام حجة في غير محل التخصيص
اما ابو حنيفة فانه يحتج بهذه الآية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الآية
ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز وجوابنا انا اوجبنا
النية في الوضوء بدلالة القرآن **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال مالك وابو حنيفة
رحمهما الله ليس كذلك احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على قوله من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل
بالفرق فان قالوا فاء التعقيب انما دخلت في جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلاة فأتوا بمجموع هذه الافعال
قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت
على بقية الاعمال وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة
بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الاصل والتبع وانتم الغيتموها في
الاصل واعتبرتموها في التبع فكان قولنا اولى والوجه الثاني ان نقول وقعت البداية في الذكر بالوجه فوجب ان تقع البداية في
العمل لقوله فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص والثالث انه تعالى ذكر هذه
الاعضاء على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة
الاولى ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبتدأ من الرأس نازلا الى القدم او من القدم صاعدا الى الرأس والترتيب المذكور في الآية ليس

كذلك وأما الترتيب المعتبر في الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة ويفرد الممسوح عنها والآية ليست كذلك فإنه تعالى أدرج
الممسوح في أثناء المغسولات إذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على أن الترتيب واجب والدليل عليه أن إهمال الترتيب في الكلام مستقبح
فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ترك العمل به فيما إذا صار ذلك مجملا للتنبيه على أن ذلك الترتيب واجب فيبقى في غير هذه الصورة
على وفق الأصل الرابع إيجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الإتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان المقام
الأول من وجوه أحدها أن الحدث يخرج من موضع والغسل يجب في موضع آخر وهو خلاف المعقول وثانيها أن أعضاء المحدث طاهرة لقوله
تعالى إنما المشركون نجس وكلمة إنما للحصر وقوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها أن الشرع أقام
التيمم مقام الوضوء ولا شك أنه ضد النظافة والوضاءة ورابعها أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم أنه لا يفيد
البتة في لمس العضو نظافة وخامسها أن الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيد فثبت بهذا أن الوضوء غير معقول المعنى
وإذا ثبت هذا وجب الجمود فيه على مورد النص لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبرا إما لمحض التعبد أو لحكمة خفية لا نعرفها
فلهذا السبب أوجبنا رعاية الترتيب في أركان الصلاة بل هاهنا أولى لأنه تعالى ما ذكر أركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر أركان
الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا أولى واحتج أبو حنيفة بهذه الآية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت
الآية خالية عن إيجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا أنا بينا دلالة الآية
على وجوب الترتيب من جهات أخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب والله أعلم **المسألة السابعة** موالاة أفعال الوضوء ليست شرطا
لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول أبي حنيفة وقال مالك إنه شرط لنا أنه تعالى أوجب هذه الأعمال فلا شك أن إيجابها قدر مشترك
بين إيجابها على سبيل الموالاة وإيجابها على سبيل التراخي ثم إنه تعالى حكم في آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة فوجب أن يقول
بجواز الصلاة بها لقوله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور **المسألة الثامنة** قال أبو حنيفة الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء
وقال الشافعي رضي الله عنه لا ينقض احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال ظاهر الآية يقتضي الإتيان بالوضوء لكل صلاة على ما بينا ذلك
فيما تقدم ترك العمل به ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي رضي الله عنه عول على ما
روي أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل أثر محاجمه **المسألة التاسعة** قال مالك رحمه الله لا وضوء في الخارج
من أحد السبيلين إذا كان غير معتاد وسلم في دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء أيضا في دم الاستحاضة والتمسك بعموم الآية
المسألة العاشرة قال أبو حنيفة رحمه الله القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الباقون لا
تنقض لأبي حنيفة التمسك بعموم الآية على ما قررناه **المسألة الحادية عشرة** قال الشافعي لمس المرأة ينقض الوضوء وقال أبو حنيفة
لا ينقضه للشافعي أن يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بظاهر قوله أو لامستم النساء وحجة الخصم خبر واحد وقياس فلا يصير
معارضا له **المسألة الثانية عشرة** مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال أبو حنيفة لا ينقضه للشافعي أن يتمسك بعموم الآية
قال وهذا العموم متأكد بقوله من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي تمسك به الخصم على خلاف عموم الآية فكان الترجيح لنا **المسألة الثالثة
عشرة** لو كان على وجهه أو يده نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رأيت المسألة مذكورة
في كتب أصحابنا والذي أقوله أنه يكفي لأنه أمر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد أتى به فيخرج عن العهدة لأنه عند احتياجه إلى
التبرد والتنظف لو نوى فإنه يصح وضوءه فكذا هاهنا وأيضا قال عليه الصلاة والسلام لكل امرئ ما نوى وهذا الإنسان نوى
فوجب أن يحصل المنوي **المسألة الرابعة عشرة** لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه أم لا
يمكن أن يقال لا يصح لأنه أمر بالغسل والغسل عمل وهو ما أتى بالعمل ويمكن أن يقال يصح لأن الغسل عبارة عن الفعل المفضي
إلى الاغتسال والوقوف تحت الميزاب يفضي إلى الاغتسال فكان ذلك الموصوف غسلا **المسألة الخامسة عشرة** إذا غسل هذه
الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك أن ما ظهر تحت تلك الجلدة غير مغسول إنما المغسول هو تلك الجلدة
وقد تقلصت وسقطت **المسألة السادسة عشرة** الغسل عبارة عن إمرار المائع على العضو فلو رطب هذه الأعضاء ولكن ما سال
الماء عليها لم يكف لأنه أمر تعالى بإمرار المائع على العضو وفي غسل الجنابة احتمال أن يكون ذلك والفرق أن المأمور به في الوضوء
الغسل وذلك لا يحصل إلا عند إمرار المائع وفي الجنابة المأمور به التطهير وهو قوله ولكن الله يريد أن يطهركم وذلك حاصل بمجرد
الترطيب **المسألة السابعة عشرة** لو أخذ الثلج وأمره على وجهه فإن كان الهواء حارا يذيب الثلج ويسيل أجزاؤه وإن كان
بخلافه لم يجز خلافا لمالك والأوزاعي لنا أن قوله فاغسلوا يقتضي كونه مأمورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب أن لا
يجزي **المسألة الثامنة عشرة** التثليث في أعمال الوضوء سنة لا واجب إنما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه أنه تعالى أمر
بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم إنه تعالى رتب على هذا القدر
حصول الطهارة فقال ولكن يريد الله ليطهركم فثبت أن المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تأكد هذا بما روي أنه صلى
الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به **المسألة التاسعة عشرة** السواك سنة وقال داود

واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة لنا أن السواك غير مذكور في الآية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد الله ليطهركم وإذا
حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام مفتاح الصلاة الطهور **المسألة العشرون** التسمية في أول الوضوء
غير واجبة وقال أحمد وإسحق واجبة وإن تركها عامدا بطلت الطهارة لنا أن التسمية غير مذكورة في الآية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير
هذه الدلالة ثم تأكد هذا بما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لأعضاء وضوئه **المسألة الحادية
والعشرون** قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا أنه سنة وليس بواجب والاستدلال بالآية كما قررناه
في السواك وفي التسمية **المسألة الثانية والعشرون** حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن طولا ومن الأذن إلى الأذن عرضا
ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك **المسألة الثالثة والعشرون** قال ابن عباس يجب إيصال الماء إلى داخل العين
وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس أنه يجب غسل كل الوجه لقوله فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب أن يجب غسله حجة الفقهاء
أنه تعالى قال في آخر هذه الآية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك أن في إدخال الماء إلى العين حرجا **المسألة الرابعة والعشرون**
المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند أحمد وإسحق واجبتان فيهما وعند أبي حنيفة واجب في الغسل
وفي الوضوء لنا أنه تعالى أوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والأنف غير مواجه فلا يكون من الوجه إذا
ثبت هذا فنقول إيصال الماء إلى الأعضاء الأربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد الله ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلاة
كما بينا **المسألة الخامسة والعشرون** غسل البياض الذي بين العذار والأذن واجب عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي رحمهم الله وقال
أبو يوسف لا يجب لنا أنه من الوجه والوجه يجب غسله بالآية ولأنا أجمعنا على أنه يجب غسله قبل نبات الشعر فبحيلولة الشعر بينه وبين
الوجه لا يسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضا بعده **المسألة السادسة والعشرون** قال الشافعي رضي الله
عنه يجب إيصال الماء إلى ما تحت اللحية الخفيفة وقال أبو حنيفة لا يجب لنا أن قوله فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه
هو الجلدة الممتدة من الجبهة إلى الذقن وترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل
هذا الحرج فكانت الآية دالة على وجوب غسله **المسألة السابعة والعشرون** هل يجب إمرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى
الخارج منها إلى الأذنين عرضا للشافعي فيه قولان أحدهما أنه يجب والثاني لا يجب وهو قول مالك وأبي حنيفة والمزني حجة الشافعي
رضي الله عنه أنا توافقنا على أن في اللحية الكثيفة إيصال الماء إلى منابت الشعور وهي الجلد وإنما أسقطنا هذا التكليف لأنا
أقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل إيصال
الماء إلى ظاهر جميع اللحية **المسألة الثامنة والعشرون** لو نبتت للمرأة لحية هل يجب إيصال الماء إلى جلدة الوجه وإن كانت تلك اللحية
كثيفة قال ذلك لأن ظاهر الآية تدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلد الممتد من مبدأ الجبهة إلى منتهى الذقن تركنا
العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ولحية المرأة نادرة فيبقى على الأصل **المسألة التاسعة والعشرون** قال الشعبي ما أقبل من
الأذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما أدبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح وعندنا الأذن ليس البتة من الوجه لأن
الوجه هو المواجه والأذن ليس كذلك **المسألة الثلاثون** قال الجمهور غسل اليدين إلى المرفقين واجب معهما وقال مالك
وزفر لا يجب غسل المرفقين وهذا الخلاف حاصل أيضا في قوله وأرجلكم إلى الكعبين حجة زفر أن كلمة إلى لانتهاء الغاية فما
يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم أتموا الصيام إلى الليل فوجب أن لا يجب غسل المرفقين والجواب عنه من وجهين الأول
أن حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وهاهنا يكون الحد خارجا عن المحدود وهو كقوله ثم أتموا الصيام إلى الليل
فإن النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لأن انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك بعت هذا الثوب
من هذا الطرف إلى ذلك الطرف فإن طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس إذا عرفت هذا فنقول لا شك أن امتياز المرفق
عن الساعد ليس له مفصل معين وإذا كان كذلك فليس إيجاب الغسل إلى جزء أولى من إيجابه إلى جزء آخر فوجب القول بإيجاب غسل كل
المرفق والوجه الثاني من الجواب سلمنا أن المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فإنه هو المكان الذي يرتفق به أي
يتكأ عليه ولا نزاع في أن ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج **المسألة الحادية والثلاثون** الرجل إن كان أقطع
فإن كان القطع عما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لأن قوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق يقتضي وجوب غسل
اليدين إلى المرفقين فإذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية وأما إن كان القطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء لأن محل
هذا التكليف لم يبق أصلا وأما إن كان القطع من المرفق فقال الشافعي يجب إمساس الماء لطرف العظم وذلك لأن غسل المرفق
لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين فإذا وجب إمساس الماء لطرف العظم الثاني لا محالة **المسألة الثانية والثلاثون**
تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال أحمد هو واجب لنا أنه تعالى ذكر الأيدي والأرجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى
وذلك يدل على أن الواجب هو غسل اليدين بأي صفة كانت **المسألة الثالثة والثلاثون** السنة أن يصب الماء على الكف بحيث
يسيل الماء من الكف إلى المرفق فإن صب على المرفق حتى يسيل إلى الكف فقال بعضهم لا يجوز لأنه تعالى قال وأيديكم إلى المرافق فجعل

مبدأ الغسل خلاف ما في الآية فوجب أن لا يجوز قال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركاً للسنة **المسألة الرابعة
والثلثون** لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله وايديكم الى المرافق كما انه لو نبت على الكف اصبع زائدة كان يجب
غسلها بحكم هذه الآية **المسألة الخامسة والثلثون** قوله تعالى الى المرافق يقتضي تحديد الامر لا تحديد المأمور به يعني ان قوله فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق امر بغسل اليدين الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد فبقي الواجب هو هذا القدر فقط اما
نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة مؤكدة والله اعلم **المسألة السادسة والثلثون** قال
الشافعي رضي الله عنه الواجب في مسح الرأس اقل شيء يسمى مسحاً للرأس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الرأس
حجة الشافعي رضي الله عنه انه لو قال مسحت المنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت بالمنديل فهذا يكفي في صدقه
مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي العمل به مسح اليد بجزء من الرأس ثم ذلك الجزء غير
مقدر في الآية فان اوجبنا تقدير المقدار بجزء معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الآية فيلزم صيرورة الآية
مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفي فيه ايقاع المسح على اي جزء كان من اجزاء الرأس كانت الآية مبينة مفيدة ومعلوم ان
حمل الآية على محمل يبقى الآية معه مفيدة اولى من حملها فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الآية **المسألة السابعة والثلثون**
لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الثوري واحمد يجوز لنا ان الآية دالة على انه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة ليس مسحاً
للرأس واحتجوا بما روي انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابنا لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة **المسألة
الثامنة والثلثون** اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبي
وابي جعفر محمد بن علي الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال
داود يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين المسح وبين
الغسل حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين في قوله وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه
بالجر وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة
على الرؤس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب و
قوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا لا يجوز من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة
في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه حيث حصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان
من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتاً للضب بل للجحر وفي هذه الآية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما
يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضاً توجب المسح وذلك لان
قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفاً
على محل الرؤس والجر عطفاً على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله
وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله واغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان
يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضاً فهذا هو وجه الاستدلال
بهذه الآية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الآحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واعلم
انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل
اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثاني ان فرض الرجلين
محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه بوجهين الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذي
تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من
جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح ظهور القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال والله اعلم **المسألة
التاسعة والثلثون** مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من
ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل
الساق والقدم وهذا قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجمين هكذا رواه
القفال في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعباً واحداً فكان
ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقاً واحداً لا جرم قال وايديكم الى المرافق والثاني
ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان معلومان
لكل واحد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امراً ظاهراً لا امراً خفياً الثالث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصقوا
الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتأ

ثدياها حجة الامامية ان الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في وسط القدم ومنه الكعب لكل ما له ارتفاع في رجل جميع الحيوانات
فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضاً المفصل يسمى كعباً ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو
والجواب ان مناط التكاليف الظاهرة يجب ان يكون شيئاً ظاهراً والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون هو الكعب **المسألة الاربعون** اتفق جمهور
الفقهاء على جواز المسح على الخفين واطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين يقتضي
اما غسل الرجلين او مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحاً ولا غسلاً لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص هذه الآية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح
على الخفين انما يعولون على الخبر لكن الرجوع الى القرآن اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول ان نسخ القرآن بخبر الواحد
لا يجوز والثاني ان هذه الآية في سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا
تحلوا شعائر الله لان بعضهم قال هذه الآية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ والثالث ان خبر
المسح على الرجلين بتقدير انه كان متقدماً على نزول الآية كان خبر الآية منسوخاً بالقرآن ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخاً للقرآن ولا شك
ان الاول اولى لوجوه الاول ان ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان ترجيح العمل بالآية اقرب الى الاحتياط و
ثالثها انه روي عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله وسنة رسوله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك
يقتضي تقديم القرآن على الخبر ورابعها في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لان تقطع قدماي
احب الي ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك فاحدى الروايتين عنه
انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفاً والا لما قال ذلك والرواية
الثانية عن مالك اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر مهما شاء من غير تقدير فيه واما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء فانهم جوزوه
للمسافر ثلاثة ايام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد يعتبر من وقت
المسح بعد الحدث فقالوا هذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على ان الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة واذا كان كذلك وجب القول
بان هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله الخامس ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين
حاجة عامة في كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعاً لعرفه الكل ولبلغ مبلغ التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام
من انكر المسح على الخفين اما الفقهاء فقالوا ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعاً من الصحابة فهذا
اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين واما انكار ابن عباس فروي
ان عكرمة روى ذلك عنه فلما سئل ابن عباس عنه قال كذب علي وقال عطاء كان ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى
وافقهم واما عائشة فروي ان شريح بن هانئ قال سألت عائشة عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي وسله فانه كان مع الرسول في
اسفاره قال فسألته فقال امسح وهذا يدل على ان عائشة تركت ذلك الانكار **المسألة الحادية والاربعون** رجل مقطوع اليدين
والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس فان لم يكن معه من يوضيه او ييممه سقط عنه ذلك ايضاً
لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف فهذا جملة
ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء اما قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا قال الزجاج معناه فتطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما
من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبتدأ بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر
كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل من الجنابة وفيه مسائل **المسألة الاولى** لحصول الجنابة
سببان الاول نزول المني قال عليه الصلاة والسلام الماء من الماء والثاني التقاء الختانين قال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري
لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله عليه الصلاة والسلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان في اصل الفرج ومع
مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهو مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول
وهو موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانها
ختانه **المسألة الثانية** قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصاً ببعض معين دون عضو فكان ذلك
امراً بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك
الاعضاء على التعيين فههنا لما لم يذكر شيئاً من الاعضاء على التعيين علم ان هذا الامر امر بتطهير كل البدن واعلم ان هذا التطهير
هو الاغتسال كما قال في موضع آخر ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا **المسألة الثالثة** الدلك غير واجب في الغسل
وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن وتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل انه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن
الاغتسال من الجنابة قال اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات من الماء فاذا انا قد طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فيدل
على ان التطهير لا يتوقف على الدلك **المسألة الرابعة** لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا فدل على انه
ليس بطاهر والا لكان امراً بتطهير الطاهر فانه غير جائز واذا لم يكن طاهراً لم يجز مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون

المسألة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير والتطهير حاصل
بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت
المسألة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة
الشافعي رضي الله عنه قوله عليه السلام اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت وحجة ابي حنيفة الآية والخبر اما الآية
فقوله تعالى فاطهروا وهذا من باب طهروا انفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة
التي يتعذر تطهيرها وداخل الانف والفم يمكن تطهيرها فوجب بقاؤه تحت النص واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام بلوا
الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه داخل الانف لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة
يدخل فيه جلدة داخل الفم المسألة السابعة شعر الرأس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع من وصول
الماء الى جلدة الرأس وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لا يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال
الماء الى جميع اجزاء البدن فان كان شد بعض الشعور بالبعض مانعا منه وجب ازالة ذلك الشد لزوال ذلك المانع وان لم يكن
مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة اليه المسألة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل
وقال اسحق يجب البداية باعلى البدن لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن فاذا حصل
التطهير وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة والله اعلم ⊛ اما قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء ففيه مسائل المسألة الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال انه
شرط فيه ان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لضرب المريض وانما يرجع قوله فلم تجدوا ماء الى المسافر المسألة الثانية المرض
على ثلاثة اقسام احدها ان يخاف الضرر والتلف فههنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف الضرر ولا التلف فههنا قال
الشافعي رضي الله عنه لا يجوز التيمم وقال مالك وداود يجوز وحجتهما ان قوله وان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض و
الثالث ان يخاف الزيادة في المرض وبطء البرء فههنا يجوز التيمم على الصحيح من قولي الشافعي رضي الله عنه وبه قال مالك وابو حنيفة
والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى الرابع ان كان يخاف بقاء شين على عضائه قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم
وهو الاصح لانه هو المطابق للآية المسألة الثالثة ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون
بعض فقال الشافعي رضي الله عنه انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا اجزاه غسل الصحيح دون
التيمم وان كان جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي رضي الله عنه الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة ان الله تعالى جعل المرض احد اسباب
جواز التيمم والمرض اذا كان حاصلا في بعض اعضائه وهو مريض فكان داخلا تحت الآية المسألة الرابعة لو الصق على موضع التيمم
لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق الى التلف قال الشافعي رضي الله عنه يلزمه نزع اللصوق
عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة الجمهور ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما
قال الله وما جعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب ان لا يجب والله اعلم المسألة الخامسة يجوز التيمم
في السفر القصير وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا يجوز لنا ان قوله تعالى او على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هو طويل
او قصير وللقائل ان يقول انا اذا قلنا ان السفر الطويل والقصير سببا للرخصة لكن لفظ السفر مطلقا وجب ان يقول المرض الشديد
سببا للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر انه انصرف من قرية فبلغ موضعا
مشرفا على المدينة فدخل وقت العصر وطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم فقال له مولاه اتتيمم وهذه تنظر اليك جدران المدينة
فقال وان عشت حتى بلغتها وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما اعاد الصلاة المسألة السادسة المسافر اذا كان
معه ماء ويخاف العطش جاز ان يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض الوضوء يسقط عنه
اذا اضر بماله بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء فاذا اضر بنفسه كان اولى المسألة السابعة اذا كان
معه ماء وحيوان اخر عطشانا مشرفا على الهلاك يجوز له التيمم لان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلاة الا ترى
انه يجوز له قطع الصلاة عند اشراف صبي او اعمى على غرق او حرق واذا كان كذلك كان الماء كالمعدوم فدخل حينئذ تحت قوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا المسألة الثامنة اذا لم يكن معه ماء ولكن مع غيره ماء ولا يمكنه ان يشتري الا بالغبن الفاحش جاز له التيمم لان قوله وما
جعل عليكم في الدين من حرج رفع عنه تحمل الغبن الفاحش وحينئذ يكون كالفاقد فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول
اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه حاجة ضرورية فاما اذا كان واجدا
لثمن المثل ولم يكن له اليه حاجة ضرورية فههنا يجب شراء الماء والله اعلم المسألة التاسعة اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له
التيمم قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا اتعجب منهم فانهم لما جعلوا
هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم في المرض سببا لجواز التيمم المسألة العاشرة اذا عرض له ..

ثالثا فههنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعانة قليلة فكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم
لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل على انه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء المسألة الحادية عشر قوله او جاء احد منكم من الغائط
كناية عن قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا لدلالة الاحاديث عليه المسألة الثانية
عشر قال الشافعي رضي الله عنه الاستنجاء واجب اما بالماء او بالاحجار وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي رضي الله عنه قوله فليستنج
بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء من الغائط
الوضوء او التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب والله اعلم المسألة الثالثة عشر لمس المرأة ينقض الوضوء
عند الشافعي رضي الله عنه ولا ينقضه عند ابي حنيفة رحمه الله المسألة الرابعة عشر قوله او لامستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس
اما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الآية بل انما اخذ من الخبر او من القياس الجلي اما قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا ففيه مسائل وهي محصورة في نوعين احدهما الكلام في ان الماء المطهر ما هو والثاني في الكلام في ان التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه
مسائل المسألة الاولى الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق والغسل عبارة عن امرار المائع على العضو فاذا اتى به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان
الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم المسألة الثانية قال اصحابنا الماء اذا قصد تشميسه في الاناء كره
الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح
فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا
وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم المسألة الثالثة لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المرأة وكذا
لا يكره الوضوء بالماء الذي يكون في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروي
انه عليه السلام توضأ من مزادة مشركة وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية المسألة الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن
عمرو بن العاص لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء المسألة
الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي رضي الله عنه قوله
فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له الترك للتيمم بل يجب في ذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر
فكان ذلك على خلاف الآية فان تمسكوا بقصة الجن قلنا قيل ان ذلك ما نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وايضا فقصة الجن كانت
بمكة وسورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن فجعله ناسخا لذلك اولى المسألة السادسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء
والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا انه عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز الوضوء بسائر
المائعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر مطلق وامرار المائع على العضو يسمى غسلا ⊛ كقول الشاعر ⊛
فياحسنها اذ يغسل الدمع كحلها ⊛ واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا
نصا في الوضوء بكل المائعات قلنا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد هو الواجب المسألة السابعة قال
الشافعي رضي الله عنه الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة يجوز حجة الشافعي رضي الله عنه ان مثل هذا
الماء لا يسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة انه واجد للماء لان الماء المتغير
بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة فكان اصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بعدم الماء المسألة الثامنة الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتغير المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده المسألة
التاسعة قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء بقي طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعي والقول الجديد انه لم يبق طهورا
ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة مالك ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء
فوجب ان لا يجوز التيمم واذا لم يجز التيمم جاز له التوضي لانه لا قائل بالفرق وايضا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور
هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضروب والقتول والاكول والشروب وانما يحصل التكرار اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز
استعماله فيها مرة اخرى والله اعلم المسألة العاشرة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير ذلك الماء بتلك النجاسة
بقي طاهرا طهورا كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان اقل من القلتين تنجس حجة مالك
ان الله جعل في هذه الآية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا يجوز التيمم
اقصى ما في الباب ان يقال هذا المعنى موجود عند ضرورة الماء القليل متعذر الا انا نقول العام حجة في غير محل التخصيص
وايضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل ترك العمل به في سائر المائعات وفي الماء القليل الذي تغير
بالنجاسة فيبقى في الباقي وقال مالك ثم تأيد التمسك بهذه الآية بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه

شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ولا يعارض هذا بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القران اولى من خبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم **المسئلة الحادية عشر** يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز بفضل ماء المرأة اذا دخلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل بالفرق **المسئلة الثانية عشر** اسآر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله فاغسلوا ايضا ولجميع انواع المياه على ما تقدم تقرير هذا الوجهين **المسئلة الثالثة عشر** الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا عندنا للشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة ينجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فخرج عن العهدة **المسئلة الرابعة عشر** الماء الذي تغسل به الاوراق للناس فيه تفاصيل لكن هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه الاية دالة على انه كلما بقي اسم الماء المطلق طاهرا طهورا النوع الثاني من المسائل المستخرجة من هذه الاية مسائل التيمم **المسئلة الاولى** قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد فدل على انه لا بد من النية **المسئلة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة يجب مسح اليدين الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الاباط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط لنا اليد فقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم يقتضي المسح الى الابطين تركنا العمل بهذا النص في العضد لانا نعلم ان التيمم بدل على الوضوء ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة في الوضوء وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وتاكد هذا المعنى بقوله تعالى في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقي اليدان الى المرفقين فيه فالحاصل انه تعالى انما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لانه بدل عن الوضوء فتقييدهما في الوضوء مغن عن هذا التقييد في التيمم **المسئلة الثالثة** يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز لنا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه و الوجه واليدان اسم لجملة هذين العضوين فذلك لا يحصل الا بالاستيعاب وللقائل ان يقول قد ذكرتم في قوله فامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض وكذا ههنا **المسئلة الرابعة** قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فلم يتعلق بيده شيء من الغبار لم يجز وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة منه تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب كان من قولك فلان يمسح من الدهن فاد هذا المعنى وقد لحقنا في تقرير هذا في تفسير اية التيمم من سورة النساء **المسئلة الخامسة** لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب وبالرمل والخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ لنا ما روي عن ابن عباس قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المفصل انما ورد في التراب قال عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا **المسئلة السادسة** لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر فظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضائه ثم امر الغبار على تلك الاعضاء فقد قصد الى استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا **المسئلة السابعة** المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد **المسئلة الثامنة** قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة وقال ابو حنيفة يجوز لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلوة انما يكون بعد دخول وقتها **المسئلة التاسعة** اذا ضرب رجله حتى ارتفع غبار قال ابو حنيفة يجوز له ان يتيمم وقال ابو يوسف لا يجوز حجة ابي يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن التراب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزيه **المسئلة العاشرة** لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا **المسئلة الحادية عشر** قال الشافعي رضي الله عنه المسافر اذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار واذا كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب وهذا يدل على انه لا بد من تقديم الطلب **المسئلة الثانية عشر** لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة فان طلب قبله يلزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله اذا قمتم الى الصلاة عبارة عن دخول الوقت وهو شرط يحصل الطلب بعد دخول الوقت فعلمنا انه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت **المسئلة الثالثة عشر** لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء واما التيمم بدلا عن الغسل في حق الجنب فعن علي وابن عباس جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر وابن مسعود انه لا يجوز لنا ان قوله اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله تعالى او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا **المسئلة الرابعة عشر** قال الشافعي رضي الله عنه لا يجمع بالتيمم بين فرضين ما لم يحدث كما في الوضوء قال احمد يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلاتي وقتين حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى اذا قمتم

الى الصلاة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بكل وضوء عند كل صلاة وان وجدنا الماء بالتيمم وان فقدنا الماء ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي في التيمم على مقتضى ظاهر الاية والله اعلم **المسئلة الخامسة عشر** قال الشافعي رضي الله عنه اذا لم يجد الماء في اول الوقت وقال ابو حنيفة بل يؤخر الصلاة الى اخر الوقت حجة الشافعي رضي الله عنه قوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء وقوله اذا قمتم الى الصلاة فليس المراد منه القيام الى الصلاة بل المراد دخول وقت الصلاة وهذا دليل يدل على ان عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز التيمم **المسئلة السادسة عشر** اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة بطل تيممه وقال ابو موسى الاشعري لا يبطل لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط عدم وجود الماء لجواز الشروع في الصلاة بالتيمم ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة فقد فاته هذا الشرط فوجب ان لا يجوز له الشروع في الصلاة بذلك التيمم **المسئلة السابعة عشر** لو فرغ من الصلاة ثم وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلاة قال طاوس يلزمه لنا قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اجاز له الشروع في الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا لخروجه عن عهدة التكليف لان الاتيان بالمامور به يوجب الاجزاء **المسئلة الثامنة عشر** لو وجد الماء في اثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو اختيار المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دلت الاية عليه فقد انعقدت صلاته صحيحة فاذا وجد الماء في اثناء الصلاة فنقول ما لم تبطل صلاته لا يصير قادرا على استعمال الماء وما لم يصر قادرا على استعمال الماء لم تبطل صلاته فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو باطل **المسئلة التاسعة عشر** لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على احد قولي الشافعي رضي الله عنه وهو قول احمد وابي يوسف والقول الثاني انه عاجز عن الماء فكذلك النسيان سبب العجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء ووجه القول الاول انه غير معذور في ذلك النسيان **المسئلة العشرون** اذا ادخل رجله في الرحل ففيه الخلاف المذكور واولى ان لا تجب الاعادة **المسئلة الحادية والعشرون** اذا تيقن كون الماء في رحله ولكنه استقصى في طلبه فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجده فالاكثرون على انه تجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار عاجزا عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **المسئلة الثانية والعشرون** لو صلى بالتيمم ثم وجد الماء في بئر بجنبه يمكن استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه كما لو نسي الماء في رحله وان لم يكن عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فدخلت تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الاية وهي مائة مسئلة وقد كتبناها في موضع كان بها اليق ومعها شيء من النكت الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين فنسأل الله ان يكفينا شرهم وان يجعل كدنا في استنباط احكام الله من نص كتابه سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه اعز مأمول واكرم مسئول ⊛ اما قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا فقال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا فكونه مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الامر بها وهو قول الجاحظ وابي القاسم الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه تعالى مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذي سماه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذه الرواية الثانية عن الحسين النجار وقال اخرون انه مريد بارادة محدثة قائمة بذاته **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت الاية على ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج وقال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه علينا **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر في الشرع وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه تعالى قال ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع كقوله عليه الصلاة والسلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فوجوه احدها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله تعالى احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان فعند هذا قال نفاة القياس لا حاجة البتة اصلا الى القياس في الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل في المضار الحرمة وان كان من باب المنافع حللناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان

ان يقدح في هذين الاصلين بشبه من اقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا **المسئلة الرابعة** قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا ينجس اصلا الثاني قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث اجمعنا على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلاته وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء الاربعة لوجب نجاسة كل الاعضاء ولو وجب نجاسة كل الاعضاء لوجب طهارة كل الاعضاء ولوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرايع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا السابع ان المسح على الخفين لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين الثامن ان الذي يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير انه يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله تعالى وذلك لان الكفر والمعاصي نجاسات للارواح فان النجاسة انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصي كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة وبهذا التأويل قال الله تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وخلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيرا له اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء وهي طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد للربوبية وكان هذا الانقياد قد تاكد بالاخبار الكثيرة الواردة فان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التي قررناها اصل معتبر في مذهب الشافعي رضي الله عنه وعليه تخرج المسائل الخلافية في باب الطهارة والله اعلم اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان احدهما ان الكلام يتعلق بما ذكر من اول السورة الى ههنا وذلك لانه تعالى انعم في اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكأنه قال انما ذكرت ذلك ليتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا وهذه النعمة المذكورة ثانيا نعمة الدين والثاني ان المراد ويتم نعمته عليكم اي بالرخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض فاستدلوا بذلك على انه تعالى يخفف يوم القيمة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم ثم قال لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور في اول سورة البقرة في قوله لعلكم تتقون والله اعلم **قوله تعالى** واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال اذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل نعم الله عليكم لانه ليس المقصود منه التأمل في جنس نعم الله لان هذا الجنس لا يقدر غير الله عليه فان الذي يقدر على اعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والايصال الى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة فجنس نعمة الله تعالى جنس لا يقدر عليه غيره فقوله واذكروا نعمة الله المراد التأمل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بذكرها اتم واكمل **المسئلة الثانية** قوله اذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها وهي متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنها لكثرتها صارت في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى الميثاق الذي واثقهم به والمواثقة المعاهدة التي قد احكمت بالعقد على نفسه وهذه الآية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق التي بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف

وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فانه يعلم ذلك وكفى به مجازيا الثاني قال ابن عباس رضي الله عنهما هو الميثاق الذي اخذه الله تعالى على بني اسرائيل حين قالوا آمنا بالتورية وبكل ما فيها فلما كان من جملة ما في التورية البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الاقرار بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم والثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذه الله منهم حين اخرجهم من ظهر آدم عليه السلام واشهدهم على انفسهم الست بربكم فان قيل على هذا القول ان بني آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى بانه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان يامرهم بالوفاء بذلك العهد والرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله على التوحيد وهو اختيار اكثر المتكلمين والله اعلم **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون ۝ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم ۝ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم ۝ وهذا ايضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت فهي محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله تعالى ومعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطا يقول لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على ان لا تعدلوا واراد ان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الآية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم بل اعدلوا فيهم وان اساؤوا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف والثاني انها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي ذراريهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ايضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل اولادهم الاطفال واغتنام الاموال ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا ان يحملهم البغضاء على ترك العدل وهو قوله هو اقرب ونظيره قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي هو اقرب للتقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله والثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله تعالى فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر الكلام الذي يكون وعدا مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم وعد المؤمنين فقال وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة اسقاط السيئات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال الثواب وقوله مغفرة واجر عظيم اي وعدهم بهذا المجموع فان قيل لم اخبر عن هذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقوى قلنا لم اخبر عن هذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله اقوى في ذلك لانه اضاف هذا الوعد الى الله تعالى فقال وعد الله والاله يجب ان يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمنع الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده واما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اوكد واقوى من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيسهل بسببه تلك الشدائد وبعد الموت فيسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيمة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم هذه الآية نص قاطع في ان الخلود ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ۝ في سبب نزول هذه الآية وجوه الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين وكان المسلمون مغلوبين وكان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله تعالى بلطفه ورحمته ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ولا تخافوا في اقامة طاعات الله تعالى الوجه الثاني ان هذه الآية في واقعة خاصة ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس والكلبي ومقاتل كان النبي صلى الله عليه

بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببئر معونة الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري وانصرف هو والآخران معه الى النبي صلى الله عليه وسلم
خبر القوم فلقوا رجلين من بني سليم معهما امان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلوهما ولم يعلموا ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج
النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى ان
يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصاب رجلين معهما امان مني فلزمهما ديتهما فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك
ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباصحابه فنزل جبريل عليه السلام واخبره بذلك فقام رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الحال مع اصحابه وخرجوا فقال اليهود ان قدورنا تغلي فاعلمهم الرسول صلى الله عليه وسلم انه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه
قال عطاء توامروا بان يطرحوا عليه رحى او حجرا وقيل بل القوا فاخذه جبريل عليه السلام وثانيها قال الحسن ان الرسول صلى الله عليه
وسلم نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجاء اعرابي وسل سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم اقبل عليه فقال من يمنعك مني فقال الله قالها ثلاثا فشام الاعرابي السيف فصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه وابى ان
يعاقب وعلى هذين القولين فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه لو حصل
ذلك لكان من اعظم المحن وثالثها روي ان المسلمين قاموا الى الصلاة الظهر بالجماعة في ذلك بعسفان فلما صلوا ندم المشركون وقالوا
ليتنا اوقعنا بهم في اثناء صلاتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلاة هي احب اليهم من ابنائهم وآبائهم يعنون صلاة
العصر فهموا بان يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف والله اعلم **المسئلة الاولى** يقال
بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش الا ترى الى قولهم فلان بسيط الباع
ومديد الباع بمعنى واحد فكف ايديهم عنكم اي منعها من ان تصل اليكم والله اعلم **قوله تعالى** ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن
عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل ۞ فبما نقضهم ميثاقهم
لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا
منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين ۞ في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال هذه الآية بما قبلها وفيه
وجوه الاول انه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا
ثم ذكر الآن انه اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا ايها المؤمنون مثل اولئك اليهود في
هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة والثاني انه لما ذكر قوله واذكروا نعمة الله عليكم
اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد ذكرنا في بعض الروايات ان هذه الآية نزلت في اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله فلما
ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان انهم كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق والثالث ان الغرض من الآيات المتقدمة
ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر الله تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة
الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم بل عادة جارية مع جميع عباده **المسئلة الثانية** قال الزجاج النقيب اصله من النقب
وهو الثقب الواسع فقيل فلان نقيب كانه ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لانها لا تظهر الا بالتنقيب عنها و
نقبت الحائط اي بلغت النقب الى الخرم ومنه النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول في ذلك لانه يطلى البعير بالقطران فيوجد
طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها ونقبها ويقال كلب نقيب وهو ان تنقب حنجرته
لئلا يرتفع صوت نباحه وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرفت هذا فنقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل
الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها وقال ابو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول
يعني اختارهم على علم بهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الاصم هم المنظور اليهم المسند اليهم امور القوم
وتدبير مصالحهم **المسئلة الثالثة** ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر سبطا فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما
فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا
على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم رأوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا فرجعوا
فحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا من سبط يهوذا ويوشع بن نون من
سبط افرايم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى قال رجلان من الذين يخافون الآية اما قوله تعالى وقال الله اني معكم لئن
اقمتم الصلاة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات
تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الآية حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك
لاتصال الكلام بذكرهم **المسئلة الثانية** قوله اني معكم خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان الاول اولى لان
الضمير عائدا الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات ههنا النقباء **المسئلة الثالثة** ان الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني

معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم ضمائركم واقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة
معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية فالشرط مركب من امور خمسة وهو قوله
لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم فذلك اشارة الى
ازالة العقاب وقوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الآية سؤالات السؤال الاول لم اخر
الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة وايتاء الزكوة مع انه مقدم عليهما والجواب ان اليهود كانوا مقرين بانه لا بد في حصول النجاة من اقامة
الصلاة وايتاء الزكوة الا انهم كانوا مصرين على تكذيب بعض رسل الله فذكر بعد اقامة الصلاة وايتاء الزكوة انه لا بد من الايمان
بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلاة وايتاء الزكوة تاثير في النجاة السؤال الثاني ما معنى التعزير الجواب قال
الزجاج التعزير في اللغة الرد وتأويل عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم
اي نصرتموهم وذلك لان من نصر انسانا فقد رد عنه اعداءه قال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتوقروه تكرارا والسؤال
الثالث قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكوة فما الفائدة في الاعادة والجواب المراد بايتاء الزكوة الواجبات وبهذا
الاقراض الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو رتبتها قال الفراء ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا ايضا
لانه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم
قال تعالى فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطأ الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله تعالى لهم فان قيل من كفر
قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة
فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم **المسئلة الرابعة** في نقضهم الميثاق
وجوه الاول بتكذيب الرسل الثاني بتكذيب المعاد الثالث مجموع هذه الامور **المسئلة الخامسة** في تفسير اللعن وجوه قال عطاء
لعناهم اي اخرجناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس ضربنا
الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي قسية
بتشديد الياء بغير الف على وزن فعلية والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية الا
ان القسي ابلغ كما يقال قادر وقدير وعالم وعليم وشاهد وشهيد كما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من القاسي والثاني انه
ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد ردي قال صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين
فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسية بكسر القاف للاتباع **المسئلة الثانية** قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية
اي جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها بانها صارت
قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه ذكر ما هو من نتائج تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل
التأويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول اولى لان الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى
ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال ولا تزال تطلع
على خائنة منهم وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة بمعنى المصدر كثير كالكافية والعافية قال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان
وقال لا تسمع فيها لاغية اي لغوا وتقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها
وثغاءها قال الزجاج ويقال عافاك الله عافية والثاني ان يقال الخائنة صفة والمعنى تطلع على فرقة خائنة او نفس خائنة او فعلة
ذات خيانة وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة قال صاحب الكشاف وقرئ على خيانة فيهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم
الذين آمنوا كعبد الله بن سلام واصحابه ويحتمل ان يكون هذا القليل الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال
فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول انه منسوخ باية السيف وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار ولا شك انه منسوخ باية السيف
القول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الآية وجهان احدهما المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم والثاني
اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بان المراد منها امر الله رسوله بان يعفو عنهم في صغائر زلاتهم
ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال ان الله يحب المحسنين وفيه وجهان الاول قال ابن عباس اذا عفوت فانت محسن
واذا كنت محسنا فقد احبك الله والثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين المعنيين بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله
والقول الاول اولى لان صرف قوله ان الله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لانه هو المأمور في
هذه الآية بالعفو والصفح وعلى القول الثاني الى غير الرسول ولا شك ان الاول اولى **قوله تعالى** ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا
ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون ۞
المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال من الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى
وذلك لانهم انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم

مدح فبين الله تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين به عند الله وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل ان
يؤمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد صلى الله عليه
وسلم وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا ما امرهم الله تعالى به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء
اي الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اذا ولع به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشيء الغراء وفي قوله بينهم
وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيمة ونظيره قوله يلبسكم شيعا ويذيق
بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم والله اعلم قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا
يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ۝ يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام
ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم ۝ اعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى باهل الكتاب اليهود
والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا
صفة محمد صلى الله عليه وسلم واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرأ كتابا و
لم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الوصف الثاني للرسول قوله ويعفو عن
كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك انهم يعلمون كون
الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القرآن الثاني ان المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القرآن الثالث النور و
الكتاب هو القرآن وهذا القول ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام
والقرآن بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي
يتقوى به البصيرة على ادراك الحقايق والمعقولات ثم قال يهدي به الله اي بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من دينه
ان يوافق دين الله ونشا عليه واخذ من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى ثم قال سبل السلام اي طرق
السلامة ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ومعلوم
انه ليس المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى نور الايمان
فان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طريق الجنة كما يهتدي بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه
والباء يتعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله
الا من اراد الله منه ذلك وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة
وكلها معوجة قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح
ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا ولله ملك السموات والارض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير ۝ وفي الاية سؤال
وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية
يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا
القول بل هذا اقرب ما يقال يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام فاقنوم الكلمة اما ان
يكون ذاتا او صفة فان كانت ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا
ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى
يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ الاله عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرحون
بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك
المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان يهلك المسيح ابن مريم وامه
ومن في الارض فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله شيئا والملك هو
القدرة فمن الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله تعالى ومنع شيء من مراده وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في
الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب ان يكون
ايضا خالقا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك
مذهب الصنفين والنوعين ثم قال يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من
الذكر والانثى كما هو المعتاد وتارة لا من الاب والام كما في حق آدم عليه السلام وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى عليه السلام
والثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى
ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من افعاله قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله

واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والارض وما بينهما و
اليه المصير ۝ وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون بذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا عنهم واما النصارى فانهم يقولون
في حق عيسى لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم اجاب المفسرون عنه بوجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف و
التقدير نحن ابناء رسل الله فاضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسول الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
والثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم
لما ادعوا عناية الله تعالى بهم اشد واكمل من عنايته بكل من سواهم لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم لانهم ادعوا انهم ابناء
الله الثالث ان اليهود زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان عزيرا والمسيح كانا منهم فصار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان
اقارب الملك اذا تفاخروا وانما ناخذ يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منهم كونهم مختصين بذلك الشخص
الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا والرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم
عقاب الله تعالى فقالوا كيف يخوفنا عقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت من تلك الطائفة واما النصارى
فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اذهب الى ابي وابيكم سلامهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا الى تعظيم انفسهم الى ان
قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم فقال فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا
ابناء الله واحباءه لما عذبهم فهم ليسوا ابناء الله واحباءه والاشكال عليه ان يقال اما ان يدعوا ان الله عذبهم في الدنيا او يدعوا
انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا صلى الله عليه
وسلم كان يدعي انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظروا الى واقعة احد وفي قتل الحسن والحسين وان كان موضع
الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس كافيا في هذا الباب اذ
لو كان كافيا لكان مجرد اخباره انهم كذبوا في ادعائهم انهم احباء الله وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضايعا والجواب من وجوه
الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانه يقول لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم
الله في الدنيا ومحمد عليه السلام ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فلا يرد السؤال الثاني موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود
والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما اخبر الله تعالى عنهما انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والثالث المراد بقوله قل
فلم يعذبكم بذنوبكم لم مسخكم فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه الصلاة و
السلام الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لانه تعالى لم يكن ليامر رسوله عليه السلام
ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نسلم انه تعالى يعذبنا بل الاولى ان يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون
الاستدلال به قويا متينا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه
ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد المعتزلة ان
كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه ابد الاباد ولو قطع عنه بعد الوف سنين في
الاخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت الهيبة ولخرج عن صفة الحكمة وهو اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه
ولما كان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطالا لقول اليهود فبان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى ثم قال ولله ملك السموات
والارض وما بينهما بمعنى من كان ملكه هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعبادة
الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا الا ان ما كبرت كلمة من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير اي واليه يؤول امر
الخلق في الاخرة لانه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال والامر يومئذ لله قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين
لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير ۝ فيه مسائل المسئلة
الاولى في قوله يبين لكم وجهان الاول ان تقدير المبين وعلى هذا التقدير ففيه وجهان احدهما ان يكون ذلك المبين هو الدين و
الشرايع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرايع وثانيهما انه يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون
وانما حسن حذفه لتقدم ذكره الوجه الثاني ان لا يقدر المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان وحذف المفعول اكمل لان على هذا
التقدير يصير اعم فائدة المسئلة الثانية قوله يبين لكم في محل النصب على الحال اي مبينا لكم المسئلة الثالثة قوله على فترة
من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة
التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرايع واعلم ان قوله على فترة متعلق بقوله جاءكم اي جاءكم على حين فتور
من ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة او اقل او اكثر وعن الكلبي كان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وسبع
مائة سنة والف نبي كان بينهما وبين عيسى ومحمد عليهما السلام اربعة من الانبياء ثلثة من بني اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن
سنان العبسي المسئلة الرابعة الفائدة في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم عند فترة من الرسل هي ان التحريف والتغيير قد تطرق
الى الشرايع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار ذلك عذرا ظاهرا

في إعراض الخلق عن العبادات لأن لهم أن يقولوا يا إلهنا عرفنا أنه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا أنا كيف نعبدك فبعث الله تعالى في هذا الوقت محمدا عليه الصلاة والسلام إزالة لهذا العذر وقوله أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير يعني إنما بعثنا إليكم الرسول في وقت الفترة كراهة أن تقولوا ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر ثم قال والله على كل شيء قدير والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل والله تعالى قادر على كل شيء فكان قادرا على البعثة ولما كان من كرمه ورحمته أن يبعث الرسل إليهم فالمراد من قوله والله على كل شيء قدير الإشارة إلى الدلالة التي قررناها **قوله تعالى** وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين ⊛ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ⊛ قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون ⊛ قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ⊛ قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون ⊛ قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين ⊛ قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين ⊛ اعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو في قوله وإذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل كأنه قيل أخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا في الميثاق وخالفوه في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى منّ عليهم بأمور ثلاثة أولها قوله إذ جعل فيكم أنبياء لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه إلى الجبل وأيضا كانوا من أولاد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام وهؤلاء بالاتفاق كانوا من أكابر الأنبياء وأولاد يعقوب أيضا كانوا على قول الأكثرين أنبياء والله تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلا من ولد يعقوب ومن ولد إسماعيل فهذا الشرف حصل لمن مضى من الأنبياء والذين كانوا حاضرين مع موسى والذين أخبر الله موسى عليه السلام أنه سيبعثهم من ولد يعقوب وإسماعيل بعد ذلك ولا شك أنه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه أحدها قال السدي وجعلكم أحرارا تملكون أنفسكم بعد ما كنتم في أيدي القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ولا يغلبكم على أنفسكم غالب وثانيها أن كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لأنه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وثالثها أنه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك أنتم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها أن من كان مستقلا بأمر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه إلى أحد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه أحد إلا بإذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ومن كان كذلك كان ملكا والنوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وذلك لأنه تعالى خصهم بأنواع من الإكرام أحدها أنه تعالى فلق البحر لهم وثانيها أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم وثالثها أنه أنزل عليهم المن والسلوى ورابعها أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها أنه تعالى أظل فوقهم الغمام وسادسها أنه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم وسابعها أنهم في تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه واعلم أن موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه مسائل **المسألة الأولى** روي أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى إسكان أرض الشام وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض الميعاد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك ونثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم ثم انصرفوا ولبث النقباء إلى موسى فأخبروه بالواقعة فأمرهم أن يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله إلا واحد منهم وهو يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فإنهما سهلا الأمر وقالا هي بلاد طيبة كثيرة النعم والأقوام وإن كانت أجسامهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة وأما العشرة الباقية فقد أوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم فقالوا لموسى عليه السلام إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يوما فعوقبوا بالتيه أربعين سنة [illegible] في التيه وهلك النقباء العشرة بعقوبات غليظة ومن الناس من قال إن موسى وهارون عليهما السلام ماتا أيضا في التيه ومنهم من قال إن موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله أعلم بكيفية الأمور **المسألة الثانية** الأرض المقدسة هي الأرض المطهرة طهرت وجعلت مسكنا وقرارا للأنبياء وهذا فيه نظر لأن تلك الأرض لما قال موسى ادخلوا الأرض المقدسة ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقرا للأنبياء ويمكن أن يجاب بأنها ما كانت كذلك فيما قبل **المسألة الثالثة** اختلفوا في تلك الأرض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي أريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الأردن

وقيل الطور **المسألة الخامسة** في قوله كتب الله لكم وجوه أحدها كتب لكم في اللوح المحفوظ أنها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها أمركم بدخولها فإن قيل لم كتبها الله لكم ثم قال فإنها محرمة عليهم قلنا الجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم لشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وإن كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل إن الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل إنها محرمة عليهم أربعين سنة فلما مضى الأربعون حصل ما كتب والله أعلم **المسألة السادسة** في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي أن القوم وإن كانوا جبارين إلا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بأن تلك الأرض لهم فإن كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الأول لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك في نبوة موسى عليه السلام وذلك لأنه عليه السلام لما أخبر أن الله تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعدا بأن الله تعالى ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالإلهية والنبوة والوجه الثاني المراد لا ترجعوا عن الأرض التي أمرتم بدخولها إلى الأرض التي خرجتم عنها روي أن القوم كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه أحدها خاسرين في الآخرة فإنه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب وثانيها ترجعون إلى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون إلى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة ثم أخبر الله تعالى أنهم قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبارين وجهان الأول الجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى أجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا اختيار الفراء والزجاج قال الزجاج لم أسمع فعالا من أفعل إلا في حرفين وهما جبار من أجبر ودراك من أدرك والثاني أنه مأخوذ من قولهم نخلة جبارة مرتفعة لا تصل الأيدي إليها ويقال رجل جبار إذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى ما كانت تصل إليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم إنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون وإنما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين وفيه مسائل **المسألة الأولى** هذان الرجلان هما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا كانا من الذين يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد على نصرة الله قال القفال ويجوز أن يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافون بنو إسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم أنعم الله عليهما بالإيمان فآمنا قالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهدة لهذا الوجه **المسألة الثانية** في قوله أنعم الله عليهما وجهان الأول أنه صفة لقوله رجلان والثاني أنه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام **المسألة الثالثة** قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كأنه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار والله أعلم **المسألة الرابعة** إنما جزم هذان الرجلان في قولهما فإذا دخلتموه فإنكم غالبون لأنهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام فلما أخبرهم موسى بأن الله قال ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم قطعا بأن النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ولذلك ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين يعني لما وعدكم الله تعالى النصر فلا ينبغي أن تكونوا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم إن كنتم مؤمنين مقرين بوجود الإله القادر ومؤمنين بنبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون وفي قوله اذهب أنت وربك وجوه الأول لعل القوم كانوا مجسمة فكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى والثاني يحتمل أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني يريد أن يجيبني كأنهم قالوا أنت وربك مريدان لقتالهم والثالث التقدير اذهب أنت وربك معين لك بزعمك فأضمر خبر الابتداء فإن قيل إذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا أيضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر والرابع المراد بقوله وربك أخوه هارون وسموه ربا لأنه كان أكبر من موسى عليهما السلام قال المفسرون قوله اذهب أنت وربك إن قالوه على وجه الذهاب من مكان إلى مكان فهو كفر وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي ذكر الزجاج في إعراب قوله وأخي وجهين الرفع والنصب أما الرفع فمن وجهين أحدهما أن يكون نسقا على موضع إني والمعنى لا أملك إلا نفسي وأخي كذلك ومثله أن الله بريء من المشركين ورسوله والثاني أن يكون عطفا على الضمير في أملك وهو أنا والمعنى لا أملك أنا وأخي إلا أنفسنا وأما النصب فمن وجهين أحدهما أن يكون نسقا على الياء والتقدير إني وأخي لا نملك إلا أنفسنا والثاني أن يكون أخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا أملك إلا نفسي ولا أملك إلا أخي لأن أخاه إذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فإن قيل لم قال لا أملك إلا نفسي وأخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطباق الأكثرين على التمرد وأيضا لعله إنما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وأيضا يجوز أن يكون المراد بالأخ من يؤاخيه في الدين وعلى هذا التقدير كانا داخلين في قوله وأخي ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون ومعناه الدعاء عليهم ويحتمل أن يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله ونجني من القوم الظالمين

ثم قال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله فانها محرمة
اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان احدهما انها منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله
تعالى تلك الارض لهم من غير محاربة كذا ذكره الربيع بن انس والقول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون في الارض اي بقوا في تلك الحالة اربعين
سنة واما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان اولادهم دخلوا تلك البلدة **المسئلة الثانية** يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم
فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فقال له فلا
تأس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى عليه السلام اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله تعالى
اليه لا تأس على القوم الفاسقين وجائز ان يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم اي لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصي ومخالفة الرسل
المسئلة الثالثة اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا
ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا الله ان يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ودعوات الانبياء عليهم السلام مجابة وهذا يدل على انه عليه
السلام ما كان معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا
بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك وكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال آخرون انهما كانا
مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا
في انهما هل ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن
اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي فتح الارض المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقي موسى بعد ذلك وخرج
من التيه وحارب الجبابرة وقهرهم واخذ الارض المقدسة والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه
تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم ان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على
سوء صنيعهم **المسئلة الخامسة** اختلفوا في التيه فقال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا وقيل
ستة في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة
اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها
ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول ان انخراق العادات في زمان الانبياء غير بعيد واذا
فتح باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال
لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء
صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال **المسئلة السادسة** يقال تاه يتيه تيها والتيه اعمها والتيه الارض التي لا يهتدى
فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا كانت حركتهم تلك على سبيل الاستدارة وهذا مشكل لانهم اذا وضعوا
اعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانهم لا بد وان يخرجوا عن المفازة فالاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه
والله اعلم **قوله تعالى** واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر قال لاقتلنك قال انما يتقبل الله من
المتقين ۝ لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين ۝ اني اريد ان تبوء
باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ۝ فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين ۝ فبعث الله
غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح
من النادمين ۝ من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها
فكانما احيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون ۝ في الآية مسائل **المسئلة
الاولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا
اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر تعالى ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم
من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله بالنعم العظيمة
في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك
الميثاق حتى وقعوا في اللعن والشقاق وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم
على فساد ما هم عليه وما ذاك الا لحسدهم لمحمد صلى الله عليه وسلم لما آتاه الله من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار
قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله تعالى قبل قربانه وكل هذه القصص دالة
على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج
انواع المكر والكيد في حقه وكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا
به آفة ومحنة الثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو

عن كثير وهذه القصة وكيفية ايجاب القصاص عليها من اسرار التوراة والثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهو محاربة
الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل ابني آدم في اقدام
احدهما على قتل الآخر والرابع قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم
كما لم ينفع ولد آدم عند معصيته كون ابيه نبيا معظما الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسدا اخبرهم الله تعالى بخبر ابني آدم
وان الحسد اوقع صاحبه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد **المسئلة الثانية** قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس و
الثاني اتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني آدم قولان الاول انهما ابنا آدم من صلبه وهما هابيل وقابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما
ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة معه وجعلها قربانا وطلب
قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله تعالى فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم
تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان آدم عليه السلام كان
يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن آخر فولد قابيل وتوامته وبعدهما هابيل وتوامته وكانت
توامة قابيل احسن الناس وجها فاراد آدم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي احسن وليس هذا من الله تعالى وانما
هو من رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فمن ايكما قبل قربانه ازوجها منه فقبل الله قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه
نارا فازداد قابيل حسدا له والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه وانما
كانا رجلين من بني اسرائيل والدليل عليه قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما
قتل الناس جميعا اذ من الظاهر ان صدور هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل
من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك
ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر
واقدم على قتله ولا شك انها رتبة عظيمة في الحسد وانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه الى حسن الاعتقاد
فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله وقتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد
ذكر هذه القصة بيان ان الحسد داء قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي
اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الآية ايضا ما يدل عليه لان الآية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان
من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله بالحق فيه وجوه الاول اي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله
الثاني اتله تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التوراة والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين واهل
الكتاب يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق ليتعبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص
التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل على ان المقصود بالذكر من الاقاصيص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في
قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبأ اي
قصتهم في ذلك الوقت والثاني يجوز ان يكون بدلا من النبأ اي واتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت على حذف المضاف **المسئلة الثانية** القربان
اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام في سورة آل عمران **المسئلة الثالثة** تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا اي قرب
كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح
للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من
الآخر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل كانت علامة القبول ان تأكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد وعلامة الرد ان
تأكله والاول اولى لاتفاق اكثر المفسرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكانت النار تنزل
من السماء فتأكله **المسئلة الثانية** انما صار احد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى ههنا
حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي
يصل الى حضرة الله ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال عليه الصلاة والسلام التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى
امور احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية
الاتقاء من ان يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى مرضات الله تعالى وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في
هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والآخر جعل قربانه اردأ ما كان معه وقيل انه اضمر حين قرب قربانه انه لا يبالي سواء قبل
او لم يقبل لا تزوج اخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يقبل الله قربانه ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه قال
لهابيل لاقتلنك فقال انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا و
قال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين

لمحمد صلى الله عليه وسلم انه انما لم يقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني
ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية سؤالات السؤال الاول وهو انه لم لم يدفع القاتل عن نفسه
مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين والجواب من وجوه الاول
يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول امارات مغلبة على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني انا لا اجوز
من نفسي ان ابداك بالقتل الظلم العدوان وانما لا افعله خوفا من الله تعالى وانما ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله فكان غرضه منه
تقبيح القتل العمد في قلبه ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في
الاية قوله ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض قتلك وانما ابسط يدي اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم
الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالايسر فالايسر وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل جاز له
ان يفعل ذلك الثالث قال بعضهم المقصود بالقتل ان اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمن رضي الله عنه وقال النبي صلى الله عليه
وسلم لمحمد بن مسلمة القي كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس لا يجوز ان يختلف باختلاف
الشرايع فقال مجاهد الدفع عن النفس كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل
وهو قوله لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع فلذلك اكده بالباء
المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالات الاول كيف يعقل
ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب من وجهين الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود
والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي وهذا بحذف المضاف والثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله
باثم قتلي واثمك الذي لاجله لم يتقبل قربانك السؤال الثاني كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله تعالى فكذلك لا يجوز
ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عندما
غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل وكانه لما وعظه ونصحه فلا بد ان يترصد لقتلي
في وقت اكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان
وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان تكون انت فانا احب ان تكون هذه الكبيرة
لك لا لي ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراما بل هو عين الطاعة ومحض
الاخلاص والوجه الثاني في الجواب ان المراد اني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه
والثالث روي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيمة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني
اريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيمة اذا لم تجد ما يرضيني وباثمك في قتلك اياي وهذا يصلح جوابا عن السؤال الاول
والله اعلم ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه ومنهم من قال
شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من اعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله
فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي عليه المتمرد عنه الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت النفس انواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا
عليه فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة كان هذا الفعل كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت
له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله لكان ذلك التسهيل والتطويع مضافا الى الله تعالى لا الى النفس وجوابه انه
لما اسندت الافعال الى الدواعي كان فاعل تلك الدواعي هو الله فكان الفاعل للافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل
كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب رأسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما فضرب رأسه بصخرة فمات
وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم كفل من دمها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال
تعالى فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيمة واما الاخرة
فهو العقاب العظيم قيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم
النار ويعبدها فان عبدت النار ايضا حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار روي ان هابيل قتل وهو ابن عشرين
سنة وكان قتله عند عقبة حرا وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فسأله ادم عن اخيه
فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب
الكشاف روي انه رثاه بشعر وهو كذب بحت ○ وما الشعر الا منحول وملحون ○ والانبياء معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف
فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى
فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل لما قتله تركه لا يدري ما
يصنع به ثم خاف السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غرابا يبحث في الارض وفيه وجوه الاول بعث الله

غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما
قتله وتركه بعث الله تعالى غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال يا ويلتى الثالث قال ابو
مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيا فتعلم ذلك منه **المسئلة الثانية** ليريه فيه وجهان الاول ليريه الله وليريه
الغراب ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز **المسئلة الثالثة** سوءة اخيه عورة اخيه وما لا يجوز
ان ينكشف من جسده والسوءة الفضيحة لقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري
سوءة اخي فاصبح من النادمين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك ان قوله يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الاية احتمالان الاول
انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على اخيه بسبب جهله
وقلة معرفته فندم وتلهف وتحسر على فعله الثاني انه كان عالما بكيفية دفنه فانه يبعد في الانسان ان لا يهتدي الى هذا
القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل
ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض افاكون اقل شفقة من هذا الغراب وقيل ان الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول
فلما راى ان الله اكرمه في حال حياته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله فتلهف
على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه فلا جرم قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب **المسئلة الثانية**
قوله يا ويلتى اعترف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر
له فناداه ليحضر اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتى الد والله اعلم **المسئلة الثالثة** لفظ
الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان من النادمين كان
من التائبين فلم لم تقبل توبته اجابوا عنه من وجوه احدها انه لما لم يعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على حمله على ظهره سنة والثاني انه صار
من النادمين على قتل لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوه فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية والثالث ان
ندمه كان لاجل تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما راى ان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي
ومن لحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب فلم لم تظهر مني على اخي فكنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق
الحميدة فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله تعالى فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قوله من اجل ذلك اي بسببه وعلته فان قيل عليه سؤالان الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ذلك ما مر من قصة هابيل وقابيل
كتبنا على بني اسرائيل القصاص وذلك مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل ووجوب القصاص على بني اسرائيل الثاني ان وجوب القصاص
حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين الاول قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني
اسرائيل لا بين ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم والثاني انا نسلم ان هذا القتل وقع بين ولدي ادم من صلبه لكن
قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل
الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين فقوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت له خسارة الدين والدنيا
وقوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع له البتة وقوله من اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل اي من اجل ذلك الذي ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص في حق
القاتل وهذا جواب حسن والله اعلم واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان والملل الا ان
التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل الناس ولا
شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة
العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى ولما كان الغرض من ذكر
هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام في الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر
اصحابه كان تخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود والله اعلم **المسئلة الثانية**
من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرا ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسرة
الهمزة والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال القائلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتابة تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها
بقوله من اجل ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا
للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها تمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور
قال اصحابنا القول بتعليل احكام الله تعالى محال لوجوه احدها ان العلة متى كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها

بعلة أخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع كونه علة و
ان لم يكن على السوية فاحدهما به اولى فذلك يقتضي كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال
وثالثها انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد
من الله وثبت ان عند حدوث الداعية يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال الله تعالى واحكامه فثبت ان ظاهر هذه
الآية من المتشابهات لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض
جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح والله اعلم **المسألة الرابعة** قوله او فساد في
الارض قال الزجاج انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل باسباب
كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله او فساد في الارض **المسألة الخامسة** قوله فكأنما قتل الناس جميعا فيه
اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فان من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا
السؤال وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه
لان قولنا هذا يشبه ذاك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه
الاول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعني كما ان قتل
الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان
مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب
الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من شخص واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم
فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم و
اجتهادهم في الصورة الاولى الوجه الثاني وهو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية
الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل احد فكان في قلبه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه فانه
لو قدر عليه ونية المؤمن الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فيصير من يقتل انسانا قتلا عمدا عدوانا
فكأنما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة **المسألة السادسة** قوله ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعا المراد من
احياء النفس تخليصها عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرط والكلام في ان احياء النفس الواحدة
مثل احياء النفوس على ما قررناه في ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا
منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون
يعني في القتل لا يبالون بعظمته **المسألة السابعة** انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او قوله تعالى
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ۞
الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى تغليظ الاثم على قتل
النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض
لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في اول الآية سؤال وهو ان المحاربة
مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله تعالى واذا نسب الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فههنا تقرير السؤال وجوابه من وجهين
الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون
في الارض فسادا كذا وكذا والثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله تعالى واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر
ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة **المسألة الثانية** من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم
من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها الاول انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة
مظهرين للاسلام فمرضوا بابدانهم واصفرت الوانهم فبعثهم الله صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها
فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبي صلى الله عليه وسلم من ردهم وامر حتى
قطعت ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم هناك حتى ماتوا فنزلت هذه الآية نسخا لما فعله الرسول عليه السلام فصارت
تلك السنة منسوخة بهذا القرآن وعند الشافعي رضي الله عنه لما لم يجز نسخ السنة بالقرآن كان الناسخ لتلك السنة سنة
اخرى ونزول هذا القرآن مطابقا للسنة والثاني ان الآية نزلت في قوم ابي برزة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو برزة غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم والثالث ان هذه الآية في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من

بني اسرائيل انهم بعدما غلظ عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون مفسدون في الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم
كذا وكذا الرابع ان هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الآية على
المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والآية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار
في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والآية تقتضي ذلك وثالثها ان الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله الا الذين تابوا من
قبل ان تقدروا والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الآية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير
مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان لا يكون مختصا بالمرتد وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الآية نزلت في الكفار لكن
نعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والله اعلم **المسألة الثالثة** المحاربون المذكورون في الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة
ممن ارادهم بسبب انه يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم وفي دمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما
يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق فاما لو حصل في نفس البلدة
فقال الشافعي رحمه الله انه يكون ايضا ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال وارى في المصر ان لم يكونوا اعظم ذنبا فلا
اقل من المساواة وقال ابو حنيفة ومحمد اذا حصل ذلك في المصر فلانه لا يقام عليه هذا الحد وجه قول الشافعي رحمه الله في النص والقياس اما
النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا
محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود وجه قول ابي حنيفة ان
الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق والله اعلم **المسألة الرابعة** قوله ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلماء في لفظ او في هذه الآية قولان الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس
في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع
الايدي والارجل وان شاء نفى اي واحد من هذه الاقسام وقال ابن عباس في رواية عطاء او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام
تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله
من خلاف ومن اخاف السبيل ولم يأخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على
ضعف القول وجهان الاول انه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب ان يتمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك
علمنا انه ليس المراد من الآية التخيير والثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل
كالعزم على سائر المعاصي فوجب انه لا يجوز حمل الآية على التخيير فيجب ان يضمر في كل حكم على حدة فعلا على حدة فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا
ويصلبوا ان جمعوا بين اخذ المال والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا
والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل
حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطرفين وان جمعا بين القتل وبين
اخذ المال جمع في حقهم بين القتل والصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا
لغيرهم عن الاقدام على مثل هذه واما ان اقتصروا على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض والله اعلم **المسألة
الخامسة** قال ابو حنيفة اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشياء ان يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم قبل القتل
وعند الشافعي رحمه الله لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي رحمه الله انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط
الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزرق بطنه برمح حتى يموت فقال الشافعي
رحمه الله يقتل ويصلى عليه ثم يصلب **المسألة السادسة** اختلفوا في تفسير النفي من الارض فقال الشافعي رحمه الله معناه ان وجد
هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرنا
وبه قال احمد رحمه الله واسحق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او
ينفوا من الارض اما ان يكون المراد النفي من جميع الارض فذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة
الى بلدة اخرى وهو ايضا غير جائز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك
من المسلمين واما ان يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز
ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه من جميع الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا من الارض لانه لا
ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في
الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر ذلك في قوله **شعر**
خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها ۞ فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى ۞ اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ۞ عجبنا وقلنا جاء هذا
من الدنيا

قال الشافعي رحمه الله هذا النفي المذكور في الآية محمول على وجهين الاول ان هؤلاء المحاربين اذا قتلوا واخذوا المال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم يأخذهم طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي والثاني القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فههنا ان الامام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس ثم قال ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الآخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة ودالة على انهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم على كونهم مستحقين للذم في الحال وهو يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما ان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا و بينكم ان هذا الحد لا يكون واقعا على جهة الخزي والاستخفاف بل يكون على جهة الامتحان واذا جاز لكم ان تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشترط هذا الحكم بشرط عدم العفو وحينئذ لا يبقى الكلام الا في انه هل دل هذا الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي رحمه الله انه تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام انه ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فانه لا يسقط فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذوا مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الآية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه قال الشافعي رحمه الله ويحتمل ان يسقط كل حد بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون ◎ ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم ◎ يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم ◎ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ◎ فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم ، الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير ◎

في الآية مسائل **المسألة الاولى** في النظم وجهان الاول اعلم انا بينا انه تعالى لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا بان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه واصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح للرسول شدة عتوهم على الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود الاول وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المؤمنون بالضد من ذلك فكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعات الله تعالى الوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه اي نحن ابناء انبياء الله فكان افتخارهم باعمال آبائهم فقال يا ايها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف آبائكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة **المسألة الثانية** اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات واليه الاشارة بقوله وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان الترك قبل الفعل لا محالة فان قيل لم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله تعالى قلنا الترك ابقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به الى شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن ان يكون وسيلة الى الله اما من دعاه داعي الشهوة الى فعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى فههنا يحصل التوسل بذلك الامتناع الى الله تعالى الا ان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك والفعل امران معتبران في ظاهر الافعال والذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق والذي يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران ايضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات ومعتبران ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى والترك هو الالتفات الى غير الله تعالى واهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية وبالمحو والصحو وبالنفي والاثبات وبالفناء والبقاء وفي جميع المقامات النفي مقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي فيه مقدم على الاثبات **المسألة الثالثة** الوسيلة فعيلة من توسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد شعر

ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم ◎ الا كل ذي لب الى الله واسل ◎

اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الآية على انه لا سبيل الى الله تعالى الا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد يرشدنا اليه وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب والمقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابنا انه تعالى انما امر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به والايمان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا امرا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة اليه في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات والله اعلم ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله وطاعته والاعراض عن المحسوسات وكان بين الحالتين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في مطالب الدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب وبالليل والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله تعالى فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر والمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله اي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته والمقام الثاني دون الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم وضع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المؤمنين في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبتهم ومن لم يعرف لنفسه نجاة ولا سعادة الا في هذه الدار وذكر من جملة تلك الامور العظيمة نوعين احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم وفيه مسائل **المسألة الاولى** الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان المذكور السابق شيئان ما في الارض جميعا ومثله معه قلنا التقدير كانه ليفتدوا بذلك المذكور **المسألة الثانية** قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان يكون عطفا على الخبر **المسألة الثالثة** المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم فانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيمة ارأيت لو كان لك مثل الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال لقد سئلت ايسر من ذلك والنوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** ارادتهم الخروج يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها اذا رفعهم لهب النار الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار في دفعها المعذبين والثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ يريدون ان يخرجوا من النار بضم الياء **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله اعلم ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فكذا ههنا

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم في اتصال الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة قطع الايدي والارجل ذكر بعده ما يوجب قطع الايدي والارجل ايضا والثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعده هذه الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة والله اعلم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق والسارقة على وجوه الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما وكذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما وفي قوله واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقرأ عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله الزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا قال لان قول القائل زيدا فاضربه احسن من قولك زيد فاضربه وايضا لا يجوز ان يكون فاقطعوا خبرا لان المبتدأ لا تدخل عليه الفاء والقول الثاني وهو اختيار الفراء ان الرفع اولى من النصب لان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة يقومان مقام الذي فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده وعلى هذا التقدير حسن دخال حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اراد هذا الفعل فالرفع اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على ان المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء بما كسبا وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم الشرط الثاني ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم الثالث لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولو

حملناها على سارق صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول اولى فاما القول الذي ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه
الاول انه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لا اقول ان
القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول وهذا ايضا ردي لان ترجيح التي لم يقرا بها الا عيسى بن عمر على
قراءة الرسول وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود والثاني ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب
ان يكون في القرآن قرأ واللذان يأتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد في القراء احد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول والوجه
الثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذي يضمر وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتداها
وخبرها فبأي شيء يتعلق الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما فان قيل الفاء يتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديه فنقول اذا احتجت في الآخر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا
الذي ذكرته والثالث انا اذا اخترنا القراءة بالنصب فانه يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا
افادت الآية هذا المعنى ثم هذا المعنى يتأكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولى والرابع ان
الاهم الذي هم بشانه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي
مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه سارق واما القراءة بالنصب فانها تقتضي ان يكون العناية ببيان
كونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان
المتعينة قطعا والله اعلم المسألة الثانية قال كثير من الاصوليين هذه الآية مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة
موجبة للقطع بل لا بد وان تكون هذه السرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الآية فكانت الآية
اوجب قطع الايدي وهو اسم يتناول الايمان والشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الآية مجملة وثالثها
الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه يحنث في يمينه فاليد اسم يقع على
الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين و
محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الآية فكانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب
هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين
كما يذهب اليه الاكثرون ولما لم يكن التعيين مذكورا في الآية كانت الآية مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه
هذا تقرير المذهب وقال قوم من المحققين هذه الآية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام في قوله
قائمان مقام الذي والفاء في قوله فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذي سرق فاقطعوا يده ثم تاكد هذا بقوله
الكسب لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم ومتعلقه
مقتضاه ان يعم الجزاء اذا حصل هذا الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام واما قوله
قطع الايدي لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليسرى اخرجناه عن العموم
كان بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى فاغسلوا وجوهكم
فلولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله الى المرفقين فظاهر الآية يوجب قطع
كما هو قول الخوارج الا انا تركناه لدليل منفصل واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع كل احد وان يكون
ظاهره الخطاب مع كل احد ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي والحاصل انا نقول
مخصوص بدلائل منفصلة في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من قال انها مجملة فلا تفيد
المسألة الثالثة قال جمهور الفقهاء القطع لا يجب الا عند شرطين قدر النصاب وان تكون السرقة من الحرز وقال
البصري القدر غير معتبر فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهو قول داود الاصفهاني
في المسألة بعموم الآية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كثيرة
او من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر الواحد او بالقياس وتخصيص عموم
او بالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظة السرقة
الضرورة نعلم ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة من
انه اخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك لو كان المسروق
رغبة في محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في اخذه ويضايق المسروق منه في دفعه وبهذا الطريق
قطع اخذ المال الغير من غير الحرز مثل لان ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين
قال داود ونحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنة الواحدة بل في اقل شيء

ما الا وفي اقل شيء يجري فيه الشح والضنة وذلك لان المقادير في القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الالوف المؤلفة
وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي رحمه الله لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما
في الحل لكونه عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا
وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز القطع في سرقة الطسوجة الواحدة لان الملحدة قد جعلوا هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد
لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب
تحمل الدناءة والخيانة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا
الجواب مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد ذلك لان
القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه فقال الشافعي رحمه الله يجب القطع في ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا
في المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق انه مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء المقدرين
يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت الى شيء منها ويرجع في معرفة
حكم الله تعالى الى ظاهر القرآن قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن البصري
كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه
من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري وداود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا
على انه لا بد في وجوب القطع من القدر ثم قال الشافعي رحمه الله القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء
يقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك ربع دينار او ثلاثة
دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي رحمه الله ان ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع في القليل
والكثير الا ان الفقهاء توافقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان يبقى في ربع الدينار فصاعدا على ظاهر النص
ثم اكدوا هذا بما روي انه عليه الصلاة والسلام قال لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول فيخصص عموم القرآن
بخبر الواحد مجهول المعنى لا يجوز الثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله لا قطع الا في ربع دينار فكان الترجيح لهذا الجانب والله
اعلم المسألة الرابعة قال الشافعي رحمه الله الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى
وفي الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين الاول
ان السرقة علة لوجوب القطع لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في
قوله فاقطعوا ايديهما يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة فكانت السرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة
الثالثة فيما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة
الاولى لان الحكم لا يسبق العلة وذلك لان القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون السرقة في المرة يوجب قطعا آخر
وهو المطلوب والثاني انه تعالى قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقله ثلاثة والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الايدي في
السارق والسارقة ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة قال لو ان ابن مسعود قرأ فاقطعوا ايمانهما وكان هذا الحكم
مختصا باليمين لا في مطلق الايدي والقراءة الشاذة ليست بحجة عندنا لانا نقطع انها ليست قرآنا اذ لو كانت متواترة كانا لو جوزنا ان لا
ينقل شيء من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة ان في القرآن آيات دالة على امامة علي بن ابي طالب نصا وما
نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بانه لو كان قرآنا لكان متواترا فلما لم يكن متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القرآن الشاذة ليست
بحجة والله اعلم المسألة الخامسة قال الشافعي رحمه الله اغرم السارق ما سرق وقال ابو حنيفة والثوري واحمد واسحق لا يجمع بين
القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع فلا غرم وقال مالك يقطع بكل حال واما الغرم فيلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان
فقيرا حجة الشافعي رحمه الله ان الآية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد يوجب الضمان وقد اجتمع
في هذه السرقة فوجب ان يجب القطع والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حق الله لا يمنع
عن العباد بدليل انه يجمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا ان
المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فبعد حصول القطع اما ان يحصل الملك فيه مقتصرا على
وقت القطع ومستندا الى اول زمان السرقة والاول لا يقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث الملك فيه من وقت القطع في
الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي والله اعلم حجة ابي حنيفة انه تعالى حكم بكون هذا
القطع جزاء والجزاء هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في جناية السرقة واذا كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم البتة من
الجانب لو كان الامر كما قلتم لوجب ان لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما والله اعلم المسألة السادسة قال الشافعي رحمه الله السيد يملك

اقامة الحد على المملوك وقال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعي ان قوله فاقطعوا ايديهما عام في حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل
على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به في حق غير الامام والمولى المسئلة السابعة احتج المتكلمون
بهذه الآية في انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الآية اقامة الحد على السارق والزاني
فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لآحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه لا يجوز
اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف الجازم
الا عند وجود الامام وما لا يتأتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم القطع بوجوب نصب الامام والله اعلم المسئلة الثامنة
قالت المعتزلة قوله تعالى نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستحقاق والاهانة واذا كان كذلك لزم القطع بكونه
مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال بقي مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك
يدل على ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيدها هاهنا ثم الجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على ان كون الحد واقعا على سبيل التنكيل بل يكون
على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو المسئلة التاسعة قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله
تعالى فان الباء في قوله بما كسبا صريح في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرنا في السورة في قوله من اجل ذلك كتبنا على بني
اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس المسئلة العاشرة جزاء بما كسبا نصب لانه مفعول له والتقدير جازوهم ونكلوهم جزاء بما كسبا
نكالا من الله اما قوله والله عزيز حكيم فالمعنى عزيز في انتقامه حكيم في شرائعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرأ سورة المائدة ومعي اعرابي
فقرأت هذه الآية والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت
والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت قلت كيف عرفت قال يا هذا عزيز حكيم فامر بالقطع ولو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من
بعد ظلمه واصلح فان الله غفور رحيم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى دلت الآية على ان من تاب فان الله يقبل توبته فان قيل قوله و (يتوب عليه ان الله صح)
اصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض المسئلة
الثانية اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض علماء التابعين يسقط عنه الحد لان ذكر الغفور الرحيم في
هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد فظاهر الآية يقتضي سقوطها وقال الجمهور لا يسقط عنه
هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسئلة الثالثة دلت الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تمدح بقبول التوبة و
المدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات والله اعلم ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من
يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل
توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في
مقابلة تقديم السرقة على التوبة قال الواحدي الآية واضحة للقدرية في التعديل والتجوير وقولهم يوجب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي
على الله تعالى لان الآية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ما في ذلك واقول فيه وجه آخر يبطل قولهم في ذلك لانه ذكر اولا
قوله الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب
تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا مذهب اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لاجل
كونه مالكا لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف شاء واراد واما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى
ليس لاجل كونه الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطل بصريح هذه الآية كما قررناه والله اعلم قوله تعالى
يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون
للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد
الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ۝
سماعون للكذب اكالون للسحت فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وان حكمت فاحكم بينهم
بالقسط ان الله يحب المقسطين ۝ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين
۝ انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله
وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ۝
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق
به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ۝ وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من
التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ۝ وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله
فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ۝ وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه

فاحكم

فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن
ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ۝ وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع
اهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيرا من الناس
لفاسقون ۝ افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون ۝ اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع
كان قد علم من بعض الناس كونهم مسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول
لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبي في مواضع
كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما هاهنا والثاني قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك
انه خطاب تشريف وتعظيم المسئلة الثانية قرئ يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك
بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك
شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا وكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع
الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله من الذين قالوا آمنا بافواههم فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا بافواههم آمنا ولم تؤمن
قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك وفيه مسائل
المسئلة الاولى ذكر الفراء والزجاج هاهنا وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله
سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين
للكذب سماعين لقوم آخرين الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب
وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدأ محذوف يعني هم سماعون
المسئلة الثانية ذكر الزجاج رحمه الله في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد
منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذي يقبلونه هو الذي يقوله رؤساؤهم من
الاكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع و
اللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك واما قوله سماعون لقوم آخرين لم يأتوك والمعنى انهم اعين وجواسيس
لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب اي سماعون الى رسول الله لاجل
ان يكذبوا عليه بان يمسخوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود و
هم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان
وضعه الله مواضعه اي فرض فرائضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة من اشراف اهل خيبر زنيا وكان حد الزنا في
التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله ليسألوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد
فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا فلما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا ان يأخذوا به فقال له
جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له
ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض فرضوا به حكما فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك الله الذي لا اله الا هو
الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليه كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على
من احصن قال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد فان امركم به فاقبلوا وان
امركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي رحمه الله ان الثيب يرجم قال لانه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر برجمهما فان كان الرجم
الذي ثبت في دين الرسول صلى الله عليه وسلم فقد ثبت المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام
وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا فيدل عليه وجهان الاول ان رسول الله لما اتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسئلة كان الاقتداء
به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه والثاني ان ما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ ولم يوجد في شرعنا ما يدل على
نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق احتج العلماء على قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح تعالى
فضائح هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا
اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم ذكرها وعلى هذا
التقدير ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد دفع ذلك عنه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال
اصحابنا دلت هذه الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية

من أشد الآيات على القدرية أما المعتزلة فإنهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها أحدها أن الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون
أي يعذبون فالمراد ههنا أنه يريد عذاب الكفر وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته وثالثها فتنته إضلاله والمراد من الإضلال
الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم إنه يتركها ولا يقوم بأدائها
فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا وأما قوله أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها أحدها لم يرد أن يطهر قلوبهم
بالألطاف لأنه تعالى علم أنه لا فائدة في تلك الألطاف لأنها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله أن يطهر قلوبهم من الحرج والغم و
الوحشة الدالة على كفرهم وثالثها أن هذه استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله والكلام
على هذه الوجوه قد تقدم مرارا والله أعلم ثم قال تعالى سماعون للكذب أكالون للسحت برفع السين والحاء حيث كان وقرأ ابن عامر ونافع و
عاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء
وكلها لغات المسئلة الثالثة ذكروا في لفظ السحت وجوها الأول قال الزجاج أصله من سحته إذا استأصله قال تعالى فيسحتكم
بعذاب فسميت الرشا التي كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحتهم بعذاب أي يستأصلهم أو لأنه مسحوق البركة كما قال تعالى
يمحق الله الربا والثاني قال الليث إنه حرام يحصل منه العار وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الإنسان و
يستأصلها والثالث قال الفراء أصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكولا لا يلفى إلا جائعا أبدا فالسحت حرام يحمل
عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا أيضا قريب من الأول لأن من كان شديد الجوع شديد الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل
من الطعام ويغنيه إذا عرفت هذا فنقول السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسيب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن
الميتة وحلوان الكاهن والاستجار في المعصية روي ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقصه وأصله
يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك
فكان سحتا لا محالة المسئلة الرابعة في قوله سماعون للكذب أكالون للسحت وجوه الأول قال الحسن كان الحكم في بني إسرائيل إذا
أتاه من كان مبطلا في دعواه برشوة يسمع كلامه ولا يلتفت إلى خصمه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت الثاني قال بعضهم كان
فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء ويأكلون السحت الذي
يأخذونه منهم الثالث سماعون للأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة أكالون الربا لقوله تعالى وأخذهم الربا ثم قال تعالى وإن جاؤك
فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ثم إنه تعالى خيره بين الحكم والإعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الأول أنه في أمر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن
عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه لأن في إمضاء حكم الإسلام
صغارا لهم فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي
في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه إلا لطلب الأسهل
والأخف كالجلد مكان الرجم فإذا أعرض عنهم وأبى الحكومة بينهم شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له فبين الله تعالى أنه لا تضره
عداوتهم له ثم قال تعالى وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين أي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط ثم حكم بينهم بالرجم
ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله وفيه مسئلتان المسئلة الأولى هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام
من تحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا إلى ما يعتقدونه
باطلا طلبا للرخصة فظهر لأجل جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه أحدها عدولهم عن حكم كتابهم وثانيها رجوعهم إلى حكم من
كانوا يعتقدون فيه أنه مبطل وثالثها إعراضهم عن حكمه بعد أن حكموا فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر أنهم أهل
كتاب الله المحافظون على أمر الله وههنا سؤالان السؤال الأول قوله فيها حكم الله ما موضعه من الإعراب الجواب إما أن ينتصب حالا من
التوراة وهي مبتدأ خبرها عندهم وإما أن يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى وإما أن لا يكون له محل ويكون
المقصود أن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما يقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم أنث التوراة
والجواب فيه مبني على ظاهر اللفظ والله أعلم المسئلة الثانية احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة كحكم القرآن في وجوب
طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيهما بل المراد هذا الأمر الخاص هو الرجم لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد
ذلك وما أولئك بالمؤمنين فيه وجوه الأول وما هم بالمؤمنين بالتوراة وإن كانوا يظهرون الإيمان بها والثاني وما أولئك بالمؤمنين
إخبار بأنهم لا يؤمنون أبدا وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضي والثالث أنهم وإن طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك ولا يعتقدون
في صحة حكمك وذلك يدل على أنه لا إيمان لهم بشيء وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط والله أعلم قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء اعلم أن
هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم في أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين إليهم
وفيه مسائل المسئلة الأولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور والهدى محمول

محمود

على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى أي بيان الحكم الذي جاؤوا يستفتون
فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم حق المسئلة الثانية القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا إلا
إذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الآية وتقريره أنه تعالى قال إن في التوراة هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا في أصول الشرع وفروعه
ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط لأنه ذكر
الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار وأيضا أن هذه الآية إنما نزلت في مسألة الرجم فلا بد
وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية لأنا وإن اختلفنا في أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا لكنا توافقنا على أن سبب
نزول الآية يجب أن يكون داخلا فيها المسئلة الثالثة قوله يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا
بعد موسى وذلك لأن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوفا من الأنبياء ليس معهم كتاب إنما بعثهم بإقامة التوراة حتى يحدوا حدودها و
يقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فإن قيل كل نبي لا بد وأن يكون مسلما فما الفائدة في قوله النبيون الذين أسلموا قلنا فيه
وجوه الأول المراد بقوله أسلموا أي انقادوا لحكم التوراة فإن من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة والذين كانوا منقادين
لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل أن
يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم
التوراة وإنما ذكره بلفظ الجمع تعظيما كقوله تعالى إن إبراهيم كان أمة وقوله أم يحسدون الناس وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير
ما كان حاصلا لأكثر الأنبياء الثالث قال ابن الأنباري هذا رد على اليهود والنصارى لأن بعضهم كانوا يقولون الأنبياء كلهم كانوا يهود أو
نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين أسلموا يعني الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله منقادين
لتكاليفه الرابع المراد بقوله النبيون الذين أسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الإيمان والإسلام وإظهار أحكام الله تعالى و
الانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء المتأخرين فإن غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع
العوام المسئلة الرابعة قوله للذين هادوا فيه وجهان الأول أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا ولأجلهم وفيما بينهم
والثاني يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين
أسلموا المسئلة الخامسة أما الربانيون فقد تقدم تفسيره وأما الأحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء واختلف أهل اللغة في واحده
قال الفراء إنما هو حبر بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وإنما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي يكتب به وذلك أنه يكون صاحب كتب وكان
أبو عبيدة يقول حبر بفتح الحاء قال الليث هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها وقال الأصمعي لا أدري هو الحبر أو الحبر وأما اشتقاقه فقال قوم
أصله التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره أي جماله وبهاؤه والمحبر الشيء المزين ولما كان العلم أكمل أقسام
الفضيلة والجمال لا جرم سمي العالم به وقال آخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الفراء والكسائي وأبي عبيد المسئلة
السادسة دلت الآية على أنه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والأحبار وهذا يقتضي كون الربانيين أعلا حالا من الأحبار فيشبه أن يكون
الربانيون كالمجتهدين والأحبار كآحاد العلماء ثم قال بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسائل المسئلة الأولى حفظ كتاب الله على وجهين
أحدهما أن يحفظ فلا ينسى والثاني أن يحفظ فلا يضيع وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين أحدهما أن يحفظوه فلا
ينسوه والثاني أن لا يضيعوه المسئلة الثانية الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الأول أن يكون من صلة الأحبار على معنى العلماء بما استحفظوا
والثاني أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء أي هؤلاء الربانيون والأحبار كانوا شهداء
على أن كل ما في التوراة حق وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال تعالى فلا تخشوا
الناس واخشون واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والأحبار كانوا قائمين بإمضاء أحكام التوراة من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا
في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم أن إقدام القوم على التحريف والتغيير لا بد وأن يكون لخوف ورهبة
أو لطمع ورغبة ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشون والمعنى إياكم وأن تحرفوا
كتاب الله للخوف من الناس ومن الملوك والأشراف فتسقطوا عنهم الحقوق الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في إسقاط
تكاليف الله تعالى عنهم فلا تكونوا خائفين من الناس بل كونوا خائفين مني ومن عقابي ولما ذكر أمر الرهبة أتبعه بأمر الرغبة فقال
ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا كما نهيتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة فكذلك أنهاكم عن التغيير والتبديل لأجل
الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة فإن كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة لكونها سحتا
يكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة وكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل ثم أنتم بسببه تضيعون الدين والثواب
الأبدي والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل أيضا أن يكون إقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين للخوف من الرؤساء
ولأخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله تعالى من الأمرين ونبه على أن كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا
قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم إنه أتبع هذا البرهان القاهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما أنزل الله

فأولئك هم الكافرون وفيه مسئلتان المسئلة الأولى المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن المسئلة الثانية قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الأمة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله تعالى فهو كافر وقال جمهور الأمة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الأول ان هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون وهذا ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وهو غير جائز الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة ولكن كمن يكفر بالله واليوم الآخر وكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين والثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ايضا ضعيف لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بن يحيى الكناني قوله بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله تعالى في كل ما انزل الله فأولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله تعالى في كل ما انزل الله اما الفاسق فانه لم يأت بضد حكم الله تعالى الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهو ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم فيدل على سقوط هذا الجواب والخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف كونه حكما واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله تعالى ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية وهذا هو الجواب الصحيح والله اعلم ثم قال وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التوراة ان حكم الزاني المحصن في التوراة هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الآية ايضا انه بين في التوراة ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل المسئلة الأولى قرأ الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه احدها العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد وقرأت سورة انزلناها وثالثها انه يرتفع على الاستيناف وتقديره ان النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع والعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدأ وقصاص خبره وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطف بعض ذلك على بعض وخبر الجميع قصاص وقرأ نافع الاذن بسكون الذال حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التوراة ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قيد ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح انما هو العفو والقصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم او كسر في عظم او جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه ارش وحكومة واعلم ان هذه الآية دالة على ان هذا كان شرعا في التوراة فمن قال شرع من كان قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الآية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا المسئلة الثالثة القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يكون عائدا الى العافي والى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفا كان ذلك كفارة للعافي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون كأبي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروي عن عبادة ابن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه وهذا قول اكثر المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائدا الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفا فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون وفيه سؤال

وهو انه تعالى قال اولا فأولئك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فأي فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر من حيث انه ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد ظلم النفس ففي الآية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بحق نفسه ○ اما قوله تعالى وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ○ فقفينا مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال عقبته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الآية قلنا هو محذوف والظرف وهو قوله على آثارهم كالساد مسده لانه اذا قفى على اثره فقد قفى به اياه والضمير في آثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون وههنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة وانما يكون ذلك اذا كان عمله على شريعة التوراة ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليهما السلام فلذلك قال تعالى في آخر الآية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب كون عيسى مصدقا بالتوراة انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ السؤال الثاني لم كرر قوله مصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول ان المسيح يصدق التوراة وفي الثاني الانجيل يصدق التوراة السؤال الثالث انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحث ثلاثة احدها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها لم خصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد عليه السلام لما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكان هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان واما كونه عظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة وانما خصها بالمتقين لانهم الذين ينتفعون بها كما في قوله هدى للمتقين السؤال الرابع قوله في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ومحله النصب على الحال والتقدير وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرأ حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم معلقة بقوله وآتيناه الانجيل لان معنى ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه فكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم واما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون على التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ثم حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن قلنا الجواب عنه من وجوه الاول المراد ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا والثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التوراة فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل والله تعالى اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فيه فأولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه اعني قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة باللفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو المؤمن من اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال آخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ○ وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم بقوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اي القرآن وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسائل المسئلة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على الشيء وشاهدا مصدقا قال حسان

شعر

ان الكتاب مهيمن لنبينا ... والحق يعرفه ذووا الالباب

والثاني قالوا الاصل في قولنا امن يؤمن فهو مؤمن مؤيمن بهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت واريقت وهياك واياك وامثالها فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي قبله المسئلة الثانية انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن ان التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف قرئ مهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله تعالى بصونه عن التحريف والتبديل كما قرأ ابن عامر الايات وكهو لا
يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله تعالى ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعنى فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحى الذى
نزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل المسألة الاولى ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك
من الحق متبعا اهواءهم المسألة الثانية روى ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا
احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل
الله هذه الاية المسألة الثالثة تمسك من طعن فى عصمة الانبياء بهذه الاية وقال لولا جواز المعصية عليهم لما قال ولا تتبع اهواءهم
عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهى وقيل الخطاب له والمراد غيره والله اعلم ثم قال تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل المسألة الاولى لفظ الشرعة فى اشتقاقه وجهان الاول المعنى شرع بين واوضح قال ابن السكيت لفظ
الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته الثانى شرع ماخوذ من الشروع فى الشىء وهو الدخول فيه والشريعة فى كلام العرب
التى يشرعها الناس فيشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهى الاشياء التى اوجبها الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما
المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال نهجت لك الطريق وانهجت لغتان والله اعلم المسألة الثانية احتج اكثر العلماء بهذه الاية على ان
شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب ان يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة وذلك ينفى كون
امة احد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الاخر المسألة الثالثة وردت ايات دالة على عدم التباين فى طريقة الانبياء والرسل وايات دالة
على حصول التباين فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده واما النوع الثانى فهو هذه الاية وطريق الجمع ان نقول النوع الاول من الايات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع
الثانى الى ما يتعلق بفروع الدين المسألة الرابعة الخطاب فى قوله جعلنا منكم خطاب للامم الثلث امة موسى وامة عيسى وامة
محمد عليهم السلام بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم فى قوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على اثارهم بعيسى بن مريم
ثم قال وانزلنا اليك الكتاب ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعنى شرايع مختلفة للتورية شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة
المسألة الخامسة قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما
فرق فالشريعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة وهى المراد بالمنهاج فالشريعة اول والطريقة آخر
وقيل المراد بالشريعة ابتداء الطريق والطريقة المنهاج المستمر وهذا تقرير ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله
لجعلكم امة واحدة اى جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوى امة واحدة اى دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان
الكل بمشية الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشية الالجاء ثم قال ولكن ليبلوكم فيما آتاكم من الشرايع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله
خاضعين لتكاليف الله ام تتبعون الشبه وتقصرون فى العمل فاستبقوا الخيرات الى الله فابتدروها وتسابقوا نحوها الى الله مرجعكم
جميعا استيناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات فينبئكم فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم
وموفيكم ومقصركم فى العمل والمراد ان الامر سيؤول الى ما تزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند مجازاة المحسن
باحسانه والمسىء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل المسألة الاولى فان قيل قوله وان احكم
بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب فى قوله وانزلنا اليك الكتاب اى انزلنا اليك الكتاب ان احكم وان وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز
ان يكون معطوفا على قوله بالحق اى انزلناه بالحق وبان احكم وقوله واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا واردوا
ايقاعه فى تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك المسألة الثانية قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير فى قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم المسألة
الثالثة اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره فى الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه فى زنا المحصن
ثم احتكموا اليه فى قتيل كان فيهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قال ابن عباس يريدونك الى اهوائهم وان
كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا فى كلامهم الى من يميل عن الحق ويلقى فى الباطل
وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم الاية تدل على ان الخطأ والنسيان جائزان
على الرسول لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والفتنة فى مثل هذا غير جائزة على الرسول فلم يبق الا الخطأ
والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اى فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسئلتان المسألة الاولى المراد
يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم فى الدنيا وهو ان يسلطك عليهم ويعذبهم فى الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص بها بعض الذنوب لان القوم
جوزوا فى الدنيا ببعض ذنوبهم كان مجازاتهم بالبعض كافيا فى اهلاكهم والتدمير عليهم المسألة الثانية دلت الاية على ان الكل
بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم فذلك يدل على انه تعالى مريد لجميع الشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون
لمتمردون فى الكفر معتقدون فيه يعنى ان التولى عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء فى الكفر ثم قال تعالى افحكم الجاهلية
يبغون وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرأ السلمى افحكم

الجاهلية برفع الحكم على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واسقاط الراجع عنه لظهوره وقرأ قتادة افحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم
الذى يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فارادوا بسفههم ان يكون محمد خاتم النبيين حكما كاولئك الحكام والله اعلم المسألة الثانية
فى الاية وجهان الاول قال مقاتل كانت بين قريظة والنضير دماء قبل ان بعث الله محمدا عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو
قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا وان قتلنا احدا منهم اخذوا منا مائة واربعين
وسقا من تمر وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فانى احكم ان دم القرظى وفاء
من دم النضيرى ودم النضيرى وفاء من دم القرظى ليس لاحدهما فضل على الاخر فى دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا
لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعنى حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم
على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم يأخذوهم به فمنعهم الله تعالى منه بهذه الاية الثانى ان المراد من هذه
الاية ان يكون تعييرا لليهود بانهم اهل كتاب وعلم انهم يبغون حكم الجاهلية التى هى محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن
احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام فى قوله لقوم يوقنون للبيان كاللام فى هيت لك اى هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم
يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا احد احسن من الله حكما ولا احسن منه بيانا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين ۝ فترى الذين فى قلوبهم مرض
يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة فعسى الله ان يأتى بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين ۝
ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين ۝ اعلم انه تم الكلام
عند قوله اولياء ثم ابتدأ فقال بعضهم اولياء بعض وروى ان عبادة بن الصامت جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ عنده من
موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابى الكعبى لا ابرأ منهم فانى اخاف الدوائر فنزلت هذه الاية لا تتخذوهم اولياء اى لا تعتمدوا على
الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم يريد كان مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد فى وجوب مجانبة
المخالف فى الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه منى ثم قال ان الله لا يهدى القوم الظالمين وروى عن ابى موسى الاشعرى انه قال قلت
لعمر بن الخطاب ان لى كاتبا نصرانيا فقال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولى كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله
قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصرانى والسلام يعنى هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن
عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين فى
قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن ابى واصحابه وقوله يسارعون فيهم اى يسارعون فى مودة اليهود والنصارى نصارى
نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا
دائرة قال الواحدى رحمه الله الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهى التى تدور من قوم الى قوم والدائرة هى التى تخشى كالهزيمة و
الحوادث المخوفة والدوائر والدوائل تدور وتدول وقال الزجاج اى نخشى ان لا يتم الامر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الامر
كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان يأتى بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله
واجب لان الكريم اذا اطمع فى خير فعله فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله ان يأتى بالفتح لرسول
الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود ويخرجهم عن بلادهم فيصبح
المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون فى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا نظن انه يتم
له امره والاظهر ان تصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعنى ان يؤمر النبى صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين
وقتلهم فيندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون بين متنافيين وقوله عسى الله ان يأتى بالفتح او امر من عنده
ليس كذلك لان اتيان الفتح داخل فى قوله او امر من عنده قلنا معناه او امر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبنى
النضير الذين طرح الله فى قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين
اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابن
عامر يقول بغير واو وكذلك هى فى مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك فى مصاحف اهل العراق قال
الواحدى رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان فى الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم
هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل فى كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو
وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان فى كل واحدة من الجملتين
ذكر ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل الواو فدل ذلك على ان حذف الواو و
ذكرها جائز وقال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين آمنوا

هؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر فقرأ أبو عمرو ويقول الذين آمنوا نصبا على معنى وعسى أن يقول الذين آمنوا وأما من رفع فإنه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قوة الرفع قراءة من حذف الواو **المسألة الثانية** الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى وقالوا إنهم كانوا يقسمون بالله جهد أيمانهم أنهم معنا ومن أنصارنا فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم **المسألة الثالثة** قوله حبطت أعمالهم يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما أظهروه من الإيمان وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة فإنه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الإتيان بتلك الأعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ۝ وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر ونافع يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة فالأول لإظهار التضعيف والثاني للإدغام قال الزجاج إظهار الدالين هو الأصل لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله إن يمسسكم قرح ويجوز في اللغة إن يمسكم **المسألة الثانية** روى صاحب الكشاف أنه كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الخمار وهو الأسود العنسي كان ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها وأخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب رسول الله إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن فأهلكه الله تعالى على يد فيروز الديلمي فقتله وأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغد وأتى خبره في آخر شهر ربيع الأول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض نصفها لي ونصفها لك فأجابه من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه أبو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل على يد وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام أراد في جاهليتي وفي إسلامي وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا فانهزم بعد القتال إلى الشام ثم أسلم وحسن إسلامه وتوفي في عهد أبي بكر وفزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض تميم قوم سجاح بنت المنذر ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الأشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في زمن عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الأيهم وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل إلى عمر رضي الله عنه فقضى بالقصاص عليه فقال أنا أشتريها بألف فأبى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء إلى أن بلغ عشرة آلاف فأبى الرجل إلا القصاص فاستنظر فأنظره عمر فهرب إلى الروم وارتد **المسألة الثالثة** معنى الآية يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتي بقوم آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه وقال الحسن رحمه الله علم الله أن قوما يرجعون عن الإسلام بعد موت نبيهم فأخبرهم أنه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا **المسألة الرابعة** اختلفوا في أن ذلك القوم من هم فقال علي بن أبي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة قالت عائشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بأبي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الآية في الأنصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على إظهار الدين وقال مجاهد نزلت في أهل اليمن وروي مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال هم قوم هذا وقال آخرون هم الفرس لأنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس وقال قوم إنها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان الأول أنه عليه الصلاة والسلام لما دفع الراية إلى علي يوم خيبر قال لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وهي في حق علي فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا فيها مقامات المقام الأول أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقريره أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم إلى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك بل الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن أنصف المقام الثاني

أنا نقول هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان الأول أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ولأنه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فإن قيل هذا لازم عليكم لأن أبا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الأول أن القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني أن معنى الآية أن الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وأبو بكر وإن كان موجودا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والأمر والنهي فزال السؤال فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي رضي الله عنه لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة فكيف تحمل هذه الآية عليه فإن قالوا بل كان له مع أهل الردة قتال لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الأول أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان أحد يقول إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين فبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا وكان الرئيس المطاع في تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر رضي الله عنه والوجه الثالث في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر رضي الله عنه هو أنا نقول هب أن عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الإسلام من محاربة علي مع من خالفه في الإمامة وذلك لأنه علم بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته أما لما انتهى الأمر إلى علي رضي الله عنه فكان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والملل فثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرا في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية المقام الرابع في هذه الآية وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول إن الله تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات أولها أنه يحبهم ويحبونه فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله يحبهم ويحبونه وصف لأبي بكر ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالما وذلك يدل على أنه كان محقا في إمامته وثانيها قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وهو صفة أبي بكر أيضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض أنه قال عليه الصلاة والسلام أرحم أمتي بأمتي أبو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي آخر الأمر أعني وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر إليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الإسلام فكان قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين لا يليق إلا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلي إلا أن حظ أبي بكر منه أتم وأكمل وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كان في أول المبعث وهناك كان الإسلام في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غاية وسعه وأما علي رضي الله عنه فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد وفي ذلك الوقت كان الإسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين أحدهما أنه كان متقدما عليه في الزمان فكان أفضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل والثاني أن جهاد أبي بكر رضي الله عنه كان في وقت ضعف الرسول عليه الصلاة والسلام وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر ما بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر ومتى كان كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون صفات لأبي بكر وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة إمامته إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فإن قيل لم لا يجوز أن يقال إنه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ثم بعد وفاته لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لأنه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال محاربتهم مع أهل الردة وذلك هو حال الإمامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة إمامته أما قول الروافض إن هذه الآية في حق علي بدليل أنه عليه السلام قال يوم خيبر لأعطين الراية غدا رجلا يحب

ورسوله ومحبة الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك
به في العلم وأيضاً إثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر وبتقدير أن تدل على ذلك لكنه يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر
ومن جملة تلك الصفات كونه كراراً غير فرار فلما انتفى ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب فأما
انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وأيضاً فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب أن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولأن ما ذكرنا تمسك
بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولأنه معارض بالأحاديث الدالة على كون أبي بكر محباً لله ولرسوله وكون الله محباً له
راضياً عنه قال تعالى في حق أبي بكر ولسوف يرضى وقال عليه الصلاة والسلام إن الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة وقال ما صب الله
شيئاً في صدري إلا وصببته في صدر أبي بكر وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وأما الوجه الثاني وهو قولهم
الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي فجوابنا أنا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية
على إمامة علي وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله أعلم أما قوله يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله والذين آمنوا أشد حباً لله فلا فائدة في الإعادة وفيه دقيقة وهي أنه تعالى قدم محبته لهم على
محبتهم له وهذا حق لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له ثم قال أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وهو كقوله
تعالى أشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف أذلة جمع ذليل وأما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون بل
المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب فإن كان ذليلاً عنده إنسان فإنه البتة لا يظهر شيئاً من التكبر والرفعة بل لا يظهر إلا الرفق
واللين وكذا ههنا قوله أعزة على الكافرين أي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين وقيل يعادونهم ويغالبونهم من قولهم عزه يعزه
إذا غلبه كأنهم مشددون عليه بالقهر والغلبة فإن قيل هلا قيل أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان أحدهما أن يضمن الذل
معنى الرحمة والشفقة كأنه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني أنه تعالى ذكر كلمة على حتى تدل على علو منصبهم
وفضلهم وشرفهم فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم بل ذاك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى
علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ أذلة وأعزة بالنصب على الحال ثم قال تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الأول
أن تكون هذه الواو للحال فإن المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى في هذه الآية أن من كان قوياً في الدين فإنه
لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم الثاني أن تكون هذه الواو للعطف والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله
لا لغرض آخر ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي
اللائم مبالغتان كأنه قيل لا يخافون شيئاً قط من لوم أحد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله فقوله ذلك إشارة إلى ما تقدم
ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى أن كل ذلك بفضل الله وإحسانه وذلك صريح
في أن الطاعات مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الألطاف وهو بعيد لأن فعل الألطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص
من فائدة زائدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع هو إشارة إلى كمال القدرة والعليم إشارة إلى كمال العلم ولما أخبر الله أنه سيجيء
بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في أخباره ومواعيده
والله أعلم قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ◉ ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ◉ وجه النظم أنه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار
أمر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاته وقال إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي
الآية مسائل المسألة الأولى في قوله والذين آمنوا قولان الأول أن المراد عامة المؤمنين وذلك لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من
اليهود قال أنا بريء إلى الله من حلف قريظة والنضير وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله وروي أيضاً أن عبد الله بن سلام قال
يا رسول الله إن قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الآية فقال رضينا
بالله وبرسوله وبالمؤمنين وكل من كان مؤمناً فهو ولي كل المؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وعلى
هذا فقوله الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة صفة لكل المؤمنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين
لأنهم كانوا يدعون الإيمان إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم ولا يأتون الصلاة إلا
وهم كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلاً وقال في صفة كونهم أشحة على الخير وأما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول
وجوه الأول قال أبو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه والثاني أن يكون
المراد من شأنهم إقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر تشريفاً له كما في قوله واركعوا مع الراكعين والثالث قال بعضهم إن الصحابة كانوا
عند نزول هذه الآية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد أتم الصلاة ومنهم من قد دفع المال إلى الفقير ومنهم من كان بعد في
الصلاة راكعاً فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات القول الثاني أن المراد من هذه الآية

شخص معين وعلى هذا ففيه أقوال الأول روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه والثاني روى عطاء عن ابن عباس أنها
نزلت في علي بن أبي طالب روي أن عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الآية يا رسول الله أنا رأيت علياً تصدق بخاتمه على محتاج وهو
راكع فنحن نتولاه وروي عن أبي ذر أنه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد
فرفع السائل يده إلى السماء وقال اللهم اشهد أني سألت في مسجد الرسول فما أعطاني أحد شيئاً وعلي رضي الله عنه كان راكعاً فأومأ إليه
بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم إن أخي موسى سألك فقال رب اشرح
لي صدري إلى قوله وأشركه في أمري فأنزلت قرآناً ناطقاً سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك
فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً اشدد به ظهري قال أبو ذر فوالله ما أتم رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
الكلمة حتى نزل جبريل فقال يا محمد اقرأ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا إلى آخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه
المسألة والله أعلم المسألة الثانية قالت الشيعة هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب
وتقريره أن نقول هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية إمامته ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي
طالب بيان المقام الأول أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وجاء بمعنى
المتصرف قال عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنقول ههنا وجهان الأول أن لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين
الله مراده ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الأمة
الثاني أن نقول الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر فوجب أن يكون بمعنى المتصرف وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون
بمعنى الناصر لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين لأنه تعالى ذكر كلمة إنما وكلمة إنما للحصر كقوله إنما الله إله واحد
والولاية بمعنى النصرة عامة كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية
ليست بمعنى النصرة وإذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف لأنه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الآية إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون
هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية
متصرفون في جميع الأمة ولا معنى للإمام إلا الإنسان الذي يكون متصرفاً في كل الأمة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص
المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة أما بيان المقام الثاني وهو أنه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الإنسان هو علي بن أبي طالب
وبيانه من وجوه الأول أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال إن ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قررنا دلالة هذه الآية على شخص
فوجب أن يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة أنه لا قائل بالفرق الثاني تظاهر الروايات أن هذه الآية نزلت في علي ولا يمكن المصير إلى قول
من يقول إنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه لأنها لو نزلت في حقه لدلت على إمامته وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تدل على إمامته
فبطل هذا القول والثالث أن قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفاً على ما تقدم لأن الصلاة قد تقدمت والصلاة مشتملة على الركوع فكان
إعادة ذكر الركوع تكراراً فوجب جعله حالاً أي يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين وأجمعوا على أن إيتاء الزكاة حال الركوع لم يكن إلا في حق علي
فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة علي والجواب أما حمل
الولي على الناصر وعلى المتصرف معاً فغير جائز لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معاً أما الوجه الثاني
فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولي على هذا
المعنى أولى من حمله على معنى التصرف ثم نجيب عما ذكروه فنقول الذي يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه الأول وهو أن اللائق بما
قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى أما ما قبل الآية فلأنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء
ليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم لأن بطلان
هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحباباً وأنصاراً ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال
إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها
فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة أما ما بعد هذه الآية فهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب
من قبلكم والكفار أولياء ولا شك أن الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة وكذلك الولاية في قوله إنما وليكم الله يجب أن
تكون هي بمعنى النصرة وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله إنما وليكم الله ليس إلا
بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن أن يكون بمعنى الإمام لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك يكون
في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه الحجة الثانية أنا لو حملنا الولاية على التصرف والإمامة لما كان المؤمنون المذكورون
في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية لأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول عليه الصلاة و
السلام والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال أما لو حملنا الولاية على المحبة كان أولى من حملها على
التصرف والذي يؤكد ما قلناه أنه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة

في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية
عليها الحجة الثالثة انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل
حمل الكلام على الحقيقة الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان البين ان الآية المتقدمة وهي قوله يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن
دينه الى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة امامة أبي بكر فلو دلت هذه الآية على صحة امامة علي بعد الرسول عليه السلام لزم
التناقض بين الآيتين وذلك باطل فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول الحجة
الخامسة ان علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل
من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع
فضائله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الآية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض الحجة السادسة
هب انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لأن عليا ما كان نافذ التصرف
في الأمة حال حياة الرسول عليه السلام فلم يبق الا ان نحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن
نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان اذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الأمة في هذه الآية على
قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة علي ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول
من غير فصل فالقول بدلالة الآية على امامة علي لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل لانا نجيب عنه فنقول ومن الذي أخبركم انه ما
كان أحد في الأمة قال هذا القول فان من المحتمل بل الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الآية على امامة علي فان السائل يورد على ذلك
الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله
ورسوله لا شك انه خطاب مع الأمة وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب
المؤمنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فأي حاجة
به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة
ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما أريد به ههنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه
لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه
أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله على معنى المحبة والنصرة فكان قوله انما وليكم الله ورسوله
يفيد فائدة قوله يحبهم ويحبونه وقوله والمؤمنون والذين آمنوا يقيمون الصلاة يفيد فائدة قوله أذلة على المؤمنين أعزة على
الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانت هذه الآية
مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة والولاية بمعنى
النصرة عامة فجوابه من وجهين الأول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله
انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ولا شك ان الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل وقال انما الحياة الدنيا لعب
ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى
قسم المؤمنين قسمين أحدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم والثاني الأولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية ههنا بالنصرة كان المعنى انه تعالى جعل أحد القسمين أنصارا للقسم
الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هو المنصور أن يكونوا ناصرين لأنفسهم
وذلك محال فثبت ان نصرة أحد قسمي الأمة غير ثابتة لكل الأمة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة فلم يلزم من كون الولاية
المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه وأما استدلالهم بأن هذه
الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا ان أكثر المفسرين زعموا انه في حق كل الأمة ولما ذا ان الله تعالى أمر المسلم بأن لا
يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت في حق أبي بكر وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى
الزكاة في الركوع وذلك هو علي بن أبي طالب فنقول هذا ضعيف من وجوه الأول ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل
قوله وآتوا الزكاة فلو انه أدى الزكاة الواجبة عن أول أوقات الوجوب فذلك عند أكثر العلماء معصية وانه لا يجوز اسناده
الى علي بن أبي طالب وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل لما بينا ان قوله وآتوا الزكاة ظاهر يدل على ان كل ما كان
زكاة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق بعلي بن أبي طالب أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة والظاهر
ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
ويتفكرون في خلق السموات والأرض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث

دفع

دفع الخاتم في الصلاة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي بن أبي طالب ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له
مال تجب الزكاة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه سورة هل أتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فأما من كان له
مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون عليه الوجه الخامس هب ان المراد بهذه الآية هو علي بن أبي طالب لكنه لا يتم
الاستدلال بالآية الا اذا بينتم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه والله أعلم المسألة الثالثة اعلم ان الذين
يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على ان العمل القليل لا يقطع
الصلاة فانه دفع الزكاة الى السائل وهو في الصلاة ولا شك انه نوى ايتاء الزكاة وهو في الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلاة
في الآية سؤالان السؤال الأول المذكور في الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون فلم لم يقل انما أولياؤكم والجواب أصل الكلام انما وليكم الله فجعلت
الولاية على طريق الاصالة لله ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله وللمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما أولياؤكم الله ورسوله والذين
آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين آمنوا أو
يقال التقدير هم الذين يقيمون أو النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لأن ذلك الاخلاص انما
يعرف بكونه مواظبا على الصلاة وفي حال الركوع أي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان
حزب الله هم الغالبون وفيه مسائل المسألة الأولى الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لأمر
حزبهم وللمفسرين فيه أقوال قال الحسن جند الله وقال أبو روق أولياء الله وقال أبو العالية شيعة الله وقال بعضهم أنصار الله وقال الأخفش حزب
الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسألة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدأ والعائد غير مذكور
لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وأنصاره والله أعلم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم
هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا
ذلك بأنهم قوم لا يعقلون اعلم انه نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكر ههنا النهي العام
عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ أبو عمرو والكفار المسألة الثانية قيل كان رفاعة بن
زيد وسويد بن الحارث أظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية المسألة الثالثة هذه
الآية تقتضي امتياز أهل الكتاب عن الكفار لأن العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب صريح في كونهم كفارا
وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين أعظم وأغلظ فنحن لهذا السبب نخصهم باسم الكفر المسألة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين و
استهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا
آمنا الى قوله انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصارا وأحبابا فان ذلك
كالأمر الخارج عن العقل والمروءة قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا لما حكى في الآية الأولى عنهم انهم اتخذوا دين
المسلمين هزوا ولعبا ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل
المسألة الأولى الضمير في قوله اتخذوها للصلاة أو للمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول أشهد ان محمدا
رسول الله يقول حرق الله الكاذب فدخلت خادمة بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق هو وأهله وقيل كان منادي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي للصلاة وقام المسلمون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت
الآية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلاة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابتدعت شيئا لم يسمع فيما مضى
فان كنت نبيا فقد خالفت فيما أحدثت جميع الأنبياء فمن أين لك صياح كصياح العير فأنزل الله هذه الآية المسألة الثانية قالوا دلت
الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده المسألة الثالثة قوله هزوا ولعبا أمران وذلك لأنهم عند اقامة الصلاة يقولون
هذه الأعمال التي أتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة
ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون أي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم
وخدمته مفروضة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم ولذلك قال بعض الحكماء أشرف الحركات
الصلاة وأنفع السكنات الصيام والله أعلم قوله تعالى قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله وما أنزل الينا وما
أنزل من قبل وان أكثركم فاسقون قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة و
الخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام
هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ
الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها اذا أنكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا
هل تنقمون هل تنكرون هل تكرهون قال بعضهم يسمى العقاب لأنه يجب على ما ينكر من الفعل وقيل أخذ من الكراهة التي يتبعها سخط
من الكاره يسمى نقمة لأنها تتبعها النقمة التي هي العقاب فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر

المكروه نقمة لأنه يتبعه العقاب **المسألة الثانية** معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزواً ولعباً ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين إلا الإيمان بالله والإيمان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بجميع الأنبياء الذين كانوا قبل محمد يعني أن هذا ليس مما ينقم أما الإيمان بالله فهو رأس جميع الطاعات وأما الإيمان بمحمد عليه السلام وبجميع الأنبياء عليهم السلام فهو الحق والصدق لأنه إذا كان الطريق إلى تصديق بعض الأنبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الإقرار بكونه رسولاً فأما الإقرار بالبعض وإنكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت أن الدين الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقمونه علينا قال ابن عباس إن نفراً من اليهود أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن يؤمن به فقال أومن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل إلى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم أهل دين أقل حظاً في الدنيا ولا في الآخرة منكم ولا ديناً شراً من دينكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها وأما قوله وأن أكثركم فاسقون فالقراءة العامة أن بفتح الألف وقرأ نعيم إن بالكسر وفي الآية سؤالات السؤال الأول كيف ينقم اليهود على المسلمين كون أكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الأول قوله وأن أكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض أنهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى وما تنقمون منا إلا أنا آمنا وما فسقنا مثلكم الثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الإيمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابلة فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج يقول القائل هل تنقم مني إلا أني عفيف وأنك فاجر وإني غني وأنك فقير فيحسن ذلك لإتمام المعنى على سبيل المقابلة والثالث أن يكون بالواو بمعنى مع أي وما تنقمون منا إلا أنا الإيمان بالله مع أن أكثركم فاسقون فإن أحد الخصمين إذا كان موصوفاً بالصفات الذميمة اكتسب الثاني شيئاً كثيراً من الصفات الحميدة كان اكتساب الصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسباً للصفات الذميمة أشد تأثيراً في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم والرابع أن يكون على تقدير حذف المضاف أي واعتقادكم أنكم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الإيمان علينا الخامس يجوز أن يكون تعليلاً معطوفاً على تعليل محذوف كأنه قيل وما تنقمون منا إلا الإيمان لقلة إنصافكم ولأجل أن أكثركم فاسقون السؤال الثاني اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الأكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الأول يعني أن أكثركم إنما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلباً للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب إلى الملوك فأنتم في دينكم فساق لا عدول فإن الكافر والمبتدع قد يكون عدلاً في دينه وقد يكون فاسق دينه ومعلوم أن كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خص أكثرهم بهذا الحكم والثاني ذكر أكثرهم لئلا يظن أن من آمن منهم داخل في ذلك ثم قال تعالى قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير الآية وفيه مسائل **المسألة الأولى** قوله ذلك إشارة إلى المتقدم ولا بد من حذف مضاف تقديره بشر من أهل ذلك لأنه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل يقال إنه شر ممن له ذلك الدين فإن قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوماً عليه بالشر ومعلوم أنه ليس كذلك قلنا إنما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فإنهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب أن الأمر كذلك ولكن لعنه وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك **المسألة الثانية** مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفعولة كقولك مقولة ومجوزة وهي بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فإن قيل المثوبة مختصة بالإحسان فكيف جاءت في الإساءة قلنا هذا على طريقة قولهم فبشرهم بعذاب أليم وقول الشاعر

تحية بينهم ضرب وجيع

المسألة الثالثة في قوله من لعنه الله وجهان الأول أنه في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف فإنه لما قال هل أنبئكم بشر من ذلك فكأن قائلاً قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل هل أنبئكم بشر من ذلكم النار كأنه قال هو النار الثاني يجوز أن يكون في موضع خفض بدلاً من شر والمعنى أنبئكم بشر من لعنه الله **المسألة الرابعة** اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعاً أولها أنه تعالى لعنهم وثانيها أنه تعالى غضب عليهم وثالثها أنه تعالى جعل منهم القردة والخنازير ورابعها عبد الطاغوت قال أهل التفسير عنى بالقردة أصحاب السبت وبالخنازير كفار مائدة عيسى وروي أيضاً أن الممسوخين كلاهما في أصحاب السبت لأن شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير **المسألة الخامسة** ذكر صاحب الكشاف في قوله عبد الطاغوت أنواعاً من القراءة أحدها قرأ أبي وعبدوا الطاغوت وثانيها قرأ ابن مسعود ومن عبدوا وثالثها وعابدوا الطاغوت عطفاً على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبيد بوزن خطيم وثامنها وعبيد وتاسعها وعبد بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبدة بوزن كفرة والحادي عشر وعبد وأصله عبدة فحذفت التاء للإضافة أو هو كخدم في جمع خادم والثاني عشر عبد والثالث عشر عباد والرابع عشر وأعبد والخامس عشر وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم والسادس عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبوداً من دون الله تعالى كقولك أمر إذا صار أميراً والسابع عشر قرأ حمزة عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذكره وقال قوم إنها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيها وجهين الأول أن العبد هو العبد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا أحسن الوجوه والثاني أن العبد والعبد لغتان

كقولهم سبع وسبع الثالث أن العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى فتحة الرابع يحتمل أنه أراد وأعبد الطاغوت فمن قرأ بتأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف **المسألة السادسة** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله قالوا لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وإنما يعقل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة إذ لو كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك وذلك على خلاف الآية قالت المعتزلة معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً والكلام فيه قد تقدم مراراً والله أعلم **المسألة السابعة** قيل أطاعوا العجل وقيل أطاعوا الأحبار وكل من أطاع أحداً في معصيته فقد عبده ثم قال أولئك شر مكاناً أي أولئك الملعونون الممسوخون شر مكاناً من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الأول قال ابن عباس إن مكانهم سقر ولا مكان أشد شراً منه والثاني أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال وأضل عن سواء السبيل أي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الآية عير المسلمون أهل الكتاب وقالوا يا إخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤوسهم

قوله تعالى ﴿وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به والله أعلم بما كانوا يكتمون ۝ وترى كثيراً منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون ۝ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون ۝﴾

وفيه مسائل **المسألة الأولى** قالوا نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول صلى الله عليه وسلم ويظهرون له الإيمان نفاقاً فأخبره الله عز وجل بشأنهم وأنهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك **المسألة الثانية** الباء في قوله دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به أي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول **المسألة الثالثة** ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم التأكيد في إضافة الكفر إليهم ونفي أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل أي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفراً فتكون أنت الذي ألقيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الإضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل على أنه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى والله أعلم بما كانوا يكتمون أي يعلم ما يكتمون في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر والكيد بالمسلمين والبغض والعداوة ثم قال تعالى وترى كثيراً منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الإثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الإثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة وقد تم الاستقصاء في تفسير السحت وفي الآية فوائد الأولى أنه تعالى قال وترى كثيراً منهم والسبب أن كلهم ما كانوا يفعلون ذلك بل كان بعضهم يستحيي فيترك والفائدة الثانية أن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه الفائدة الثالثة لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون معنى لولا هاهنا التحضيض والتوبيخ وهو معنى هلا والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم الحسن علماء أهل الإنجيل والأحبار علماء أهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم والمعنى أن الله استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد بل نقول إن ذم تارك النهي عن المنكر أقوى لأنه قال في المقدمين على الإثم والعدوان وأكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع أقوى من العمل لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقراً راسخاً متمكناً فجعل جرم العاملين ذنباً غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنباً راسخاً والأمر في الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما أن هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم إذا قدم على المعصية دل على أن مرض الإيمان في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي أشد آية في القرآن وعن الضحاك ما في القرآن آية أخوف عندي منها والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين ۝ ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم ۝ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء﴾

ما يعملون ۞ في الآية مسائل المسألة الأولى في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان لا يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة قاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت هذا فنقول حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل بهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده شيئا فقير مغلول اليد لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثاني قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة فقد يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا العجل فيها الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة فاستوجبوا اللعن بفساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن رحمه الله فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل الوجوه المسألة الثانية غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لاكثر الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط الكف واليد سبط البنان رطب الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد ايضا منه البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة تكون لاجل البخل وتارة تكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال المسألة الثالثة قوله غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين كما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب الثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في جهنم على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزاء لهم على هذا القول وان قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفائدة وهي انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدأ وكون الكلام مبتدأ به زيادة قوة ووثاقة لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم ان الكلام في هذه الآية من المهمات فان الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة باثبات اليد وتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في هذه الآية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله تعالى فقالت المجسمة انها عضو جسماني كما في حق كل واحد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم آذان يسمعون بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يحصل لله هذه الاعضاء لزم القدح في كونه الها ولما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وايضا اسم موضوع لهذا العضو فحمله على شيء آخر ترك للغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث لان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك فانه يقبل التركيب والانحلال وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان تكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول القرآن لما دل على اثبات اليد لله تعالى وجب القول به والعقل لما دل على انه يمتنع ان تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة يقال لفلان عندي يد اشكرها وثالثها القوة قال تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوة والعقول

ويحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بهذا والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان تكون بمعنى الجارحة واما سائر المعاني فكلها حاصلة وههنا قول آخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة او عن النعمة فان قيل ان فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب ان جوزنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول انه نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل من الجنسين انواع لا نهاية لها فقيل نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة ونعمة الرخاء الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية المعنى فيها ان النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اي يرزق كيف يشاء ان شاء قتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الآية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل العاصي الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل فهم في الحقيقة قائلون ان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون بان الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسألتان المسألة الاولى المراد بالكثير علماء اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر المسألة الثانية قال اصحابنا دلت الآية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا وضلالا فلو كانت افعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه انزال تلك الآيات فلما انزلها علمنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد ونظيره قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا لو علم الله تعالى من حالهم انهم سواء انزلها او لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر ولهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد من الكفر لاجل انزال تلك الآيات وهذا يقتضي ان يكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا وذلك تكذيب لنص القرآن ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعدما ظهرت الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة ثم انه تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم مرجئة وبعضهم مشبهة فكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال تعالى اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وهذا شرح نوع آخر من انواع المحن لليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم اذل الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي لا يحصل في ايديهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا

ضعيفا ويستخرجوا أنواع المكر والكيد على سبيل الحيلة قيل إنهم لما خالفوا حكم التوراة فسلط الله عليهم بخت نصر ثم أفسدوا فسلط
عليهم فطرس الرومي ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على أن الساعي في الأرض بالفساد ممقوت عند الله
ثم قال تعالى ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم اعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين
طريقتهم بين أنهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين أحدهما دفع العقاب و
الثاني إيصال الثواب أما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم وأما إيصال الثواب فهو المراد بقوله ولأدخلناهم جنات
النعيم فإن قيل الإيمان وحده مستقل باقتضاء تكفير السيئات وإعطاء الحسنات فلم ضم إليه شرط التقوى قلنا المراد بقوله آمنوا واتقوا
أتوا بالإيمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الأغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو أنهم أقاموا التوراة و
الإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم واعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة
بين في هذه الآية أيضا أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي إقامة التوراة والإنجيل ثلاثة أوجه
أحدها أن يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله ومن الإقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثته صلى الله عليه وسلم وثانيها إقامة التوراة إقامة
أحكامها وحدودها كما يقال أقام الصلاة إذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يأت بشرائطها أنه أقامها وثالثها أقاموها نصب أعينهم لئلا يزلوا
في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الأول أحسن وأما قوله وما أنزل إليهم ففيه قولان الأول أنه القرآن والثاني أنه
كتب سائر الأنبياء مثل كتاب أشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فإن هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام
وأما قوله لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم أصابهم القحط والشدة
وبلغوا إلى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين أنهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الأمر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لأكلوا
من فوقهم ومن تحت أرجلهم وجوه الأول أن المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا أن هناك فوقا وتحتا والمعنى لأكلوا أكلا
متصلا كثيرا كما يقول فلان في الخير من قرنه إلى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده الثاني أن الأكل من فوق نزول المطر ومن تحت
حصول النبات كما قال في سورة الأعراف ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض الثالث الأكل من فوق
كثرة الأشجار المثمرة ومن تحت الأرجل الزروع المغلة والرابع المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار فيجتنون ما تهدل منها من رؤوس
الشجر ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم والخامس يشبه أن يكون هذا إشارة إلى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني
النضير من قطع نخيلهم وإفساد زروعهم وإجلائهم عن أوطانهم ثم قال تعالى منهم أمة مقتصدة والاقتصاد في اللغة الاعتدال في
العمل من غير غلو ولا تقصير وأصله القصد وذلك لأن من عرف مطلوبه فإنه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا
اضطراب أما من لا يعرف موضع مقصوده فإنه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا وأخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل
المؤدي إلى الغرض ثم في هذه الأمة المقتصدة قولان أحدهما المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود
والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا إلى طرفي الإفراط والتفريط الثاني المراد منها الكفار
من أهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار
يؤده ثم قال تعالى وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كأنه قيل وكثير منهم ساء عملهم والمراد منهم الأجلاف المتعصبون لا يؤثر
فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول والله أعلم قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت
رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين ⊛ أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا ينظر إلى قلة المقتصدين
وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ أي واصبر على تبليغ ما أنزلته إليك من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم فإن الله يعصمك
من كيدهم ويصونك وروى الحسن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت أن الناس يكذبوني
واليهود والنصارى وقريش يخوفوني فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أيام إقامته بمكة
يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه إشفاقا على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه فلما أعز الله تعالى الإسلام وأيده بالمؤمنين قال له
يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك أي لا تراقبن أحدا ولا تتركن شيئا مما أنزل إليك خوفا من أن ينالك مكروه ثم قال تعالى وإن لم
تفعل فما بلغت رسالته وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع رسالاته وفي الأنعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الأعراف
برسالاتي على الواحد وقرأ حفص عن عاصم على الضد ففي المائدة والأنعام على الواحد وفي الأعراف على الجمع وقرأ ابن كثير في الجميع على
الواحد وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع حجة من جمع أن الرسل يبعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة في
الشريعة وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع وأما من أفرد فقال القرآن كله رسالة وأيضا فإن لفظ
الواحد قد يدل على الكثرة وإن لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا ههنا لفظ الرسالة وإن كان واحدا
إلا أن المراد هو الجمع والله أعلم المسألة الثانية لقائل أن يقول إن قوله وإن لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فإن لم تبلغ رسالته
فما بلغت رسالته فأي فائدة في هذا الكلام أجاب جمهور المفسرين عنه بأن المراد أنك إن لم تبلغ واحدا منها كنت كمن

لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لأن من أتى بالبعض وترك البعض فلو قيل إنه ترك الكل لكان كذبا ولو قيل أيضا إن
مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والأصح عندي أن يقال هذا خرج على قانون
قوله شعر أنا أبو النجم وشعري شعري ⊛ ومعناه أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة إلى حيث متى قيل فيه
إنه شعري فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا قال فإن لم
تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني أن يوصف من ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد والله أعلم المسألة الثالثة
ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها الأول أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود الثاني نزلت
في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي صلى الله عليه وسلم سكت عنهم فنزلت هذه الآية الثالث لما نزلت آية التخيير وهي قوله
يا أيها النبي قل لأزواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن فنزلت الرابع نزلت في أمر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة رضي الله
عنها من زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد أعظم الفرية على الله تعالى فإنه يقول يا أيها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله
شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فإن المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك أحيانا عن حثهم
على الجهاد السادس لما نزل قوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال
بلغ يعني بلغ معايب آلهتهم ولا تخفها منهم والله يعصمك من الناس أي منهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لأنه قال في حجة الوداع لما بين
الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي أنه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض أسفاره وعلق سيفه عليها
فأتاه أعرابي وهو نائم فأخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت يد الأعرابي وسقط السيف من يده وضرب برأسه
الشجرة حتى انتثر دماغه فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين أنه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فأزال
الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية العاشر نزلت هذه الآية في فضل علي رضي الله عنه ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر رضي الله عنه فقال هنيئا لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى
كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على أنه تعالى آمنه
من مكر اليهود والنصارى وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما
مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه يكون أجنبيا عما قبلها وما بعدها المسألة الرابعة في قوله
والله يعصمك من الناس سؤال وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي أنه شج وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين
أحدهما المراد أنه يعصمه من القتل وفيه تنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء فما أشد تكليف الأنبياء
عليهم السلام وثانيهما أنها نزلت بعد يوم أحد واعلم أن المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله إن الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه
أنه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية فأخرج رأسه من
قبة أدم فقال انصرفوا أيها الناس فقد عصمني الله من الناس قوله تعالى قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة و
الإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين ⊛ اعلم أنه تعالى لما أمره
بالتبليغ سواء طاب نفسا به أو ثقل عليه أمره بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا أهل الكتاب
من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء إذا أردت تحقيره وتصغير شأنه
وقوله حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور
فيما قبل والتكرير للتأكيد ثم قال ولا تأس على القوم الكافرين وفيه وجهان الأول لا تتأسف عليهم بسبب زوال اللعن والعذاب عليهم فإنهم
من الكافرين المستحقين لذلك وروى ابن عباس أنه جاء جماعة من اليهود وقالوا يا محمد ألست تقر أن التوراة حق من عند الله قال بلى فقالوا فإنا نؤمن
بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الآية قوله تعالى إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من آمن بالله واليوم الآخر وعمل
صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ⊛ قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة وبقي ههنا مسائل المسألة الأولى ظاهر الإعراب
يقتضي أن يقال والصابئين وهكذا قراءة أبي بن كعب وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الأول وهو مذهب الخليل
وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير كأنه قيل إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر و
عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين
أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالا فكأنه قيل كل هؤلاء الفرق إن آمنوا وأتوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم حتى الصابئون
فإنهم إن آمنوا كانوا أيضا كذلك الثاني وهو قول الفراء إن كلمة إن ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من وجوه الأول أن كلمة إن إنما تعمل لكونها مشابهة
للفعل ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة الثاني أنها وإن كانت تعمل في الاسم فقط أما الخبر فإنه بقي مرفوعا بكونه خبر
المبتدأ وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله إن الذين كفروا سواء
عليهم أأنذرتهم الثالث أنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف

فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول ان اذا كان اسمها بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه
النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب لكن يجوز ان
يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة
العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو
كونه مبتدأ فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد
عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على قول الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى المسئلة الثانية عن بعض
النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر وصحيح ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله وكونه مبتدأ يقتضي
الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة
مبتدأ محدثا عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف على محل ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا
منطلق وعمرو وعمروا بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على
محل ان واسمها لكان العامل في محلهما هو الابتداء لان الابتداء هو المؤثر في المبتدأ والخبر معا وحينئذ يلزم في الخبر المتأخر ان يكون
مرفوعا بالحرف وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه
الاول ان هذه الاسماء التي يسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها او لاعيانها فان هذا لا يقوله
عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح فهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال الا ترى
ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى والثاني في ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم و
رفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد حكينا هذه المسئلة في سورة البقرة
والثالث وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف
حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشيء وصفته لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا
ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية واذا حصل التعدد في الحقيقة
لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الروافع على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه سلم
بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا ان ذلك
الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل انه لا بد من الحكم بتقدير الخبر فذلك
انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب
ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا وذلك
لان الانسان له قوتان القوة النظرية والقوة العملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا
بان يعمل الخير واعظم المعارف شرفا معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر
فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الآخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعي
في ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيمة
من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيمة
ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف واطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك
فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيمة والجواب من وجهين الاول انه
تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي والثاني انه وان حصل خوف فذلك عارض
قليل لا يعتد به المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم
عند عدم الشرط فيلزم ان من لم يأت مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة
لا يقطع بان الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسئلة الخامسة انه تعالى قال في اول الآية ان الذين
آمنوا ثم قال في آخر الآية من آمن بالله وفي هذا التكرير اخراجهم عن وعيد عدم الخوف وعدم الحزن والفائدة انه تعالى اطلق لفظ
الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان بالله واليوم الآخر فكانت الفائدة في هذه الاعادة التنبيه على ان هذين القسمين
اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع المسئلة السادسة الراجع الى
اسم ان محذوف والتقدير من آمن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما والله اعلم قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا
اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون ۝ وحسبوا الا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب
الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون ۝ اعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله

فيما هو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني خلق الدلائل وخلق العقل الهادي
الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة وقعت صفة
لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف
وههنا سؤالات الاول اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح بان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا
يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان في الكلام المذكور دليلا عليه والتقدير كلما جاءهم رسول
ناصبوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل
فلا جرم جعلهم فريقين السؤال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والآخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون بموسى
عليه السلام في كل مقام وكيف كانوا يتمردون على اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن
قبول قوله في مقابلة الجبارين واما القتل فما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا ايضا قصدوا قتل عيسى عليه السلام
وان كان الله منعهم من مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي ههنا اشارة الى معاملتهم مع موسى صلوات الله عليه لانه
قد انقضى من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم مع زكريا وعيسى ويحيى عليهم السلام لكون ذلك
الزمان قريبا فكان كالحاضر السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون الجواب قد عرفت
ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالتكذيب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء عليهم السلام وقتلهم افحش فكان
التقديم لهذه الفائدة ثم قال تعالى وحسبوا الا تكون فتنة في الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو عمرو ان لا تكون
فتنة برفع نون تكون والباقون بالنصب ذكر الواحدي لهذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشيء نحو
العلم والتيقن والتبين فما كان مثل هذا يقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده الخفيفة وذلك لان الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره
فاذا كان العلم بالله يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن
ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده الم تعلم بان الله يرى والباء زائدة والضرب الثاني فعل
يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع واخاف وارجو فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع
ان يغفر لي وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يحدث تارة الى هذا القبيل وتارة اخرى الى ذلك
القبيل نحو حسبت واخواتها فتارة تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا ومستقرا
اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك
التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب
الجاه والتبع فكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطأ ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من المعنيين لا جرم ظهر الوجه
في كل واحد من القراءتين فمن رفع قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خففت المشددة وجعلت لا عوضا من حذف الضمير
فلو قلت علمت ان تقول بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون و
وجه النصب ظاهر ثم قال الواحدي رحمه الله وكلا الوجهين جاء في القرآن فمثل قول من نصب واوقع هذه الحقيقة قوله ام حسب
الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم الم احسب الناس ان يتركوا ومثل قراءة من
رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم به ايحسب الانسان ان لن نجمع فهذه مخففة من الثقيلة لان
الناصبة للفعل لا يقع بعدها ان ومثل المذهبين في الظن قوله تظن ان يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما ومن الرفع قوله وانا ظننا ان
لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله علم ان سيكون لان ان
الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لانهما يفيدان التأكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه والله اعلم المسئلة الثانية ان باب حسب من
الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله ان لا تكون فيه جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم
المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها
القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها العداوة ومنها البغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع بهم وكل
واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم انه لا يقع فيه يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون
ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر انه يجب عليهم تكذيبه و
قتله والثاني انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله و
احباؤه وكانوا يعتقدون ان اسلافهم وآباءهم تدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال تعالى
فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون وفيه مسائل المسئلة الثالثة الآية دالة على ان عماهم
وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا

في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه
الصلاة والسلام بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد عليه السلام الا ان جمعا منهم
آمنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم
بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال رحمه الله ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز ان يكون
تفسيرا لهذه الآية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اوليهما
بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال و
بنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا معنى عموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول
مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا معنى قوله فعموا وصموا كثير منهم الرابع ان قوله فعموا وصموا انما كان برسول ارسل اليهم مثل
داود وسليمان وغيرهم فآمنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا والله اعلم المسئلة الرابعة قرئ عموا وصموا بالضم
على تقدير اعماهم وصمهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته ضربته بالنيزك وهو رمح قصير وركبته اذا ضربته بركبتك
المسئلة الخامسة في قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب اكلوني البراغيث الثاني
ان يكون كثير منهم بدلا عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القرآن قال الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا الابدال ههنا في غاية الحسن لانه تعالى لو قال ثم عموا وصموا فاوهم ذلك ان كلهم صاروا
كذلك فلما قال كثير منهم دل على ان هذا الحكم حاصل للكثير لا للكل الثالث ان قوله كثير منهم خبر مبتدأ محذوف والتقدير وهم
كثير منهم المسئلة السادسة لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل والكفر هو الله تعالى او العبد
فالاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا
ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا انهم اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها
الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من
قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل
اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار ⊛ لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم ⊛ افلا يتوبون الى الله
ويستغفرونه والله غفور رحيم ⊛ ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف
نبين لهم الآيات ثم انظر انى يؤفكون ⊛ قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم ⊛ اعلم
انه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وهذا
قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات
عيسى عليه السلام ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى
ذلك لانه عليه السلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه
الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا به على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا في ذلك لانه تعالى جعل
اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع
يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة ثم قال تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه واحد ثلاثة اما اذا
قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة بكونه فيهم المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى
ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح
أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة آلهة او واحد من ثلاثة آلهة والدليل على ان المراد
ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففي الآية اضمار الا انه حذف ذكر الآلهة لان ذلك معلوم من
مذاهبهم قال الواحدي لا يكفر من يقول ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من اثنين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما
يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد
ثلاثة اقانيم اب وابن وروح قدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات
وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فاثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط
الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل
فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال تعالى

وما من اله الا اله واحد في من قولان احدهما انها صلة زائدة والتقدير وما اله الا اله واحد والثاني انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير
وما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد ثم قال وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه
ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا من النصرانية ثم قال افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال
الفراء هذا امر بلفظ الاستفهام كقوله فهل انتم منتهون في آية تحريم الخمر ثم قال تعالى ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل
وامه صديقة وما هو الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما اتوا بامثالها فان ابرأ الاكمه والابرص واحيا
الموتى على يده فقد احيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان خلق من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا انثى وامه صديقة
في تفسير ذلك وجوه احدها انها صدقت بآيات ربها وبكل ما اخبرها عنه ولدها قال تعالى في صفتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها انه
تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبريل عليه السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها ان المراد
بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في اقامة مراسم العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال تعالى كانا يأكلان الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على
فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا والثاني انهما
كانا محتاجين الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشياء فكيف يعقل ان يكون الها الثالث قال
بعضهم ان قوله كانا يأكلان الطعام فانه لا بد وان يحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة يأكلون
ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الآية من اقوى الدلائل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شيء آخر
الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن
نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج الى دليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر
انى يؤفكون يقال افكه يأفكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه وقد افكت الارض اي
صرف عنها المطر ومعنى قوله انى يؤفكون اي يصرفون عن الحق قال اصحابنا الآية دلت على انهم مصروفون عن تأمل الحق والانسان يمتنع ان
يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا ان الله سبحانه وتعالى هو الذي صرفهم عن
ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجج الاول
ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان انصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا
اليهم والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش و
طلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل ان يكون الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه و
يكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذي يعبد الاله
فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار عنه
واذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم قال تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمائرهم قوله تعالى
قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل ⊛ لعن
الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ⊛ كانوا لا يتناهون عن منكر
فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ⊛ ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم ان سخط الله عليهم وفي العذاب
هم خالدون ⊛ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون ⊛ اعلم انه تعالى
لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى واقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها فعند ذلك خاطب
مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد
وذلك لان الحق وسط بين الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة المصدر اي لا تغلوا في دينكم غلوا
غير الحق اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقريره وتأكيده وغلو باطل وهو ان يتكلف في تقرير
الشبه واخفاء الدلائل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والى الكذب والنصارى ادعوا فيه الالهية ثم قال
تعالى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الاهواء ههنا
المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن الا ذمه قال ولا تتبع الهوى فيضلك عن
سبيل الله واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى أفرأيت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيد لم نجد الهوى يوضع الا في موضع الشر لا يقال
فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار و
انشد في ذم الهوى شعر ان الهوان هو الهوى حرم اسمه ⊛ فاذا هويت فقد لقيت هوانا ⊛

قال رجل لابن عباس رضي الله عنه الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة المسألة الثانية انه تعالى
وصفهم بثلاث درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة
حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا نجد حالة اقرب الى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون
المراد انهم ضلوا واضلوا وانهم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول
الضلال عن الدين والضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال
لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المائدة اما اصحاب السبت
فهو انه اصحاب داود وهم اصحاب ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود
اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المائدة فانهم لما اكلوا من المائدة ولم يؤمنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت
فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بانا من اولاد الانبياء فذكر
الله تعالى هذه الاية لتدل على انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولعنا من
يكذبه وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب انهم يعصون ويبالغون في
ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه وللتناهي ههنا معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور
انه تفاعل من النهي اي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد
قوم فهو منهم والمعنى الثاني انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون
وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن الشيء بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم
عليه قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا
فعله واحضروا الاته وادواته الثالث لا يتناهون عن الاصرار عن منكر فعلوه ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا اعلم انه تعالى
لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان والمراد منه كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا
المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ثم قال لبئس ما قدمت
لهم انفسهم اي بئسما قدموا من العمل لمعادهم في الدار الاخرة وقوله ان سخط الله عليهم محله الرفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد
وفي زيد وجهان الابتداء ويكون بئس وما عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف كانه لما قال بئس رجلا قيل ما هو فقال زيد
اي هو زيد ثم قال تعالى ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه في التوراة كما تدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك
متاكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الجاه والرياسة فيسعون
في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه اخر ذكره القفال رحمه الله
وهو ان يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد عليه السلام ما اتخذهم هؤلاء اليهود اولياء وهذا وجه حسن
ليس في الكلام ما يدفعه والله اعلم قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة
للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون ۝ واذا سمعوا ما انزل الى الرسول
ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين ۝ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق
ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ۝ فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء
المحسنين ۝ والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر من احوال اهل الكتاب من اليهود و
النصارى ما ذكره ذكر في هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه
على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما
خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر الله تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم وههنا مسئلتان المسألة الاولى
قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على رسول الله صلى الله عليه وسلم و
امنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال اخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في
الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبغصب المال او بسرقة بنوع من المكر والكيد والحيلة واما النصارى فليس
مذهبهم ذلك بل الايذاء في مذهبهم حرام فهذا هو وجه التفاوت المسألة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود
على الرسول صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المؤمنين وقد
شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ قلبك منهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال
ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الاية مسائل المسألة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون
بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين

للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بسبب طلب
الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا او جاها واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك
طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل
الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون
وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات
واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان
في قلبهم شيء من الميل الى الاخرة شرفهم الله تعالى بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم
اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم
حب الدنيا رأس كل خطيئة المسألة الثانية القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون قال عروة بن الزبير ضيعت النصارى
الانجيل وادخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين فكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس قال قطرب
القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين واما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس
وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله بذلك مع قوله
ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه الصلاة والسلام لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة
والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل يعني القران الى الرسول يعني محمدا صلى الله
عليه وسلم قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله
ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واما قوله ترى اعينهم تفيض من الدمع لان
الفيض ان يمتلئ الاناء او غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه الثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت اعينهم كانها تفيض
بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا
الاولى لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدأ من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض
الحق وهو القران فابكاهم فكيف لو عرفوا كله واما قوله يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين وفيه وجهان الاول يريد امة
محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشهدون بالحق وهو ماخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس مع كل
من شهد من انبيائك ومؤمني عبادك بانك لا اله غيرك واما قوله وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم
الصالحين جنته ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما ثم قال تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وفيه مسائل المسألة الاولى
ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الجنة
واجابوا عنه من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما
حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان الثاني روى عطاء عن ابن عباس انه قال قوله بما قالوا
يريد بما سألوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسألة الثانية الاية دالة على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من
وجهين الاول انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره وهو المعرفة وهو قوله مما عرفوا والاقرار
وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجبان ان يحصل له هذا الثواب و
صاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب فاما ان ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع او يعاقب على
ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب الثاني انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو
الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود
في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب
المعتدين ۝ وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون ۝ اعلم انه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود
والنصارى عاد ههنا الى بيان الاحكام وذكر جملة منها النوع الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين
امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسائل المسألة الاولى الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب
وفي الاية قولان الاول روي انه صلى الله عليه وسلم وصف القيامة لاصحابه في بيت عثمان بن مظعون فبالغ واشبع الكلام في الانذار والتحذير
فعزموا على ان يرفضوا الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان يصوموا النهار ويقوموا الليل وان لا يناموا
على الفرش وان يخصوا انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لهم اني لم اؤمر بذلك ان
لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النساء فمن رغب عن سنتي

فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا و
عادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذائذها فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الآية
إزالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بتلك الطريقة فإن قيل ما الحكمة في هذا النهي فإن من المعلوم أن حب الدنيا مستول
على الطباع والقلوب فإذا توسع الإنسان في اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك التنعم أكثر وأدوم
كان ذلك الميل أقوى وأعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق
في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الآخرة وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم
كان الميل أضعف والرغبة أقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله
تعالى عن الرهبانية والجواب عنه من وجوه الأول أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء
الرئيسة التي هي القلب والدماغ وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات
إنما هو معرفة الله تعالى فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك الطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه والثاني وهو أن
حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة
أما النفوس المستعلية الكاملة فإنها لا يكون استكمالها في الأحوال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فإنا نشاهد أن
النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات
مانعا لها من الاشتغال بمهم آخر فكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع
من الضعف والقصور وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين الثالث وهو أن من استوفى اللذات الحسية كان غرضه
منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية لأن صرف حصة
النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا أتم والرابع وهو أن الرهبانية
التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل وأما ترك الرهبانية مع المواظبة والمحبة والطاعة فإنه يفيد عمارة الدنيا
والآخرة فكانت هذه الحالة أكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه والله أعلم المسألة الثانية في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال
رحمه الله وهو أنه تعالى قال في أول السورة أوفوا بالعقود فبين أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب
تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الأنعام
كانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحله الله تعالى ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا أيها الذين
آمنوا أوفوا بالعقود المسألة الثالثة قوله لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم يحتمل وجوها أحدها لا تعتقدوا تحريم ما أحله الله لكم وثانيها لا
تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد
والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ونظيره هذه الآية قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما
أحل الله لك وسادسها أن يخلط المغصوب بالمملوك خلطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا
وكذلك القول إذا خلط النجس بالطاهر فالآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم المسألة الرابعة قوله ولا تعتدوا إن الله
لا يحب المعتدين فيه وجوه الأول أنه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها والثاني أنه لما أباح
الطيبات حرم الإسراف فيها بقوله ولا تعتدوا ونظيره قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث يعني لما أحل الله لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات
ولا تعتدوا إلى ما حرم عليكم ثم قال تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون وفيه مسائل المسألة الأولى وكلوا
صيغة الأمر ظاهرها للوجوب إلا أن المراد ههنا الإباحة والتحليل واحتج أصحاب الشافعي في أن التطوع لا يلزم بالشروع فقالوا ظاهر هذه الآية
يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غايته أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص المسألة
الثانية قوله حلالا طيبا يحتمل أن يكون متعلقا بالأكل وأن يكون متعلقا بالمأكول فعلى الأول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا وعلى التقدير
الأول فإنه حجة المعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالا وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الإذن في كل ما رزق الله تعالى وإنما أذن
الله في أكل الحلال فيلزم أن يكون كل ما كان رزقا كان حلالا وأما على التقدير الثاني فإنه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حراما لأنه
تعالى خص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا أن الرزق قد لا يكون حلالا وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة المسألة
الثالثة لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض كأنه قيل اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البعض
على الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الإسراف كما قال ولا تسرفوا المسألة الرابعة كلوا مما رزقكم الله يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق
كل أحد فإنه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه فإنه
أكرم من أن يخلف الوعد ولذلك قال عليه السلام فاتقوا الله وأجملوا في الطلب واتقوا الله فهو تأكيد للتوصية بما أمر به وزاد توكيدا
بقوله أنتم به مؤمنون لأن الإيمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الأحكام المذكورة في هذا

الموضع

الموضع أنواع من الشرائع والأحكام بقي أن يقال أي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا أن سبب نزول
هذه الآية أن أقواما من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول
الله فكيف نصنع بأيماننا فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم أن الكلام في أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للإعادة ثم قال تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وفيه مسائل
المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم الأيمان بتشديد القاف بغير ألف وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم عقدتم
بتخفيف القاف بغير ألف وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف قال الواحدي رحمه الله عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا إذا وكده وأحكمه
ومثل ذلك أيضا عقد بالتشديد إذا وكد ومثله أيضا عاقد بالألف إذا عرفت هذا فنقول أما من قرأ بالتخفيف فإنه صالح للقليل والكثير يقال عقد زيد يمينه
وعقدوا أيمانهم وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة قال التشديد يوجب التكرير مرة بعد مرة فالقراءة بالتشديد توجب سقوط
الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر وأجاب الواحدي رحمه الله من وجهين الأول أن بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى
الثاني هب أنها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الأبواب إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان
فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقدا وأما من قرأ بالألف فإنه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله و
طارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف المسألة الثانية ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم
أو بتعقيدكم المسألة الثالثة في الآية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لأنه كان معلوما عندهم
أو بنكث ما عقدتم فحذف المضاف أما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على أن اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناه في سورة البقرة ثم قال
تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة اليمين أحد
الأمور الثلاثة على التخيير فإن عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم وفي الآية مسائل المسألة الأولى معنى الواجب المخير هو أنه لا يجب عليه
الإتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى أتى بكل واحد من هذه الثلاثة شاء فإنه يخرج عن العهدة فإذا اجتمعت هذه القيود
الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين الأول أنه يقال الواجب عليه أن يدخل في الوجود
واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لأن الشيء الذي يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود في ذاته وما كان كذلك فإنه لا يرد
به التكليف الثاني أن يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه في علم الله تعالى إلا أنه مجهول التعيين عند الفاعل وذلك أيضا محال لأن كون الشيء
واجبا بعينه في حكم الله هو أنه لا يجوز تركه بحال وأجمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الإتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي
والإثبات وهو محال وتمام الكلام مذكور في أصول الفقه والله أعلم المسألة الثانية نصيب كل مسكين مد وهو رطل وثلث وهو قول ابن
عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال أبو حنيفة الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي أنه
تعالى لم يذكر في الإطعام إلا قوله من أوسط ما تطعمون أهليكم وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف وما كان متوسطا
في الشرع فإن كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الحنطة إذا جعل دقيقا وجعل خبزا فإنه يصير قريبا من المن فذلك كاف في
قوت اليوم الواحد ظاهرا وإن كان المراد ما كان متوسطا في الشرع ولم يرد في الشرع له مقدار إلا في موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر في
نهار رمضان أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما أجد فأتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة
عشر صاعا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطعم هذا فذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلق لأن هناك ثبت
بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بإطعام الأهل فكان حكمها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد حجة أبي حنيفة رحمه
الله أنه تعالى قال من أوسط ما تطعمون أهليكم والأوسط هو الأعدل والذي ذكره الشافعي هو أدنى ما يكفي فأما الأعدل فيكون بإدام وهكذا
روي عن ابن عباس مد معه إدامه والإدام تبلغ قيمته قيمة مد آخر وزيد في الأغلب أجاب الشافعي بأن قوله من أوسط ما تطعمون أهليكم يحتمل
أن يكون المراد التوسط في المقدار وأن الإنسان ربما كان قليل الأكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الأكل لا يكفيه المنوان
إلا أن المتوسط الغالب يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ويحتمل أن يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيس الثمن
كالنخالة والذرة والأوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل أن يكون المراد الأوسط في الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ محتملا
لكل واحد من الأمرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه من وجهين الأول أن الإدام غير واجب بالإجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ
على التوسط في قدر الطعام الثاني أن هذا القدر واجب بيقين والباقي مشكوك فيه لأن اللفظ لا دلالة فيه عليه فأوجبنا
اليقين وطرحنا الشك المسألة الثالثة قال الشافعي الواجب تمليك الطعام وقال أبو حنيفة رحمه الله إذا غدى وعشى عشرة
مساكين جاز حجة الشافعي رحمه الله أن الواجب في هذه الكفارة أحد الأمور الثلاثة أما الإطعام أو الكسوة أو الإعتاق ثم
أجمعنا على أن الواجب في الكسوة التمليك فوجب أن يكون الواجب في الإطعام هو التمليك حجة أبي حنيفة أن الآية دلت على
أن الواجب هو الإطعام والتغدية والتعشية تسمى إطعاما بدليل قوله ويطعمون الطعام على حبه وقال من أوسط ما تطعمون أهليكم و
طعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام إليهم ويمكنهم من أكله وإذا ثبت

انه امر بالاطعام وبيان هذا الطعام وبيان يكون كافيا اجاب الشافعي بانا قد بينا ان الواجب ما المد واما الازيد في
التغذية والتغشية قد يكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة الا باليقين والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال الشافعي لا يجزيه الا
اطعام عشرة وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي ان مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه
وما كان كذلك فانه يجب الاعتماد فيه على مورد النص **المسئلة الخامسة** الكسوة في اللغة معناها اللباس وهو كل ما يكتسى به فاما التي
يجزي في الكفارة فهو اقل ما يقع عليه اسم الكسوة ازار او رداء او قميص وسراويل او عمامة او مقنعة ثوب واحد لكل مسكين وهو
قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي **المسئلة السادسة** المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في
العرب كانت تجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك رقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب
اهل الظاهر ان جميع الرقاب مجزية وقال الشافعي الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او
انثى بعد ان تكون مؤمنة ولا يجزي اعتاق الكافرة في شيء من الكفارات ولا اعتاق المكاتب ولا شراء القريب وهذه المسائل في اية
الظهار **المسئلة السابعة** لقائل ان يقول اي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه
التنبيه على ان الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداية بها بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام
لان الاطعام اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر
الفقير قد لا يجد الطعام فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته
الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه
الزكوة فجعل من لا زكاة عليه عادما حجة الشافعي انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة والمعلق بالشرط عدم قبل
وجود الشرط فعند وجدان هذه الثلاثة وجب ان لا يجوز الصوم تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك
كالامر المضطر اليه وقد راينا في الشرع انه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب ان تبقى الاية
معمولا بها في غير هذه الصورة والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه في اصح قوليه انه يصوم ثلاثة ايام ان شاء متتابعة و
ان شاء متفرقة وقال ابو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي انه تعالى اوجب صيام ثلاثة ايام والاتي بصوم ثلاثة ايام على التفريق اتى بصوم
ثلاثة ايام فوجب ان يخرج عن العهدة حجة ابي حنيفة ما روي في قراءة ابي بن كعب وابن مسعود فصوم ثلاثة ايام متتابعات وقراءتهما لا
تختلف عن روايتهما والجواب ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قراءة لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران ان لا ينقل على
التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القران وذلك باطل فعلمنا ان القراءة الشاذة مردودة نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران
فلا تصلح لان تكون حجة وايضا نقل في قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا والجواب
عنه بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له علي ايام من رمضان افاقضيها متفرقات فقال عليه الصلاة والسلام ارايت لو كان
عليك دين فقضيته الدرهم فالدرهم اما يجزيك قال بلى قال فالله احق ان يعفو ويصفح قلنا هذا الحديث وان وقع جوابا عن هذا السؤال في
صوم رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد ثبت في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك
من اقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا ايضا والله اعلم **المسئلة الثالثة** من صام ستة ايام عن يمينين اجزاه سواء عين احد الثلاثة
لاحد اليمينين ام لا والدليل عليه انه تعالى اوجب صيام ثلاثة ايام عليه وقد اتى بها فوجب ان يخرج عن عهدة الصيام والله اعلم ثم قال
تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة اي ذلك المذكور كفارة ايمانكم
اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما كما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر اي فافطر احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان التكفير قبل الحنث جائز فقال الاية دلت على ان كل واحد من الاشياء الثلاثة
كفارة اليمين عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف قبل الحنث فقد ادى الكفارة عن ذلك اليمين واذا كان كذلك وجب ان يخرج
عن العهدة قال وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين وقبل الحنث فانه
يجوز ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجهان الاول ان المراد منه قللوا الايمان لا تكثروا منها قال كثير **شعر** قليل الالايا حافظ ليمينه
وصفه بانه لا يحلف الثاني واحفظوا ايمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين وعلى هذا التقدير
يكون مخصوصا بقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ثم قال تعالى كذلك
يبين الله لكم اياته لعلكم تشكرون والمعنى ظاهر والكلام في لفظ لعل تقدم مرارا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ۝ انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر و
الميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون ۝ واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على
رسولنا البلاغ المبين ۝ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال فيما

تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة المستطابات الخمر والميسر لا جرم انه تعالى
بين انهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات واعلم انا ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام في اول هذه
السورة في تفسير قوله وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام فمن اراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان
الاول سميت الخمر خمرا لانها خامرت العقل اي خالطته فستره والثاني قال ابن الاعرابي تركت فاختمرت اي تغيرت ريحها والميسر هو قمارهم في
الجزور والانصاب هي الاصنام التي نصبوها يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر واعلم انه تعالى وصف هذه الاربعة بوصفين الاول رجس
من عمل الشيطان يقال رجس الرجل رجسا ورجس اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد
صوت الرعد فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة في القبح الوصف الثاني قوله من عمل الشيطان وهذا ايضا يكمل لكونه
رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله الخبيثات
للخبيثين وايضا كلما اضيفا الى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة في كمال قبحه قال تعالى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من
عمل الشيطان ثم انه تعالى لما وصف هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه اي فكونوا جانبا منه والهاء عائدة الى ماذا فيه وجهان الاول
انها عائدة الى الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب متناولا للكل الثاني انها عائدة الى المضاف المحذوف
كانه قيل انما شان الخمر والميسر او تعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان واعلم انه تعالى لما امر باجتناب هذه الاشياء
ذكر فيها نوعين من المفسدة فالاول ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر اما الخمر
فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب ان يستانس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم فكان
غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب في الاغلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت
الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاصحاب وتلك المنازعة ربما ادت الى القتل
والمشافهة بالفحش فذلك يورث اشد العداوة والبغضاء فالشيطان سول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة وبالاخرة انقلب الامر
وحصلت نهاية العداوة والبغضاء واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في
القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شيء من المال والى
ان يقامر على لحيته واهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعداء الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين له
فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك ان شدة العداوة والبغضاء تفضي
الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما في
هذه الاية قلنا لان هذه الاية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر و
الميسر واظهار ان هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من هذه الاية النهي عن الخمر والميسر فلا جرم افردهما في اخر
الاية بالذكر اما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلاة فنقول اما ان شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في
اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى واما عن الصلاة فكذلك واما ان الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك لانه
ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله سواه وان صار مغلوبا صارت شدة اهتمامه بان يحتال بحيلة يصير بها غالبا ان
يخطر بباله شيء سواه ولا شك ان هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة فان قيل الاية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني
ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلائل
على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة والله اعلم ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد
العظيمة في الدين قال تعالى فهل انتم منتهون روي انه لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال عمر رضي الله عنه
اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الاية قال انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان استفهاما في الظاهر الا ان المراد منه
هو النهي في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا
على الاقرار بالترك فكانه قيل له اتفعله بعدما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء
مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما وذلك لان كلمة انما للحصر
وكانه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا
كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتعلقة بها في الدنيا وفي الدين وهي وقوع التعادي و
التباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو من ابلغ ما ينهى به كانه قد تلي
عليكم ما فيها من انواع المفاسد والقبائح فهل انتم منتهون مع هذه الصوارف ام انتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ والزواجر

انه تعالى قال بعد ذلك فاطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا وظاهر ان المراد اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من امرهم بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله احذروا اي احذروا عن مخالفتهما وتمامها قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعني انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذاك الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر والله اعلم واعلم ان من انصف وترك الاعتساف علم ان هذه الآية نص صريح في ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم في بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مؤثرة في الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج والله اعلم **قوله تعالى** ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين ⊙ في الآية مسائل **المسألة الاولى** روي انه لما نزلت آية التحريم للخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي انكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى **المسألة الثانية** الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان الطعام قد يقع على المشروبات كما قال ومن لم يطعمه فانه مني وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد يقول العرب تطعم اي ذق حتى تشتهي واذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذواق صلح للماكول والمشروب معا **المسألة الثالثة** زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلوة بين في هذه الآية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وآمنوا ولا شك ان هذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآيات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص والله اعلم **المسألة الرابعة** انه تعالى شرط نفي الجناح بحصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة بحصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقوا الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فاوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثاني ثم يضم الى هذه التقوى الاحسان الى الخلق والعدل والقول الخامس ان المقصود من هذا التكرير التاكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل ان شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع ان المعلوم ان من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا ليس هذا للاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا تقي محسن وانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل انه يحبه الله ولا شك ان هذه المحبة اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم ⊙

اعلم ان هذا نوع آخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل **المسألة الاولى** اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم واذا ترك القسم جيء بهما دليلا على القسم **المسألة الثانية** الواو في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين **المسألة الثالثة** ليختبرن طاعتكم من معصيتكم اي ليعاملنكم معاملة المختبر **المسألة الرابعة** قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الطير والوحش تغشاهم في رحالهم فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما رأوا مثل ذلك قط فنهاهم الله تعالى عنها ابتلاء قال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناله الرماح الكبار قال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع **المسألة الخامسة** معنى التقليل والتبعيض في قوله بشيء من الصيد بان يعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله تعالى امتحن امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني اسرائيل بصيد البحر وهو السمك **المسألة السادسة** من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون صيد البحر والثاني صيد الاحرام دون صيد الاحلال قال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان **المسألة الاولى** اراد بالصيد المفعول بدليل قوله تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا ثم قال تعالى ليعلم الله من يخافه بالغيب وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا بحذف المضاف والتقدير ليعلم الله اولياءه من يخافه بالغيب **المسألة الثانية** قوله بالغيب فيه وجهان الاول من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكره في اول كتابه يؤمنون بالغيب والثاني من يخافه بالغيب اي يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد وغيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم **المسألة الثالثة** الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله من خشي الرحمن بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الآخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ⊙ وفيه مسائل **المسألة الاولى** في المراد بالصيد قولان الاول انه الذي توحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز فيه شاة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر يجب بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي رضي الله عنه وسلم ابو حنيفة انه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الآية احل لكم صيد البحر بالكلية وحرم صيد البر وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية فيبقى فيما ليس بصيد على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى والسبع العادي والاستدلال به من وجوه احدها ان قوله والسبع العادي نص في المسألة وثانيها انه عليه الصلوة والسلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب يشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على كونها فواسق علة لقتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها مؤذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اتم فوجب القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان لا يكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر ليث برابية فاصطيدا ولقول امير المؤمنين رضي الله عنه **شعر** صيد الملوك ارانب وثعالب ⊙ واذا ركبت فصيدي الابطال ⊙ والجواب قد بينا بالدلائل ان ما يحرم اكله ليس بصيد وقوله لا يعارضه شعر مجهول واما بيت علي رضي الله عنه فغير وارد لان عندنا الثعلب حلال والله اعلم **المسألة الثانية** حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال قيل حرم اي محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالآية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف **المسألة الثالثة** قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض الى الصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم يتناول الامرين اعني من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم لكانت الآية دالة على كل هذه الاحكام ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل **المسألة الاولى**

قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لأنه صفة لقوله فجزاء قال ولا ينبغي إضافة جزاء إلى المثل ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة إنما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله من النعم يجوز أن يكون صفة للنكرة التي هي جزاء والمعنى فجزاء من النعم مثل ما قتل وأما سائر القراء فهم قرأوا فجزاء مثل على إضافة الجزاء إلى المثل قالوا إنه لو كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فإنهم يقولون أنا أكرم مثلك يريدون أنا أكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء فالتقدير ليس هو كشيء وقال أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى فجزاء مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة أي خاتم من فضة والله أعلم المسألة الثانية قال سعيد بن جبير المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وجمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا أو خطأ حجة داود قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر الآية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام إنما يكون في العمد دون الخطأ وقوله ومن عاد المراد منه ومن عاد إلى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما بالإحرام صار فعله محظورا بالإحرام ولا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم فإنه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يسقط ذلك بكونه خطأ أو عمدا وكذا ههنا وأيضا يحتجون بقوله عليه الصلاة والسلام في الضبع كبش إذا قتله المحرم وقول الصحابة في الظبي شاة وليس فيه ذكر العمد أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد وقول الصحابي والقياس المسألة الثالثة ظاهر الآية يدل على إيجاب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول إلا أنهم اختلفوا في المثل فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فالذي له مثل يضمن بمثله وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المثل الواجب هو القيمة وحجة الشافعي القرآن والخبر والإجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال من وجوه أربعة الأول أن جماعة من القراء قرأوا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها أن قوما آخرين قرأوا فجزاء مثل بالإضافة والتقدير فجزاء ما قتل من النعم فمن لم يوجب فقد خالف النص وثالثها أن قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها أن قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة صريح في أن ذلك الجزاء يحكم به ذوا عدل منهم بجعله يكون هديا بالغ الكعبة فإن قيل إنه يشتري بتلك القيمة هذا الهدي قلنا النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هديا وأنتم تقولون الواجب هو القيمة ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هديا يهدي إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل فكان ذلك على خلاف النص وأما الخبر فما روى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع أصيد هو فقال نعم وفيه كبش إذا أخذه المحرم وهذا نص صريح وأما الإجماع فهو أن الشافعي قال بظاهر الروايات عن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الأرنب بحمل وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا إلى أقرب الأشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الأسعار والظبي هو الغزال الكبير المذكور والغزال هو الأنثى واليربوع هو الفأر الكبير يكون في الصحراء والجفرة أولاد المعز إذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الأنثى من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جبر الهالك ولا شك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجبر أتم فكان الإيجاب أولى والله أعلم حجة أبي حنيفة أن الصيد المقتول إذا لم يكن له مثل فإنه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله إلا على المعنى الواحد والجواب أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فيجب رعايتها بأقصى الإمكان فإن أمكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وإن لم يمكن رعايتها إلا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة والله أعلم المسألة الرابعة جماعة محرمون قتلوا صيدا قال الشافعي لا يجب عليهم إلا جزاء واحد وهو قول أحمد وإسحق وقال أبو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي أن الآية دلت على وجوب المثل ومثل الواحد واحد وأكد هذا بما روي عن عمر رضي الله عنه بمثل قولنا حجة أبي حنيفة أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد أن لا يقتل صيدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا صيغة عموم فيتناول كل القاتلين أجاب الشافعي بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل فإذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد وإذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في أصحاب الكفارات المتعلقة والله أعلم المسألة الخامسة قال الشافعي المحرم إذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء وقال

أبو حنيفة يضمن حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة كغرامات القتل والدية وكالدلالة على مال المسلم حجة أبي حنيفة أنه سئل عمر عن هذه المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فأجمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال أجاب الشافعي بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة المسألة السادسة قال الشافعي إن جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل فإذا لم يوجد القتل وجب أن لا يجب الجزاء البتة وجوابه أن المعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا أن ههنا لا يجب هو عدم القتل فسقط قوله المسألة السابعة إذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي يحرم وعليه الجزاء وقال أبو حنيفة لا يحرم حجة الشافعي أن سبب الذبح مركب من أجزاء بعضها مبيح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم وما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة المسألة الثامنة الحلال إذا اصطاد صيدا وأدخله الحرم لزمه الإرسال فإن ذبحه حرم ولزمه الجزاء هذا قول أبي حنيفة وقال الشافعي يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم حجة أبي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم نهى عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم المسألة التاسعة إذا قتل المحرم صيدا الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم وأدى جزاءه ثم قتل صيدا آخر لزمه جزاء آخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور أن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرر العلة فإن قيل إذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد قلنا الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرار الحكم عند تكرر العلة أما ههنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرر الشرط حجة داود قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة والله أعلم المسألة العاشرة قال الشافعي إذا أصاب صيدا أعور أو مكسور اليد فداه بمثله والصحيح أحب إلي وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ويفدى الذكر بالذكر والأنثى بالأنثى والأولى أن لا يغير لأن نص القرآن وجب المثل والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث إنها تلد فالذكر أفضل من الأنثى لأن لحمه أطيب وشكله أحسن والله أعلم ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وفيه مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران إلى أشبه الأشياء به من النعم فيحكمان به واحتج من نصر قول أبي حنيفة في إيجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد وأما الخلقة والصورة فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد وجوابه أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا أنه قال ميمون بن مهران جاء أعرابي إلى أبي بكر رضي الله عنه فقال إني أصبت من الصيد كذا وكذا فسأل أبو بكر عن أبي بن كعب فقال الأعرابي أتيتك أسألك وأنت تسأل غيرك فقال أبو بكر وما أنكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فإذا اتفقنا على شيء أمرناك به وعن قبيصة بن جابر أنه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسأل عمر بن الخطاب وكان إلى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ابن عوف ما ترى قال عليه شاة قال وأنا أرى ذلك فقال اذهب فأهد شاة قال قبيصة فخرجت إلى صاحبي وقلت إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره قال ففجأني عمر وعلاني بالدرة وقال أتقتل في الحرم وتسفه في الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فأنا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف والله أعلم المسألة الثانية قال الشافعي الذي له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره لأنهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكلما كان أقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي أن الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل فإذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل تحت الآية ثم إن ذلك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان أخطأ فيه فإن تعمد لا يجوز لأنه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلا فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل وأيضا روي أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبيا فسأل عمر عنه فقال عمر احكم فقال أنت أعدل يا أمير المؤمنين فاحكم فقال إنما أمرتك أن تحكم وما أمرتك أن تزكيني فقال أرى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال أصحابنا يجوز أن يكونا قاتلين المسألة الرابعة لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان آخران بمثل آخر ففيه وجهان أحدهما يتخير والثاني يأخذ بالأغلظ المسألة الخامسة قال بعض مثبتي القياس دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز لأنه تعالى فوض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الآية ومنها عمل العامي بالفتوى ومنها العمل بالظن في مصالح الدنيا إلا أنا نقول إن ادعيتم تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة

العقل وان بينتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسألة القياس لانا اذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل في ذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل ايضا فالفرق ظاهر بين البابين في جميع الصور المذكورة والحكم انما ثبت في شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص الجزئية متعذر واما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر متعذر فظهر الفرق والله اعلم

ثم قال تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الآية وجهان الاول ان المعنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا فيشترى به شيء وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا بغيره الثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا فيشترى به شيئا يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند التفطن لهذا الاعتبار ظهر ان الذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة والله اعلم **المسألة الثانية** بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله عارض ممطرنا **المسألة الثالثة** سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازما لها ونظير هذه الآية قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق **المسألة الرابعة** معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم فقال الشافعي يجب عليه ان يتصدق به في الحرم ايضا وقال ابو حنيفة له ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي ان له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي ان نفس الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربة بل القربة هي ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية الى اهل الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة انها لما وصلت الى الكعبة فقد صار هديا بالغ الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام الباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير تنوين اما وجه القراءة الاولى وهو انه تعالى خير المكلف بين ثلاثة اشياء الهدي والصيام والطعام حسن الاضافة فكانه قيل كفارة طعام او كفارة هدي او كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الاشياء واما قراءة من قرأ كفارة بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد **المسألة الثانية** قال الشافعي ومالك وابو حنيفة كلمة او في هذه الآية للتخيير وقال احمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او قد تجيء لا للتخيير كما في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس اقوى عقوبة من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل والله اعلم **المسألة الثالثة** اذا قتل صيدا له مثل قال الشافعي هو مخير بين ثلاثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم الصيد دراهم ويشتري بها طعاما ويتصدق بها وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير فيه بين شيئين بين ان يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاما ويتصدق به وبين ان يصوم فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل انما يشترى الطعام بقيمة مثله وقال ابو حنيفة ومالك انما يشترى الطعام بقيمة الصيد حجة الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل الطعام بالطعام وايضا فتقويم مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما وجب بدلا للمتلف فوجب ان يقدر به والله اعلم **المسألة الرابعة** اختلفوا في مواضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي قتل فيه الصيد وقال الشافعي يقوم بمكة لانه يكفرها **المسألة الخامسة** قال الفراء العدل ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل المثل يقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان عندك غلام يعدل غلامه او شاة تعدل شاته اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل قال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم معدول بحمل من ثوب والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطل عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم يذكر نصبته تقول رطلان من العسل وعلى ذلك من الصيام والله اعلم **المسألة السادسة** مذهب الشافعي انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسألة انهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم الا ان طعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد وعند ابي حنيفة مقدر بنصف الصاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين **المسألة السابعة** زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين ايها شاء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا وكذا جوابنا ان يكون تأويل الآية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة

طعام مساكين او عدل ذلك صياما والذي يحكم به ذوا العدل فهو تعيين المثل اما في القيمة او في الخلقة ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل والمكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرأ والطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا يستمرأ قال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا **المسألة الثانية** انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة اشياء اثنان منها توجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** في الآية وجهان الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني هو قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان لا يجب الجزاء عليه **المسألة الثانية** كونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر ولذلك يقتضي ان لا يجب الجزاء قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف ان في هذه الآيات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه خبرا فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغوا **قوله تعالى** احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واتقوا الله الذي اليه تحشرون

وفيه مسائل **المسألة الاولى** المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار والله اعلم **المسألة الثانية** انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة فذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر ونضب عنه الماء من غير معالجة في اخذه هذا هو الاصح مما قيل في هذا الموضع والوجه الثاني ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا قد كان طريا وهذا في اول الامر فيلزم التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر **المسألة الثالثة** قال الشافعي السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة محرمة حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته **المسألة الرابعة** قوله وللسيارة يعني احل صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر **المسألة الخامسة** في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا لانه لما قيل احل لكم كان دليلا على انه منعم به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما **المسألة الثانية** صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذلك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء **المسألة الثالثة** اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وهو مذهب الثوري واسحق انه محرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله بن الحارث عن ابيه قال كان الحارث خليفة عثمان رضي الله عنه على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه فجاءه الرسول فقال له كل فقال اطعموا قوما حلالا فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدي اليه حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي والحجة فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول الثالث انه اذا اصطيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابي حنيفة وروي عن ابي قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب

محرمة فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقال هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء أوجب الإباحة عند عدم
الإشارة والإعانة من غير تفصيل واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف والله
أعلم ثم قال تعالى واتقوا الله الذي إليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية **قوله
تعالى** جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في
الأرض وأن الله بكل شيء عليم ۝ اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم ۝ ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما
تبدون وما تكتمون ۝ قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون ۝
اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أن الله تعالى لما حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم بين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش
والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة وفيه مسائل
المسألة الأولى قرأ ابن عامر قيما بغير ألف ومعناه المبالغة في كونه قائما بإصلاح مهمات الناس كقوله تعالى دينا قيما والباقون
بالألف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء **المسألة الثانية** جعل فيه قولان الأول أنه بين وحكم الثاني أنه صير فالأول
بالأمر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه **المسألة الثالثة** سميت الكعبة كعبة لارتفاعها
يقال للجارية إذا نتأ ثديها وخرج كاعب وكعب الإنسان سمي كعبا لنتوئه من الساق والكعبة لما ارتفع ذكرها واشتهر أمرها في العالم سميت
بهذا الاسم وكذلك يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه **المسألة الرابعة** قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم وهو
ما يقيم ويستقيم به الأمر ويصلح ثم يذكر ها هنا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الأول أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور
أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون إليه طول السنة فإن مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما
يحتاج إليه فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون من كل فج عميق لأجل التجارة
ويأتون بجميع المطاعم وجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لإسباغ النعم على أهل مكة الثاني أن العرب كانوا
يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض
له ولهذا قال تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته
وسادة الخلق إلى يوم القيامة وكل أحد يتقرب إليهم ويعظمهم والرابع أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل
فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ورفع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم أنه لا يبعد
حمل الآية على جميع هذه الوجوه وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه وإما بدفع المضار وهو الوجه
الثاني وإما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث وإما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه
الأقسام الأربعة وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أنه لقوام الناس **المسألة الخامسة** المراد بقوله قياما للناس
أي لبعض الناس وهم العرب وإنما حسن هذا المجاز لأن أهل بلد إذا قالوا إن الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فإنهم لا يريدون إلا أهل بلدهم
فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم **المسألة السادسة** اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء أسبابا
لقيام الناس ولقوامهم الأول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا للقيام وهو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الأشهر
ويغير بعضهم على بعض فإذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الأسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم و
كانوا يحصلون في الشهر الحرام من الأقوات ما يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لتفانوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر
الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا وأيضا فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب إقامة مناسك الحج واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام
الأشهر الحرم الأربعة إلا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس وأما الثالث فهو الهدي وهو إنما كان سببا لقيام الناس
لأن الهدي ما يهدى إلى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء وأما الرابع
فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي
وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له أحد حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم
يتعرض لها صاحبها أيضا وكل ذلك إنما كان لأن الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده أو تقرب إليه صار آمنا من جميع
الآفات والمخافات فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي و
القلائد لأن هذه الثلاثة إنما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها إلى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية
شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم والمعنى أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى
طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون إليه من منافع المعيشة
ولتأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو أنه ألقى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم
البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الأمن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الأمن في هذا المكان

في هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون إليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم أن مثل
هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى في الأزل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم أن الشر غالب على طباعهم وأن ذلك
يفضي بهم إلى الفناء وانقطاع النسل وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا بهذا الطريق اللطيف تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير سببا لحصول الأمن
في بعض الأمكنة وفي بعض الأزمنة فحينئذ يستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل يتمسك به
المتكلمون على كونه تعالى عالما فإنهم يقولون إن أفعاله محكمة مطابقة للمصالح وكل ما كان كذلك كان عالما ومن المعلوم أن إلقاء تعظيم الكعبة
في قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببا لحصول الأمن في بعض الأمكنة وفي بعض الأزمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح
المعيشة فعل في غاية الإتقان والإحكام فيكون دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال
ذلك لتعلموا أن ذلك التدبير اللطيف لأجل أن يتفكروا فيه فيعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فيعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما
في الأرض ثم إذا عرفتم ذلك عرفتم أن علمه سبحانه صفة قديمة أزلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع أن يكون مخصوصا بالبعض دون
البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات وإذا كان كذلك كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال أن الله بكل شيء عليم
فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقرير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والله أعلم أما قوله تعالى اعلموا أن الله
شديد العقاب وأن الله غفور رحيم ولما ذكر الله تعالى أنواع رحمته لعباده ذكر بعده أنه شديد العقاب لأن الإيمان لا يتم إلا بالرجاء والخوف
كما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك
يدل على أن جانب الرحمة أغلب لأنه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من أوصاف
الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهو أن ابتداء الخلق والإيجاد كان لأجل الرحمة والظاهر أن الختم لا يكون إلا
على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله أن الله شديد
العقاب وأن الله غفور رحيم أتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول إلا البلاغ يعني أنه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة
وبقي الأمر من جانبكم وأنا عالم بما تبدون وما تكتمون فإن خالفتم فاعلموا أن الله شديد العقاب وإن أطعتم فاعلموا أن الله غفور رحيم
ثم قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاعلم أنه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله
اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم ثم أتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول إلا البلاغ ثم أتبعه بما يزيد في الترغيب
في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب في ذلك لأن الخبيث قسمان أحدهما الذي يكون
جسمانيا وهو ظاهر لكل أحد والثاني الذي يكون روحانيا وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية وأطيب الطيبات الروحانية
معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى وذلك لأن الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند أرباب الطباع السليمة فكذلك
الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والإعراض عن طاعة الله تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة وأما الأرواح العارفة بالله المواظبة
على خدمة الله تعالى فإنها تصير مشرقة بأنوار المعارف الإلهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة وكما أن الخبيث والطيب
في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات أشد لأن مضرة خبث الخبيث
الجسماني شيء قليل ومنفعة طيبه مختصر فأما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة أبدية وطيب الروحاني منفعته عظيمة دائمة
أبدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال تعالى ولو أعجبك كثرة الخبيث يعني أن الذي يكون خبيثا في
عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات وقد يكون كثير المقدار وعظيم اللذة إلا أنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب حصوله
سبب للحرمان من السعادات الأبدية الباقية السرمدية التي إليها الإشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك وإذا كان الأمر
كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية
والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات من المعصية أتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال
واتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون أي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم
تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والآجلة **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم
تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم ۝ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين
في الآية مسائل **المسألة الأولى** في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أنه تعالى لما قال ما على الرسول إلا البلاغ كأنه قال ما بلغه
الرسول إليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول إليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فإنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه
عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني أنه تعالى لما قال ما على الرسول إلا البلاغ وهذا
ادعاء منه للرسالة ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا إلى قوله قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا والمعنى إني رسول أمرت بتبليغ الشرائع والأحكام إليكم

والله تعالى لما أقام الدلالة على صحة دعواه في الرسالة بإظهار أنواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم إن المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزة وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم الوجه الثالث أن هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم **المسألة الثانية** أشياء جمع شيء فإنها غير منصرفة والنحويون في امتناع سبب الصرف وجوه الأول قال الخليل وسيبويه قولنا شيء جمعه في الأصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره فنقلوا الهمزة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجعلت لفعاء وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه واحد منها واثنان خطرا ببالي أما الأول وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم ينصرف كما لم ينصرف حمراء والثاني أنها لو كانت في الأصل شيئاء ثم حكيت أشياء كان ذلك بسببها كعامر وعمر وزافر وزفر والعدل أحد أسباب منع الصرف الثالث أنا لما قطعنا الحرف الأخير صار كنصف الكلمة لا يقبل الإعراب ثم حيث إن الحرف الذي قطعناه منه ما حذفناه بالكلية بل ألصقناه بأوله كأنها باقية فلا جرم منعناه بعض وجوه الإعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء وهو أن أشياء وزنه أفعلاء كقولك أصدقاء وأصفياء ثم إنهم استثقلوا الياء واجتماع الهمزتين فقدموا الهمزة فلما كان أشياء في الأصل أشيئاء على وزن أصدقاء وأفعلاء كان ذلك مما لا يجري فيه الصرف فكذا هاهنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو أن أشياء على وزن أفعال إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء وألزمه الزجاج أن لا يصرف أسماء وأبناء وعندي أن سؤال الزجاج ليس بشيء لأن للكسائي أن يقول القياس يقتضي ذلك في أبناء وأسماء إلا أنه ترك العمل به للنص لأن النص أقوى من القياس ولم يوجد النص إلا في لفظ أشياء فوجب الجري فيه على القياس ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد ألا ترى أنا إذا قلنا الفاعل توجب الرفع لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولك جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك فيعمل به إلا إذا عارضه النص وكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي والله أعلم **المسألة الثالثة** روى أنس أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا إلا حدثتكم به فقام عبد الله بن أبي حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من أبي فقال أبوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مرتين أو ثلاثا فقال عليه السلام ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله أين أبي فقال في النار ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر فقال رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما تأدى إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة فالأولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ألا ترى أن الذي سأل عن أبيه فإنه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح وأما السائل عن الحج فقد كاد أن يكون ممن قال النبي صلى الله عليه وسلم إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال إذ لم يؤمن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام وكان عبيد بن عمير يقول إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله تعالى ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشني إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وفيه وجوه الأول أنه تعالى بين بالآية الأولى أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم فكان حاصل الكلام أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم وإن أبديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم إن سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم والوجه الثاني في تأويل الآية أن السؤال على قسمين أحدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا سؤال منهي عنه بقوله لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم والنوع الثاني من السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب وهو المراد بقوله وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فإن قيل قوله وإن تسألوا عنها هذا الضمير عائد إلى الأشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن أشياء فكيف يعقل في أشياء بأعيانها أن يكون السؤال ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن بها الثاني أنهما وإن كانا نوعين مختلفين إلا أنهما في كون كل واحد منهما مسؤولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تأويل الآية أن قوله لا تسألوا عن أشياء فقوله وإن تسألوا عنها أي وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا فالحاصل أن المراد من هذه الآية أنه هل

يجوز

يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الأول عفا الله عما سلف من مسألتكم وإغضابكم الرسول بسببها الثاني أنه تعالى ذكر تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها يعني ما أظهر عند تلك السؤالات ما يسوءكم ويثقل ويشق عليكم في التكليف الثالث في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤكم لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق أي خففت عنكم بإسقاطها ثم قال والله غفور حليم وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه ثم قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين قال يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فقال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوها ثم كفروا بها وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فإن قيل إنه تعالى قال أولا لا تسألوا عن أشياء ثم قال هاهنا قد سألها قوم من قبلكم وكان الأولى أن يقول قد سأل عنها فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الأول أن السؤال عن الشيء عبارة عن حالة من أحواله وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهما أي طلبت منه الدرهم ويقال سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة وإنزال المائدة من السماء فهم سألوا عن نفس الشيء وأما أصحاب محمد عليه الصلاة والسلام فهم ما سألوا ذلك وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها فلما اختلفت السؤالات اختلفت العبارة أيضا إلا أن كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو أنه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة إليه وفيه خطر المفسدة والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المضرة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا فائدة فيه والوجه الثاني في الجواب أن الهاء في قوله قد سألها غير عائدة إلى الأشياء التي سألوا عنها بل عائدة إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين **قوله تعالى** ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون ۝ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون ۝ في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور لم يكلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها بين تعالى أن ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة **المسألة الثانية** اعلم أنه يقال فعل وعمل وطفق وجعل وأنشأ وأقبل وبعضها أعم من بعض وأكثرها عموما فعل لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب أما أنه واقع على عمل الجوارح فظاهر وأما أنه واقع على عمل القلوب فالدليل عليه قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وأما عمل فإنه أخص من فعل لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ولا يقع على النية والعزم والقصد والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها وأما جعل فله وجوه أحدها الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا وثانيها الخلق ومنها قوله وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا إذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به **المسألة الثالثة** أنه تعالى ذكر هاهنا أربعة أشياء وهي البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته إذا شق أذنها وهي بمعنى المفعول قال أبو عبيدة والزجاج الناقة إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكرا شقوا أذنها وامتنعوا من ركوبها ونسبوها لآلهتهم لا يجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحرجا وأما السائبة فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال ساب الماء وسابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب إلى حيث شاءت وهي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية فذكروا فيها وجوها أحدها ما ذكره أبو عبيدة وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذرا أو شكر نعمة سيب بعيرا فيكون بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفراء إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة هي التي تسيب للأصنام أي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل ورابعها السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا ميراث وأما الوصيلة فقال المفسرون إذا ولدت الشاة أنثى وذكرا قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها ويجوز

ان يكون بمعنى الواصلة لانها وصلت اخاها واما الحامي فيقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها اذا ركب ولد ولده
قيل حمي ظهره اي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ ياكله الرجال والنساء وثانيها
اذا انتجت له عشرة ابطن قالوا حمي ظهرها حكاها ابو مسلم وثالثها الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلى وهو من الانعام
التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم من الذبح والاتعاب و
الايلام قلنا الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ
لعبادة الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة واما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة
على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها فظهر الفرق والله اعلم وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه واما البهيمة
اذا اعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر
الفرق والله اعلم ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون قال المفسرون ان عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك
مكة وكان اول من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال النبي صلى الله عليه
وسلم فلقد رايته في النار يؤذي اهل النار بريح قصبه والقصب الامعاء وجمعه الاقصاب ويروى يجر قصبه في النار قال ابن
عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله يريد عمرو بن لحي واصحابه يقولون على الله الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام
والمعنى ان الرؤساء يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل
الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى معلوم وهو رد على اصحاب
التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم ان الواو في قوله اولو كان اباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة
الانكار والتقدير احسبهم ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واعلم ان الاقتداء انما يجوز بالعالم المهتدي وانما
يكون عالما مهتديا اذا بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب ان لا يجوز الاقتداء به والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما بين انواع التكاليف والشرائع والاحكام قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون
الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكانه تعالى قال ان هؤلاء الجهال مع ما تقدم
من انواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم
وضلالاتهم فلا تبالوا ايها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم
ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله
عليكم انفسكم اي احفظوا انفسكم من ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة اسماء الافعال
تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقال عليك زيدا كانه قال
احفظ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي حضرك ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف
بين النحويين في اجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم بالرفع عن نافع **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب النزول
وجوها احدها ما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل الكتاب الجزية وابى العرب الا الاسلام
او السيف عير المنافقون فقبل الجزية من بعض الكفار دون البعض فنزلت هذه الاية اي لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على
الهدى وثانيها ان المؤمنين كان يشق عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم انفسكم وما كلفتم من اصلاحها والمشي
بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن
ذلك والاقرب عندي انه لما حكى عن بعضهم انهم اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكر
تعالى هذه الاية والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمؤمنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان لا يضرهم جهل اولئك
الجاهلين اذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه **المسئلة الرابعة** فان قيل ظاهر هذه الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية لا تدل على ذلك بل توجب ان المطيع لربه
لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل خطب الصديق رضي الله عنه فقال
انكم تقرؤن هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعونها غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ان الناس اذا راوا المنكر ولم ينكروه يوشك ان يعمهم الله بعقاب والوجه الثاني في تاويل الاية ما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما
قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان قيل لابن مسعود لما قرات عليه هذه الاية قال ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة
ولم يلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء واختلفتم والبستم شيعا فكل امرئ ونفسه
وعند ذلك جاء تاويل هذه الاية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب عام وهو ايضا خطاب مع

الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب والوجه الثالث في تاويل الاية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذه اكد اية في
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال عليكم انفسكم يعني عليكم اهل دينكم لا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم
يعني اهل دينكم فقوله عليكم انفسكم يعني ان يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد
ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم فكان ذلك امرا بان نحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا والوجه الرابع الاية مخصوصة بالكفار الذين علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف
فههنا لا يجب على الانسان ان يامرهم بالمعروف والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول ان الاية نازلة في المنافقين حيث عيروا
المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب دون المشركين الوجه الخامس ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر على نفسه وعلى عرضه وعلى ماله فههنا عليه نفسه لا يضره ضلال من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين
فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك
الوجه السابع عليكم انفسكم من اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي ان تستوحشوا
من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم والوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك
وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا **المسئلة الخامسة** قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله
عليكم انفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من ضل والثاني ان حقها الفتح على الجواب ولكن
ضمة الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال الى الله مرجعكم يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم

**قوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان
انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان
ذا قربى ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين فان عثر على انهما استحقا اثما فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان
فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها
او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين**

اعلم انه تعالى لما امر بحفظ النفس في قوله
عليكم انفسكم امر بحفظ المال في قوله يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان سبب نزول
هذه الاية تميم الداري واخوه عدي كانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا
الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه نسخة جميع ما معه والقاه بين الامتعة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه
اذا رجعا الى اهله ومات بديل واخذا من متاعه اناء من فضة منقوشة بالذهب وفيه ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى اهله لما قدما
ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لتميم وعدي اين الاناء فقالا لا ندري والذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا
الواقعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله شهادة بينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما
اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله شهادة ما بينكم جائز لظهوره ونظيره هذا
فراق بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قول من نصب وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية يعني الشهادة المحتاج اليها عند
حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم لان زمان حضور الموت هو زمان الوصية يعرف ذلك الزمان بهذين الامرين
الواقعين كما يقال ايتني اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت
عين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية ثم قال اثنان ذوا عدل وفيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية حذف والمراد ان يشهد ذوا عدل منكم وتقدير الاية شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف هي ان يشهد
اثنان ذوا عدل منكم وانما حسن هذا الحذف لكونه معلوما والله اعلم **المسئلة الثانية** اختلف المفسرون في قوله منكم على قولين الاول
وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان ذوا عدل منكم معشر المؤمنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان
انتم ضربتم في الارض يعني وشهادة من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر و
شهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وشريح ومجاهد
وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلما يشهد على وصيته جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني
او المجوسي او عابد الوثن او اي كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا تجوز شهادة الكافر على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي
مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين يشهد على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما المدينة واتيا ابا موسى
الاشعري وكان واليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذي كان في عهد الرسول
عليه الصلاة والسلام ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما كذبا ولا بدلا واجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول

منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء أن قوله ذوا
عدل منكم أي من أقاربكم وقوله أو آخران من غيركم أي من الأجانب إن أنتم ضربتم في الأرض أي إن وقع الموت في السفر ولم يكن معكم أحد من
أقاربكم فاستشهدوا أجنبيين على الوصية وجعل الأقارب أولى لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق وبورثته أرحم وأرأف واحتج
الذاهبون إلى القول الأول على صحة القول به بوجوه الأول أنه تعالى قال في أول الآية يا أيها الذين آمنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين
فلما قال بعده أو آخران من غيركم كان المراد أو آخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية أنه تعالى قال أو آخران من غيركم إن أنتم
ضربتم في الأرض وهذا يدل على جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين
لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر الحجة الثالثة أن الآية دالة على وجوب الحلف على
هذين الشاهدين من بعد الصلاة وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين
الحجة الرابعة أن سبب نزول هذه الآية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما الحجة الخامسة ما روينا أن أبا موسى الأشعري
قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما وما أنكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعا الحجة السادسة أنا إنما نجوز شهادة الكافر إذا لم
نجد أحدا من المسلمين والضرورات قد تبيح المحظورات ألا ترى أنه جاز التيمم والقصر في الصلاة والإفطار في رمضان وأكل الميتة في
حال الضرورة والضرورة حاصلة في هذه المسألة لأن المسلم إذا قرب أجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة
الفاسق مقبولة فإنه يضيع أكثر مهماته فإنه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في
ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأجل أنه لا يمكن وقوف الرجال على
هذه الأحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة فكذا ههنا والله أعلم قالوا وأما قول من يقول بأن هذا الحكم صار منسوخا
فبعيد لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله
وأشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا أجاب الأولون عنه لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب
لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد والدليل عليه أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع مع أنهم ليسوا عدولا في مذاهبهم
لكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا أن الكافر ليس بعدل إلا أن قوله وأشهدوا ذوي عدل منكم
عام وقوله ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض خاص وإنه أوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر واكتفى بشهادة
من لا يكون منا في السفر فهذه الآية خاصة والآية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما إذا كان الخاص متأخرا في
النزول ولا شك أن سورة المائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله أعلم ثم قال
تعالى أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قوله أو آخران عطف على
قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم **المسألة الثانية** قوله إن أنتم ضربتم في الأرض
فأصابتكم مصيبة الموت المقصود منه أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الأرض
وحضرته علامات نزول الموت به ثم قال تحبسونهما من بعد الصلاة وفيه مسائل **المسألة الأولى** تحبسونهما أي توقفونهما كما يقول
الرجل مر بي فلان على فرس فحبس علي دابته أي أوقفها وحبست الرجل في الطريق أكلمه أي أوقفته فإن قيل ما موقع تحبسونهما قلنا
هو الاستئناف كأنه قيل كيف نعمل إن حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما **المسألة الثانية** قوله من بعد الصلاة فيه أقوال الأول قال
ابن عباس من بعد صلاة دينهما والثاني قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر فإن قيل كيف عرفت أن المراد هو صلاة العصر مع أن
المذكور هو الصلاة المطلقة قلنا إنما عرف هذا التعيين بوجوه أحدها أن هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد
بالعرف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ وثانيها ما روي أنه لما نزلت هذه الآية فالنبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة العصر ودعا بعدي وتميم
فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول صلى الله عليه وسلم دليلا على التقييد وثالثها أن جميع أهل الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون
الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها القول الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر أو
بعد العصر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما القول الرابع أن المراد أداء الصلاة أي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد
الصلاة أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل والله أعلم **المسألة الثالثة** قال الشافعي
رحمه الله الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن
والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلدان في أشرف المساجد وقال أبو حنيفة يحلف من
غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان وهذا على خلاف الآية ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي ذكره الشافعي
حق ثم قال تعالى فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسائل **المسألة الأولى** الفاء في قوله
فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لأجل ذلك الحبس على القسم **المسألة الثانية** قوله إن ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم
عليه والمعنى إن ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة في إشهاد الكفار لأن تحليف الشاهد

غير مشروع ومن قال الآية نازلة في المسلم قال إنها منسوخة وعن علي رضي الله عنه أنه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة
المسألة الثالثة قوله لا نشتري به ثمنا يعني يقسمان بالله لا نشتري به ثمنا أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا وهو كقوله إن الذين
يشترون بعهد الله ثمنا قليلا أي لا نأخذ ولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنه قوله ولو كان ذا قربى لأن الميل إليهم أتم
والمداهنة بسببهم أعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ثم قال ولا نكتم
شهادة الله وفيه مسألتان **المسألة الأولى** هذا عطف على قوله ولا نشتري به ثمنا يعني أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري
ثمنا ولا نكتم شهادة الله أي التي أمر الله بحفظها وإظهارها **المسألة الثانية** نقل عن الشعبي أنه وقف على شهادة ثم ابتدأ
الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروي عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه أن منهم من يقول الله لقد
كان كذا ثم قال إنا إذا لمن الآثمين يعني إذا كتمناها كنا من الآثمين ثم قال فإن عثر على أنهما استحقا إثما قال الليث عثر يعثر عثورا
إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره وأعثرت فلانا على أمري أي أطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرا إذا وقع على شيء قال أهل اللغة وأصل
عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك أن العاثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل من
اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه وأعثره غيره إذا أطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك أعثرنا عليهم أي أطلعنا ومعنى الآية أن
حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الإثم بسبب اليمين الكاذبة ثم قال تعالى فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق
عليهم الأوليان وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن معنى الآية فإن عثر بعد ما حلف الوصيان على أنهما استحقا إثما أي حنثا في اليمين
بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما و
تبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا وروي أنه لما نزلت الآية الأولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ثم دعا بتميم وعدي
فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا إله إلا هو أنه لم يوجد منا خيانة في هذا المال فلما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
سبيلهما وكتما الإناء مدة ثم اختلفوا فقيل أخذ بمكة وقيل لما طالت المدة أظهرا الإناء فبلغ ذلك ورثة بديل فطالبوهما فقالا
كنا قد اشتريناه فقالوا ألم نقل لكما هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نقر فكتمنا فرفعوا القصة
إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى فإن عثر الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة السهمي فحلفا بالله بعد العصر
فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الإناء إليهما وإلى أولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء
فأتوب إلى الله تعالى وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية إلى أن أسلم تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك فقال حلفت كاذبا أنا وصاحبي
بعنا الإناء بألف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت **المسألة الثانية**
قوله فآخران يقومان مقامهما أي مقام الشاهدين اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم الأوليان والمراد موالي الميت وقد
أكثر الناس في أنه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف والأصح عندي فيه وجه واحد وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد
استحق مالهم فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه
قد استحق عليه ذلك المال **المسألة الثالثة** وأما قوله الأوليان ففيه وجوه الأول أن يكون خبرا والمبتدأ محذوف والتقدير هما
الأوليان وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما فكأنه قيل ومن هما فقيل الأوليان والثاني أن يكون بدلا من الضمير الذي في
يقومان والتقدير فيقوم الأوليان والثالث أجاز الأخفش أن يكون قوله الأوليان صفة لقوله فآخران وذلك أن النكرة إذا تقدم ذكرها
ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله كمشكاة فيها مصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل
قولك رأيت رجلا ثم تقول أنست بذلك الرجل فصار بالعود إلى ذكره معرفة الرابع يجوز أن يكون قوله الأوليان بدلا من قوله آخران و
إبدال المعرفة من النكرة كثير **المسألة الرابعة** إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين الأول الأوليان الأقربان إلى الميت الثاني يجوز
أن يكون المعنى الأوليان باليمين والسبب فيه أن الوصيين ادعيا أن الميت باع الإناء وهما أنكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما وهذا
كما أن إنسانا لو أقر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذي ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه **المسألة
الخامسة** القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء الأوليان تثنية الأولى وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم في
رواية أبي بكر الأولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين استحق عليهم
مالهم وإنما قيل لهم الأولين من حيث كونهم أولين في الذكر ألا ترى أنه قد تقدم قوله يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك
اثنان ذوا عدل منكم ذكرا في اللفظ قبل قوله أو آخران من غيركم وقرأ حفص وحده بفتح الحاء والتاء الأوليان على التثنية ووجهه
أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال إن
الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر مما تقدم والله أعلم ثم قال تعالى
فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين والمعنى ظاهر وما اعتدينا في طلب هذا المال
وفي نسبتهم إلى الخيانة وقوله إنا إذا لمن الظالمين أي إن حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال تعالى ذلك أدنى

ان يأتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه اقرب الى
ان يأتوا بالشهادة على وجهها وان اتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ما ذكروه بخوفهم من ان ترد ايمان
على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى
واتقوا الله ان تخونوا في الامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد
ووعيد لمن خالف حكم الله وامره فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة اعرابا ونظما
وحكما وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر رضي الله عنه انه قال هذه الآية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي
ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند اكثر الفقهاء والله اعلم قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك
انت علام الغيوب ⊛ اعلم ان عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف و
الاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال القيمة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر
فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرائع اتبعها بوصف احوال القيمة اولا ثم ذكر احوال عيسى واما وصف احوال القيمة فهو قوله يوم
يجمع الله الرسل وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه قولان
الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى
في ذلك اليوم ولكن على المفعول له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل
اي لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان
الاول التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت المسألة الثانية قال صاحب
الكشاف قوله ماذا منتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم
فان قيل واي فائدة في هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه
توبيخ من فعل ذلك الفعل المسألة الثالثة ظاهر قوله لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون
لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لسائر الامم
فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه الاول قال جمع من المفسرين ان للقيمة زلازل واهوالا
بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها فالانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر الامور
فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم بعد ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر
فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
بل انه تعالى قال الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من
هؤلاء الذين اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يخافون البتة والوجه الثاني المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول
لغيره ما تقول في فلان فيقول انت اعلم به مني كأنه لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا بقوي لان السؤال انما
وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد بالسؤال السعي في تبكيتهم وفضيحتهم والوجه الثالث في الجواب
وهو الاصح وهو الذي اختاره ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا
فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا
لان علمنا تعلق بهم وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا
فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك انت علام الغيوب يشهد لصحة هذين الجوابين الوجه الخامس وهو الذي خطر بالبال وقت
الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولهذا قال عليه الصلاة
والسلام انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار او لفظ هذا معناه
فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الآخرة
مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لان الظن لا
عبرة به في القيمة الوجه السادس انهم لما علموا انه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا
ولا يدفع شرا فرأوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي القيوم الذي لا يموت والله اعلم بالصواب المسألة
الرابعة قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك انت
الموصوف باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او وصفا لاسم ان والله اعلم المسألة

الخامسة دلت الآية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها
في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح
القدس تكلم الناس في المهد وكهلا واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ
فيها فتكون طيرا باذني وتبرئ الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات فقال
الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين ⊛ واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون ⊛ في الآية
مسائل المسألة الاولى اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ و
الملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى
جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر تعالى انه يعدد انواع نعمه
على عيسى بحضرة الرسل واحدة واحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم وان كل واحد من النعم المعدودة على
عيسى تدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الآية على قبح مقالتهم
وركاكة مذهبهم واعتقادهم والله اعلم المسألة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله ويجوز
ان يكون المعنى اذكر واذ قال الله المسألة الثالثة خرج قوله اذ قال الله على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه الاول الدلالة
على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو آت قريب ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني
انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا اذ صاح صائح فركبنا وركبت و
نظيره من القرآن قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند
ربهم والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية المسألة الرابعة يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل
الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل
هذا جاز فيه وجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمرو وانشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بينا
المسألة الخامسة قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف فصلح للجنس
واعلم انه تعالى فسر نعمته عليه بوجوه اولها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول ان روح القدس هو جبريل عليه السلام
الروح هو جبريل والقدس هو الله تعالى كأنه اضافه الى نفسه تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية
ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة
فالله سبحانه خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقائل ان يقول لما دلت هذه الآية على ان تأييد عيسى انما
حصل من جبريل او بسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه ايد عيسى
عليه السلام على سبيل اغواء الخلق واضلالهم فما لم يعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا وما لم يعرف نبوة عيسى عليه السلام لا يعرف عصمة
جبريل فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع السؤال ثانيها قوله تكلم الناس في المهد وكهلا
اما كلام عيسى في المهد فهو قوله اني عبد الله آتاني الكتاب وقوله تكلم الناس في المهد في موضع الحال والمعنى تكلمهم طفلا
وكهلا من غير تفاوت كلامه في هذين الوقتين وهذه خاصة شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد قبله ولا بعده
ثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط الثاني
المراد به جنس الكتب فان الانسان يتعلم اولا كتبا سهلة مختصرة ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة واما الحكمة فهي عبارة عن
العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التورية والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتب على
سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني
هو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ريانا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها
العلماء وقوله التورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع فيكون طائرا و
الباقون طيرا بغير الف والطير جمع طائر كضان وضائن وركب وراكب المسألة الثانية انه تعالى ذكر ههنا فتنفخ فيها وذكر
في آل عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير اي فتنفخ هيئة مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها
صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه في
شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف مؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي مثل هيئة الطير ومذكر بحسب الظاهر
واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التأنيث المسألة الثالثة انه تعالى
اعتبر الاذن في خلق الطير كهيئة الطير وفي صيرورة ذلك الطين طيرا وانما اعاد قوله باذني تأكيدا لكون

ذلك واقعاً بقدرة قادر وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني وابراء الاكمه والابرص معروف
قال الخليل الاكمه من ولد اعمى والاعمى من ولد بصيراً ثم عمي وسادسها قوله واذ تخرج الموتى باذني اي واذ تخرج من قبورهم احياء باذني اي
بفعلي لكن عند دعائك وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة
الفعل الى الله تعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم
بالبينات وفيه مسائل المسألة الاولى قوله اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير
فالالف واللام للعهد ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات المسألة الثانية روي انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة
قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السماء ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسائل المسألة
الاولى قرأ حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرأ ابن عامر وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر
فمن قرأ ساحراً اشار الى الرجل ومن قرأ سحراً اشار الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي رحمه الله والاختيار
سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال جاء وكثر البر
امن اتى ذا البر فقال الشاعر شعر فانما هي اقبال وادبار المسألة الثانية فان قيل انه تعالى شرع ههنا في تعديد النعم على عيسى
وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره والجواب ان من الامثال المذكورة ان كل ذي نعمة محسود وطعن
الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام وهو يدل على ان نعمة الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم من الوجه الذي
ذكرناه والله اعلم وثامنها قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي وقد تقدم تفسير الوحي فمن قال انهم كانوا انبياء
قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب
كما في قوله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وقوله واوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان
مقبول القول عند الناس محبوباً في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم آمنوا و
اسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني آمنوا بقلوبهم و
انقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الآية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام
وليس لامه شيء منها تعلق قلنا كل ما يحصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل التضمين والتبع للام ولذلك
قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية فجعلهما معاً آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر وروي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك كان
يلبس الشعر ويأكل الشجر ولا يدخر شيئاً لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اينما امسى بات قوله تعالى اذ قال
الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين ۝ قالوا نريد ان نأكل
منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ۝ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من
السماء تكون لنا عيداً لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين ۝ قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني
اعذبه عذاباً لا اعذبه احداً من العالمين ۝ فيه مسائل المسألة الاولى في قوله اذ قال وجهان الاول اوحيت الى الحواريين
اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون المسألة الثانية هل يستطيع ربك قرأ الكسائي هل تستطيع ربك بالنصب
وبادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان اللام قريب المخرج من التاء لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وبحسب قرب
الحرف من الحرف يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس وعن عائشة انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع
وانما قالوا هل تستطيع ان تسأل ربك بالنصب والباقون يستطيع بالياء وربك برفع الباء وبالاظهار فاما القراءة الاولى فمعناها
هل تستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة اولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى والثانية توجب شكهم
في استطاعة الله ولا شك ان الاول اولى واما القراءة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون
وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان
والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل على انهم كانوا
شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملاً في الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب و
كذلك قول عيسى عليه السلام اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان والوجه الثاني في الجواب انهم كانوا
مؤمنين الا انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة مثل هذه الآية
لا شك انها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا والوجه الثالث في الجواب ان مرادهم من هذا الكلام استفهام
ان ذلك هل جائز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يجوز
لا يحصل فيه شيء من جهة القدرة وهذا الجواب يمشي على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك
وهل علم وقوعه فان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور والوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك ان

يطيعك

يطيعك ربك ان سألته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة والوجه الخامس لعل المراد بالرب هو جبريل عليه السلام
لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة ولذلك قال تعالى في اول الآية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك بانواع الكرامة
فهل يقدر على انزال مائدة عليك والوجه السادس انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في
غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان
يشك فيه فكذا ههنا والله اعلم المسألة الثالثة قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن
الانباري سميت مائدة لانها عطية من قول العرب ماد فلان عبده يميده اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية
قال ابو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها ممودة ميد بها صاحبها اي اعطيها وتفضل عليه بها والعرب تقول ماد ني
بمعنى انا احسن اليه ثم قال تعالى قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة فانه جار مجرى التعنت
والتحكم وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضاً اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني انه امرهم بالتقوى
لتصير التقوى سبباً لهذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا
اليه الوسيلة وقوله ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على انزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم
قال تعالى قالوا نريد ان نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى انهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم
انه تقدم من المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان
تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان نأكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاماً آخر وثانيها انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل
ولكنا اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة في قلبنا وثالثها انا وان علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد
اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب و
اعظم واذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة
ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير
الرازقين وفيه مسائل المسألة الاولى الكلام في اللهم قد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك فقوله
اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما قوله تكون لنا عيداً فهو صفة للمائدة وليس بجواب للامر وفي قراءة عبد الله تكن لانه جعله جواباً للامر
قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ومثاله قوله تعالى فهب لي من لدنك ولياً يرثني بالجزم والرفع
فارسله معي رداً يصدقني بالجزم والرفع واما قوله عيداً لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيداً نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا
ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيداً والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود واصله هو العود و
سمي العيد عيداً لانه يعود في كل سنة بفرح جديد وقوله وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا طعاماً
نأكله وانت خير الرازقين معناه ظاهر المسألة الثانية تأمل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضاً
فقدموا ذكر الاغراض فقالوا نريد ان نأكل منها وتطمئن قلوبنا وارزقنا وانت خير الرازقين فقدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل
حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عم لشدة صفاء
وقته واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء
منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيداً لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة
لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلاً لاصحاب النظر والاستدلال وقوله
وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر انه كيف ابتدأ بالاشرف نازلاً الى الادون فالادون ثم قال
وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو بعينه مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند ذلك
يلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله المسألة الثالثة في قراءة زيد
تكون لنا عيداً لاولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الامة ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم الآية وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر
وعاصم ونافع منزلها عليكم بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد منزلها مرة بعد اخرى وبالتخفيف مرة
واحدة المسألة الثانية قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذاباً لا اعذبه احداً من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير
وقيل قردة وقيل جنساً من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج يجوز ان يكون ذلك العذاب معجلاً لهم في الدنيا ويجوز ان يكون
مؤخراً الى الآخرة وقوله من العالمين يعني عالمي زمانهم المسألة الثالثة قيل انهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند
نزولهم على مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قيل نريد ان نأكل منها المسألة الرابعة اختلفوا في ان عيسى عليه السلام سأل
المائدة لنفسه او سألها لقومه وان كان قد اضافها الى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل المسألة الخامسة اختلفوا في انه هل نزلت
المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجوا عليه بوجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله اعذبه عذاباً لا اعذبه احداً من

العالمين استغفروا وقالوا لا نريدها الثاني انه وصف المائدة بكونها عيداً لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم
القيمة قال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزماً من غير تعليق على شرط فوجب
حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله فاني منزلها عليكم والجواب
عن الثاني ان يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم والله اعلم المسئلة الخامسة روي ان عيسى عليه السلام لما
اراد الدعاء لبس صوفاً ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها حتى
سقطت بين ايديهم فبكى عيسى ع م وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم
عملاً يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى
ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسماً وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها
من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى
الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الآخرة فقال ليس منهما ولكنه شيء اخترعه بالقدرة العالية
كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي
باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها فمسخوا قردة وخنازير قوله تعالى اذ
قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق
ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا
الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها ابداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم لله ما في السموات والارض وما فيهن
وهو على كل شيء قدير وفيه مسائل المسئلة الاولى هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك
وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيمة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه وتعلقوا
بظاهر قوله واذ قال لان اذ تستعمل للماضي والقول الاول اصح لان الله تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين
صدقهم والمراد به يوم القيمة واما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه المسئلة الثانية في قوله ءانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله سؤالان احدهما ان الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه كان عالماً بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه
به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احداً من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي
الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احداً منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل
الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى
ومريم هو عيسى ع م ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله
تعالى ليس خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين له مع ان الله تعالى ليس الهاً له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية
والرواية ثم قال تعالى سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق وقوله سبحانك فقد فسرناه في قوله سبحانك لا علم لنا واعلم انه
تعالى لما سأل عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق يعني انه ما يكون
لي ان اقول هذا الكلام ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان هل وقع هذا القول منه ام لا فلم يقل باني ما قلت هذا
الكلام لان هذا يجري مجرى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط
بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية
الى الحق سبحانه ثم قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات
تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما في غيبي ولا اعلم ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا اعلم ما كان منك
في الآخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل المسئلة الثانية تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا النفس
هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسماً والجواب من وجهين الاول ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد
والثاني ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم
قال انك انت علام الغيوب وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين اعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا
اعلم ما في نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به
الراجع الى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم الا قولاً امرتني به وذلك القول هو ان اقول لهم اعبدوا الله ربي وربكم واعلم انه كان
الاصل ان يقال ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولاً على وجوب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه

وربه آمرين معاً ودل على الاصل بذكر ان المفسرة ثم قال وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت
مقيماً فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم والمراد منه وفاة الرفع الى السماء قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت
على كل شيء شهيد يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية و
يجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة والشهيد من اسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال تعالى ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز
لعيسى عليه السلام ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى ع م ءانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً
بل يكون مذنباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز ولهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى والثاني انه يجوز على مذهبنا
من الله تعالى ان يدخل الكفار الجنة وان يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده
منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعريض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر
على ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول
ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وليس في اسقاطه على الله مضرة فوجب
ان يكون حسناً بل دل الدليل السمعي في شرعنا انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام الوجه الثالث
في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك
المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت
انهم تابوا عن الكفر وانت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة الوجه الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قول الله تعالى لعيسى ءانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان
تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم من ظلمة الكفر الى نور
الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضاً ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه
الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في حق اهل
الثواب لان التعذيب لا يليق بهم ولا ايضاً في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على
ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم
بطريق الاولى ولانه لا قائل بالفرق المسئلة الثالثة روى الواحدي رحمه الله في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور
الرحيم سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفوراً رحيماً يشبه الحالة الموجبة
للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزاً يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وانه لا اعتراض عليه لاحد فاذا كان عزيزاً متعالياً عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم مما اذا كان
كونه غفوراً رحيماً يوجب المغفرة والرحمة وكانت عبارته ان يقول عز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال آخرون انه لو قال
فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعاً لهم فلما قال انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية
الى الله وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم في الدنيا ينفعهم في
القيمة والدليل على ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا يرى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به المسئلة الرابعة
واجمع القراء يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيد فمن قرأ بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم منفعة
الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف القول والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع والثاني ان
يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز ان يجعل ظرف الزمان اخباراً عن الاحداث بهذا
التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفات اي واقع في ذلك اليوم والثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم
فبني على الفتح كما في يومئذ فقال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى المبني كقول النابغة شعر
على حين عاتبت المشيب على الصبا بني حين لاضافته الى المبني وهو الفعل الماضي وكذلك قوله يوم لا تملك بني لاضافته
الى لا وهي مبنية اما ههنا فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء
والله اعلم ثم قال تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعلم
انه تعالى لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيمة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب
انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم

والهموم وقوله خالدين فيها ابدا اشارة الى الدوام اعتبر هذه الدقيقة فانه اما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا فاما ذكر عقاب
الفساق من اهل الايمان فانه ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد اما قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو
اشارة الى العظيم على ظاهر قول المتكلمين واما عندنا لارواح المشرقة بانوار جلال الله تعالى فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار
عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهله وهو قوله ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من
قوله لهم جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند
ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة و
الرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى لله ملك
السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل
الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول انه تعالى قال لله ملك السموات
والارض وما فيهن فلم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة
قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى
قدرته كلا قدرة والثاني وهو ان مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود وكمال حال المؤمن في ان يشرع في العبودية وينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية
والاخر هو الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وقدرته وعزته وعلوه وكبريائه وذلك
هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح والمختتم وهو ان السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم
فمنها بيان الشرايع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود في انكارهم شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومنها المناظرة مع
النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه الاية الوافية باثبات هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما
فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود بايجاده فاذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات و
الكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة واما حسن التكليف كيف شاء و
اراد فذاك ثابت لانه سبحانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء فصح القول
بالتكليف على اي وجه اراده الحق سبحانه وتعالى واما الرد على اليهود فلانه سبحانه لما كان المالك له فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى
ويضع شرع محمد عليهما الصلاة والسلام واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم لا نزاع في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان
ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بايجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين
مخلوقين فظهر بالتقرير الذي ذكرنا ان هذه الاية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي
هذه سورة اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم الانعام
قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة
فملؤا ما بين الاخشبين فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتبوها من ليلتهم الا ست ايات فانها مدنيات قل تعالوا اتل ما حرم
ربكم عليكم الى اخر الايات الثلاث وقوله وما قدروا الله حق قدره الاية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وعن انس انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل علي سورة من القران جملة الا سورة الانعام وما جمعت الشياطين لسورة من القران جمعها لها ولقد
بعث بها الي جبريل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك يزفونها ويحفونها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اعزني الله واياكم
بها عزا لا يذلنا بعده ابدا فيها دحض حجج المشركين وعدة من الله لا يخلفه وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الافق قال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت
مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد لابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية
الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزل الله على قدر حاجاتهم بحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل
على علم الاصول فقد انزله الله تعالى جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله اعلم

سورة الانعام مائة وخمسة وستون اية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اعلم ان الكلام
المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا باس بان نعيد بعض الفوائد وفيه مسائل المسألة الاولى
في الفرق بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد فان المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح الرجل

العاقل على انواع فضائله كذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته فيقال ما
احسنه وما اصفاه واما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان
الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر منه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر
فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم
يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله نصا بان
المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة وليس علة موجبة له ايجاب العلة للمعلول ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في
الدين وانما لم يقل الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيم بسبب انعام صدر منه ووصل اليك وهذا مشعر بان العبد اذا ذكر تعظيمه
بسبب ما وصل اليه من النعم فحينئذ يكون المطلوب الاصلي له وصول النعم اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على ان العبد
حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لاجل انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلال الحق اتم وانقطاعه
عما سوى الحق اقوى واثبت المسألة الثانية الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله
يفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله سبحانه فان قيل اليس
ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال عليه الصلاة والسلام من لم
يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه من وجوه الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول
داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها
ليس الا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة هو الله تعالى فيكون
المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانه انما يقدم على ذلك الاحسان اما لجلب منفعة او لدفع
مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان الى ما يصير سببا لحصول السرور في قلبه او مكافاة بقليل او كثير في الدنيا
او وجدان ثواب الاخرة واما دفع المضرة فان الانسان اذا راى حيوانا في ضر وبلية فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الم مخصوص يحصل
في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان عن تلك المضرة زالت تلك الرقة عن
القلب وطاب الوقت فذلك الاحسان كانه سبب افاد تخليص القلب عن الم الرقة الجنسية فثبت ان كل ما سوى الحق فانه يستفيد بفعل
الاحسان اما جلب منفعة او دفع مضرة اما الحق فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة فكان المحسن الحقيقي ليس
الا الله سبحانه فلهذا السبب كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله فقال الحمد لله وثالثها ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فان الانتفاع
به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا ان الله خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه
الى الغير وايضا فلولا انه سبحانه اعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها
ولولا انه سبحانه اعطاه المزاج الصحيح والبنية الصحيحة السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن
سوى الله سبحانه فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى وعند هذا يظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا يستحق
الحمد في الحقيقة احد الا الله فلهذا قال الحمد لله ورابعها ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا
قادرا عالما ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعقل ليست الا من الله سبحانه والتربية الاصلية بالارزاق المختلفة لا تحصل الا
من الله من اول الطفولية الى اخر العمر ثم اذا تامل الانسان في اثار حكمة الله في خلق الانسان ووصل الى ما اودع الله في اعضائه
من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل له كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبتقدير ان نسلم ان العبد يمكنه ان ينعم على الغير
الا ان نعم العبد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا واخرا ظاهرا وباطنا فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس
الا الله فلهذا قال الحمد لله المسألة الثالثة انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب فربما احتاج الانسان الى
ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحقاق معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه
الذم والعتاب حيث اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا اما اذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله وهذا
الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن فكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة
فظهر الفرق بين هذين اللفظين وثانيها روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام وامره بالشكر فقال داود يا رب كيف اشكرك وشكري
لك لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر ايضا وذلك يجر الى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل
ما لا نهاية له فاوحى الله تعالى اليه لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد احمد الله كان هذا دعوى
لكونه اتيا بالحمد والشكر فتوجه عليه ذلك السؤال اما لو قال الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه
سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد او لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه
وثالثها ان احمد الله كان ذلك مشعرا بانه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من اول

خلق العالم الى استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران كما لا يشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس
الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والحيثيات والافعال وهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد
في افعاله لا شبيه له تعالى وتقدس اما قوله تعالى الذي خلق السموات والارض ففيه مسائل المسألة الاولى في السؤالات الواردة على
هذه الآية وهي ثلاثة السؤال الاول ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات جار مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل
آخر ليس بفقيه والا لم يكن الى ذكر هذه الصفة حاجة فكذا ههنا فلا بد من فائدة في ذكر هذه الصفة والجواب انا بينا ان قولنا الله جار
مجرى اسم العلم واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون المسمى موصوفا بتلك الصفة مثاله اذا قلنا
الرجل العالم فقولنا الرجل اسم للماهية والماهية يتناول الاشخاص الكثيرة فكان المقصود ههنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال
بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه
بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ
الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه السؤال الثاني لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض
مقدم على خلق السماء والجواب السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب
تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كانت السماء متقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر
السماء على الارض السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا كثيرة بدليل قوله تعالى ومن
الارض مثلهن والجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا
العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فيحصل بسببها الفصول الاربع وسائر الاحوال المختلفة ويحصل بسبب تلك
الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كاف في القبول واما دلالة الآية المذكورة على تعدد
الارضين فقد بينا في تفسير الآية كيفية الحال فيها واعلم ان المقصود من ذكر هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره ان اجرام
السموات والارض تقدرت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصوله الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان الاول فمن وجوه
الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا بمقدار معين ان يكون ازيد منه او انقص منه والثاني
ان كل فلك مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص والثالث ان الحركة
والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض
الاجسام وجب ان يصحا على كلها فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن والرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع
مما وقع وابطأ مما وقع فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بامر ممكن الخامس كل حركة فهي متوجهة
الى جهة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص بامر ممكن السادس ان كل فلك فانه يوجد جسم
اجراما اعلى منه واما اسفل منه وكان وجوده على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية
فكما صح على بعضها صح على كلها فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا السابع ان لكل فلك حركة اولا لان وجود حركة لا اول
لها محال لان حقيقة الحركة انتقال من حالة الى حالة وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير والجمع
بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده اختصاص بامر ممكن والثامن هو
ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاص بامر ممكن والتاسع
وهو ان حركاتها تدل على فعل الفاعل المختار ومتى كان كذلك فلما اول بيانه ان العالم الاول ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات
لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها ويلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفروضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا
ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل كان فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وكل
ذلك يوجب ان يكون لها بداية والعاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا
واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا
كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه
دون سائر الاحياز امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارضين مختصة بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول
اضدادها ومقابلاتها وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب
حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والارض
والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع واعلم ان منافع السموات اكثر من ان يحيط بجزء من اجزائها المجلدات وفي الجملة ان السموات
بالنسبة الى مواليد العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة اليها جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبها تتم
المواليد الثلاثة والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ففيه مسائل المسألة الاولى لفظ جعل

يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله وجعل الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التصيير كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا ومنه
قوله تعالى وجعل منها زوجها وقوله وجعلناكم ازواجا وقوله اجعل الآلهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل ههنا لان النور والظلمات
لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما يتولد من الآخر المسألة الثانية في لفظ الظلمات والنور قولان الاول المراد منهما الامران المحسوسان
بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منهما
الا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات والنور اي ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور يريد
نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين وعن الحسن قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن
عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على الوجه الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما
مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل اللفظ عليهما معا واقول هذا مشكل لان حمل اللفظ على الوجه
الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد باعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته
ومجازه معا المسألة الثالثة انما تقدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شأنه قبول
النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس انسان آخر بالبعد
منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة
كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست
كيفية وجودية لكانت حاصلة هنا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة مقدمة في التقدير والتحقيق على النور فوجب
تقديمها في اللفظ ومما يقوي ذلك ما روي في الاخبار الالهية ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسألة
الرابعة لقائل ان يقول لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الواحد فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على
الايمان فكلامه ههنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على كيفية محسوسة فالجواب ان النور عبارة عن
تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع
اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم ان العدول هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون
يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق
بالحمد على كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات والارض
على معنى انه سبحانه خلق هذه الاشياء العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى
ثم قلنا الفائدة منه استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده
ثم انتم تمترون ۝ وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون ۝ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا
عنها معرضين ۝ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون ۝ الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن
مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من بعدهم
قرنا آخرين ۝ اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد ذكر
الدليل على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلقة السموات والارض وتعاقب الظلمات والانوار
على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقة الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال تعالى هو الذي خلقكم من طين والمشهور
منه ان المراد منه انه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا من الطين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه آخر وهو ان
الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت
حيوانية كان كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة
من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه اقرب عندي الى الصواب اذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت
النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب و
الدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة في المادة
المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم فذلك هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر
المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات
المختلفة بحكمته وقدرته وتلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها وذلك يدل على
صحة القول بالمعاد اما قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ففيه مباحث البحث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والامر قال
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اذا تم قال تعالى

وقضينا الى بني اسرائيل فقضيهن سبع سموات في يومين وقولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن المضروب
لانقضاء المدة واجل الانسان هو وقت انقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التأجيل فيه واصله من التاخير يقال اجل الشيء يأجل اجولا
وهو اجل اذا تأخر والاجل نقيض العاجل اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين و
ذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت ونظيره هذه الاية قوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون اما قوله تعالى
واجل مسمى عنده فاعلم ان صريح هذه الاية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم ثم
قضى اجلا المراد اجال الماضين من الخلق واجل مسمى عنده المراد منه اجال الباقين فهو خص هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين
لما ماتوا صارت اجالهم معلومة واما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر اجالهم معلومة فلهذا قال واجل مسمى عنده والثاني ان الاجل الاول
هو اجل الموت والثاني اجل القيمة لان مدة حياتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا الاجل الا الله
سبحانه والثالث الاجل الاول ما بين الخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ والرابع الاول النوم والثاني
الموت والخامس الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والثاني مقدار ما بقي من عمر كل احد والسادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان
اجلين احدهما الاجال الطبيعية والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية
لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الاجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ
الحشرات وغيرها من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول
الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا اي هذا اعتقادي وقولي فان قيل المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تأخره فلم جاز
تقدمه في قوله واجل مسمى عنده قلنا لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك اما قوله تعالى ثم انتم تمترون فنقول
المرية والامتراء هو الشك واعلم انا ان قلنا المقصود من ذكر هذا الاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان بعد ظهور مثل هذه الحجة
القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد وان كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك قوله وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم و
جهركم ويعلم ما تكسبون اعلم انا قلنا ان المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الاية
بيان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فان الايتين المتقدمتين تدلان على كمال القدرة وهذه الاية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم
بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدلالة على صحة المعاد فالمقصود من هذه الاية
تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما ينكرونه لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج
الطبائع وينكرون ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز
المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن بكر ثم انه تعالى اثبت بالايتين المتقدمتين كونه قادرا مختارا لا علة موجبة
واثبت بهذه الاية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانكار المعاد وصحة الحشر والنشر
فهذا هو الكلام في نظم الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى القائلون بانه تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الاية وهو قوله وهو الله في
السموات فان ذلك يدل على ان الاله مستقر في السماء لوا ويتأكد هذا ايضا بقوله ام امنتم من في السماء قالوا ولا يلزم منه ان يقال فيلزم ان
يكون في الارض فان ذلك يقتضي حصوله في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولا يلزم من ترك العمل
باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الاخر من غير دليل فوجب ان يبقى قوله وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء من
وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدئ ويقول وفي الارض يعلم سركم والمعنى انه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الارض فيكون قوله
في الارض صلة لقوله سركم والجواب عن ذلك من وجوه الاول انه يقال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين بهذه الاية
ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله مملوك له فلو كان الله تعالى احد الاشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال
ونظير هذه الاية قوله في سورة طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات
فهو لله الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله والسماء وما بناها والارض وما طحيها و
نفس وما سويها ويدل عليه ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه والثاني ان قوله وهو الله
في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في سماء واحد والثاني ترك الظاهر والاول على قسمين
لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات غير ما حصل منه في سائر السموات او عينه والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين
وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث انه لو كان موجودا في السموات لكان
محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكلما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص
مخصص وكلما كان كذلك كان محدثا والرابع انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم اخر فوق هذه السموات او لا يقدر والثاني
يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم منكرون كونه تحت العالم والخامس انه تعالى قال
وهو معكم وقال وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله

وكل ذلك يبطل القول بالمكان فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب تأويله وهو من وجوه الاول ان قوله وهو
الله في السموات وفي الارض يعني وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله الثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدأ فقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه سبحانه يعلم في
السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الانس والجن والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير وهو الله يعلم في
السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التأويلات ان قولنا وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم وكلمة هو انما تذكر ههنا لافادة الحصر
وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم على شخص فانه في مقام التعيين لم يحسن ادخال هذه اللفظة عليه
واذا جعلنا قولنا الله لفظا مفيدا كان معناه وهو المعبود في السماء والارض وعلى هذا التقدير يزول السؤال المسئلة الثانية المراد بالسر
صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لان المؤثر في الفعل هو
مجموع القدرة مع الداعي فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في اعمال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
والعلة متقدمة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقدمه بحسب اللفظ المسئلة الثالثة قوله ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو
ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله و
يعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشيء على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب
والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرنا
في السؤال المسئلة الرابعة الاية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا
يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر اما قوله تعالى وما تأتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين
اعلم انه تعالى لما تكلم اولا في التوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ بان بين كون
هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه الاية تدل على ان التقليد باطل وان التأمل في الدلائل واجب ولولا
ذلك لما ذم المعرضين عن الدلائل قال الواحدي رحمه الله من في قوله من اية لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقوله ما اتاني من احد
والثانية وهي قوله من ايات ربهم للتبعيض فالمعنى ما يظهر لهم دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنه معرضين
اما قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انبؤا ما كانوا به يستهزؤن اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب
فالمرتبة الاولى كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد
مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار مكذبا فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة
كونهم مستهزئين بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اولئك
الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة و
انفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القرآن وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد عليه الصلاة
والسلام والاحكام التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم انه الوعد والوعيد الذي رغبهم تارة وحذرهم بسببه اخرى والاولى دخول الكل فيه
واما قوله تعالى فسوف يأتيهم انبؤا ما كانوا به يستهزؤن والمراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء
لا نفس الانباء بل العذاب الذي انبأ الله به ونظيره قوله ولتعلمن نبأه بعد حين والحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا اذا
نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب اذا نزل تحقق ذلك الخبر حتى زال عنه
الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الاخرة قوله تعالى
الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم
فاهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من بعدهم قرنا اخرين ⊛ اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد
والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط
وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي يجتمع فيها
قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن لان الذين يأتون بعدهم اقوام اخرون اقترنوا فهم قرن اخرون والدليل عليه قوله عليه السلام
خير القرون قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس في الاكثر الستين والسبعين والثمانين لا جرم قال بعضهم القرن هو
الستون وقال اخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب انه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان بل
المراد اهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات
الصفة الاولى قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا فيها ونحوه ارض له ومنه
قوله تعالى انا مكنا له في الارض ولم نمكن لهم واما مكنته في الارض فمعناه اثبته فيها ومنه قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم
فيه ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة مثل ما اعطينا عادا وثمود

وغيرهم من البسطة في الاجسام والسعة في الاموال والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا
يريد الغيث والمطر والسماء معناه المطر والمدرار الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح
ان يكون من نعت السحاب ويجوز ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع امطاره ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة
فيه قال مقاتل مدرارا متتابعا مرة بعد اخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجري
من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم ان المقصود من هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة ثم بين تعالى
انهم مع مزيد السعة في الدنيا بهذه الوجوه جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم به وهذا المعنى موجب للاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة
بقي هاهنا سؤالات السؤال الاول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون كلهم هلكوا
ايضا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع ان هذا المعنى مشترك فيه والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك
بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر و
المؤمن السؤال الثاني كيف قال الم يروا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنهم فهم ايضا ما
شاهدوا الوقايع السالفة الجواب ان اخبار المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد ان يقال انهم كانوا ما سمعوا هذه الحكايات
ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر انشاء قوم آخرين بعدهم الجواب ان تلك الفائدة هي المبينة على انه
تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي بلادهم منهم فانه قادر على ان ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها قوله تعالى
ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ۝ وقالوا لولا انزل عليه ملك
ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ۝ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ۝ اعلم ان الذين يتمردون
عن قبول الحق ودعوة الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان
استغرقوا فيها واعتصموا بوجدانها وصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وبين ان
لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقرضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين
يحملون معجزات الانبياء على انها من باب السحر لا من باب المعجز وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وهاهنا مسائل المسألة الاولى
بين الله تعالى في هذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر
ومخرقة والمراد بقوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فرأوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر
فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم له دالا على النبوة منكرا
ولا يجوز ان يقال انه من باب المعجزات لان الملك يقدر على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة فقبل
الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من بعض الملائكة الذين لم تثبت
عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فانما يقدح في خروج الكتاب من السماء على كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم
اذا رأوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد يقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي ويبلغ الغاية في القوة والظهور
ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة الى حد السفسطة
فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم المسألة الثانية قال القاضي دلت هذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا
علم انه لو فعله لآمن عنده فيكون ذلك لانه بين انه انما لم ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا
والمعلوم انهم لو قبلوه وآمنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله لو انزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا
هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزل عليهم لو لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كلما فعله الله
وجب عليه ذلك قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك الآية اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق
رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم اشد ومهابتهم اعظم و
امتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات في نبوتهم ورسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب
كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك من الملائكة هذا هو المراد
من قوله لولا انزل عليه ملك واعلم انه اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام
والالزام وقد ذكرنا معنى القضاء في سورة البقرة ثم هاهنا وجوه الاول ان انزال الملك على البشر آية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء
الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم
بعذاب الاستئصال فلهذا ما انزل الله الملك اليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من
هول ما يشاهدون وتقريره ان الآدمي اذا رأى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الاول لم يبق
الآدمي حيا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون

المرئي

المرئي شخصا على صورة البشر فلا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة
البشر كاضياف ابراهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا الثالث ان انزال الملائكة آية
باهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا
انه يقوي الشبهات من وجه آخر وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك
من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه
الوجوه قوله ثم لا ينظرون الفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من نفس القضاء اما قوله ولو جعلناه ملكا الآية اي لجعلناه في
صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملك قوية فيستحقرون
طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او
بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله
من التستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك
بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله تعالى لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم في التلبيس وانما كان
تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لاتباعهم انه بشر مثلكم لا يكون رسولا من عند الله
قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون ۝ اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون
رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء فكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير
سببا للتخفيف عن القلب لان احد ما يخفف عن القلب الشركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل ان هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي يعاملونك
بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق اما قوله فحاق بالذين سخروا منهم ونظيره قوله ولا
يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء يعمله
فنزل ذلك به يقول احاق الله بهم مكرهم وحاق الله بهم مكرهم قال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق حل بهم ذلك قال الزجاج حاق
احاط قال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط كأن مأخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الآية بحث آخر وهو لفظ ما في قوله ما
كانوا به يستهزءون فيه قولان الاول انه القرآن والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فتصير هذه الآية من باب حذف
المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزءون والقول الثاني ان المراد انهم كانوا يستهزءون بالعذاب الذي كان يخوفهم
الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار قوله تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ۝
قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون
۝ وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم ۝ قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم قل اني امرت
ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين ۝ قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم ۝ اعلم انه تعالى كما صبر رسوله
بالآية الاولى فكذلك حذر القوم بهذه الآية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها وما وصل اليكم من لذاتها
وشهواتها وسيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم
عند السير في الارض والسفر في البلاد لا بد وان تشاهدوا تلك الآثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق
بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر سببا عن السير فكأنه قيل سيروا لاجل النظر ولا
تسيروا سير الغافلين واما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب
النظر في آثار الهالكين ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح اما قوله تعالى قل لمن ما في السموات
والارض قل لله الآية ففي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المقصود من تقرير هذه الآية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير
النبوة وبيانه ان احوال العالم السفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها
ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر
المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة و
الحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما
فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى مالك مطاع له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء
والرسل من الله تعالى الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الآية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة
ذكر الله بعدها هذه الآية ليكون متفرعة بمجموع تلك المطالب من الوجوه التي شرحناها المسألة الثانية قوله قل لمن ما في
السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امر تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهاهنا انما يحسن في الموضع الذي يكون
الجواب قد بلغ في ظهوره الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام

وفي جميع صفاتها وكان الاعتراف بان امرها ملك لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته واجبا لاجرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا
ليدل بذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت
تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيته
وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب ربكم على نفسه الرحمة وكانه تعالى انه
لم يرض من نفسه بان ينعم ولا بان يعد بالانعام بل ابدا ينعم وابدا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك فاوجبه ايجاب
الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال
ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدقهم وقبل
شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي
سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى
والمسبوق بالغير محدث فهذا يقتضي كون ارادة الله تعالى محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان انه تعالى لما
خلق السموات والارض خلق مائة رحمة ملؤ ما بين السماء والارض فعنده تسعة وتسعون رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها
يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان آخر الامر قصرها على المتقين اما قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة ففيه ابحاث البحث الاول
في قوله ليجمعنكم لام قسم والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا كلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه
كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ثم بين انه تعالى يرحمهم في
الدنيا بالامهال في رفع عذاب الاستيصال وبين ايضا انه يجمعهم الى يوم القيمة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة اي يمهلهم وقوله ليجمعنكم
الى يوم القيمة اي لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على ما فعلوه والقول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب
ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيمة وقيل انه تعالى لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل انه تعالى يجمعكم الى
يوم القيمة وذلك انه لولا خوف العذاب يوم القيمة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من
اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة كالتفسير لقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة البحث الثالث قوله
تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود
منه التأكيد في التهديد كانه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض فهو ملكه وملكه وقد علمتم ان المالك الحكيم لا يهمل امور رعيته ولا
يجوز في حكمه ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والغافل عنها فهلا علمتم انه يقيم القيمة ويحضر الخلائق ويحاسبهم
في الكل البحث الرابع الى في قوله ليجمعنكم الى يوم القيمة فيها اقوال الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيمة وقيل الى بمعنى في
اي ليجمعنكم في يوم القيمة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيمة فان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم
في الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيمة اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه ابحاث البحث الاول في هذه
الآية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا
وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم
مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد معنى الشرط والجزاء كقولك الذي يكرمني فله الدرهم
لان الدرهم جزاء الاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على كون خسرانهم سببا لعدم ايمانهم والامر على العكس
قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة اما قوله تعالى
وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم الى قوله عذاب يوم عظيم في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم
هذه الآية ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال ذكر في الآية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار
اذ لا زمان سواهما فذكر المكان والزمان والمكانيات والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان
الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار
من الزمان والزمانيات لدقائق مركوزة في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو ان يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى
هذا ما يتعلق بوجه النظم المسألة الثانية قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره
وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وما سوى ذلك الواحد
ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق الموجود فهو ملكه و
ملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار المسألة الثالثة في تفسير هذه الآية في السكون قولان الاول المراد منه الشيء الذي
سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا
في الآية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر يريد والبرد فاكتفى بذكر احدهما من الآخر لانه يعرف ذلك

بالقرينة كذلك ههنا والقول الثاني ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما
يقال فلان يسكن بلد كذا اذا حل فيه ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في
الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه ان ما دخل
تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه انه انقضى ومضى ويجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير والحدوث ينافي الازلية و
الدوام فكلما مر عليه الوقت وحصل تحت الزمان فهو محدث وكل حادث فلا بد له من محدث وفاعل فذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه و
المتقدم على الزمان يجب ان يكون مقدسا عن الوقت والزمان فلا يجري عليه الاوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان ويكون
واعلم انه تعالى لما بين بما سبق انه مالك للمكان والزمان بين انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد
على من يقول الاله تعالى موجب بالذات فنبه تعالى على انه وان كان مالكا لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويسمع السر واخفى ولما
قرر هذه المعاني قال قل اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار
انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فكان قوله اغير الله اتخذ
وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله افغير الله تأمروني اعبد وقوله الله اذن لكم ثم قال فاطر السموات والارض بالكسر
صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر السموات وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات حتى اتاني
اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله
فاطر السموات يريد خالقها ومنشئها بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما
كان الاصل فيه الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير و
قوله هل ترى من فطور اذا السماء انفطرت من الافساد واصلهما واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي هو الرزاق لغيره و
لا يرزقه احد فان قيل كيف فسرتم الاطعام بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف
يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول التغاير بينهما الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المناسبة
والمقصود من الاخبار ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع ولا يطعم بفتح الياء وروى ابن المأمون عن يعقوب وهو
يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرأ
الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه يستطعم ولا يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت
ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقوله وهو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر
واعلم ان المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم
ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته و
الممكن لذاته لا يقع موجودا الا بايجاد غيره ينتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه وثبت انه سبحانه هو الفاطر لكل ما
سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاطعام عبارة عن عدم الانتفاع
ولما كان هو المبدأ تقدس وتعالى لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدأ لحصول جميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا
ومتعاليا عن الانتفاع بشيء آخر فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في
العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته والجواد
لذاته فهو الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فقد سبق في هذا الكتاب بيان
ان الولي معناه الاصلي في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فقوله اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا
يقتضي تنزيه القلب من الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال تعالى اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب
ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام لقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وقال موسى سبحانك تبت اليك وانا اول
المؤمنين ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كون رسوله مامورا بالاسلام
ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني ان خالفته في هذا الامر والنهي
صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه عليه الصلاة والسلام كان يخاف على نفسه
من الشرك والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا والجواب ان الآية تدل على انه لو حصل منه الكفر والمعصية فانه
يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف مثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الزوج
خمسة وقوله قل اني اخاف قرأ ابن كثير ونافع اني بفتح الياء وقرأ ابو عمرو والباقون بالارسال قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ
فقد رحمه وذلك هو الفوز المبين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه قرأ ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف
بفتح الياء وكسر الراء وفاعل الصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير الله

سبحانه وجاز أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا إلى الله تعالى ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله وأما الباقون فإنهم قرؤا من يصرف على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وإنما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فكذلك أضمر الصرف إليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم المسألة الثانية ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما المسألة الثالثة الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لأنه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وهذا إنما يحسن لو كان الصرف واقعا على سبيل التفضل أما لو كان مستحقا واجبا لا يحسن أن يقال فيه إنه رحمة ألا ترى أن الذي يقبح منه أن يضرب الغير فإذا لم يضربه لا يقال إنه رحمه أما إذا حسن منه أن يضربه فإنه يقال إنه رحمه وهذا يدل على أن كل عقاب انصرف وكل ثواب يحصل فهو ابتداء فضل وإحسان من الله تعالى وهو موافق لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس أحد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله منه برحمة ووضع يده على فوق رأسه وطول بها صوته المسألة الرابعة قال القاضي الآية تدل على أن من لم يعاقب في الآخرة ممن يصرف عنه العقاب فلا بد من أن يثاب وذلك يبطل قول من يقول إن ممن يصرف عنه العقاب من المكلفين لا يثاب لكنه يتفضل عليه فإن قيل أليس من لم يعاقبه الله وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين فذلك يبطل دلالة الآية على قولكم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الأول أن التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى وليس يكون ذلك مطلوبا من الفضل والفوز وهو الظفر بالمطلوب فلا بد وأن يفيد أمرا مطلوبا والثاني أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم المنعم وذلك لا يكون إلا ثوابا والثالث أن الآية معطوفة على قوله قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء قوله تعالى وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ۞ في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله وليا وتقريره أن الضر اسم للألم والحزن والخوف وما يفضي إليها أو إلى أحدها والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وحصول النفع فإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في أن الإنسان إما أن يكون في الضر أو في الخير لأن زوال الضر خير سواء حصل اللذة أو لم يحصل وإذا ثبت هذا الحصر فقد بين تعالى أن المضار قليلها وكثيرها لا يندفع إلا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا يحصل إلا بالله والدليل على أن الأمر كذلك أن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو إنما حصل بإيجاد الحق وتكوينه فثبت أن اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به فثبت بهذا البرهان العقلي اليقيني صحة ما دلت الآية عليه فإن قيل قد نرى الإنسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وبإعانة غيره وذلك يقدح في عموم الآية وأيضا فأعظم المضار هو الكفر فوجب أن يقال إنه لم يندفع إلا بإعانة الله وأعظم الخير هو الإيمان فوجب أن يقال إنه لم يحصل إلا بإيجاد الله تعالى ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يستحق الإنسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الإيمان ثوابا وأيضا فإنا نرى أن الإنسان ينتفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السم وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية والجواب عن الأول أن كل فعل يصدر عن الإنسان فإنما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه لأن الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس إلا من الله تعالى وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات المسألة الثانية أنه تعالى ذكر إمساس الضر وإمساس الخير إلا أنه ميز الأول عن الثاني بوجهين الأول أنه تعالى قدم ذكر إمساس الضر على ذكر إمساس الخير وذلك تنبيه على أن جميع المضار لا بد وأن يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني أنه تعالى قال في إمساس الضر فلا كاشف له إلا هو وذكر في إمساس الخير أنه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الأشياء وذلك يدل على أن إرادة الله لإيصال الخيرات غالبة على إرادته لإيصال المضار وهذه التنبيهات بأسرها دالة على أن جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ۞ فيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فإن قالوا فلم أهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت أنه عين الذات وثبت أن الصفات التي هي الكمالات حقيقتها القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق عباده إشارة إلى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير إشارة إلى كمال العلم وهو يفيد الحصر ومعناه أنه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم إلا الحق سبحانه وعند هذا يظهر كونه لا كامل إلا هو وكل ما سواه فهو ناقص إذا عرفت هذا فنقول أما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلأنا بينا أن ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يرجح وجوده على عدمه ولا يرجح عدمه على وجوده إلا بترجيحه وتكوينه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والإذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله في قوله قل اللهم مالك الملك الآية وأما كونه حكيما

فلا يمكن حمله ههنا على العلم لأن الخبير إشارة إلى العلم فيلزم التكرار وإنه لا يجوز فوجب حمله على كونه حكيما في أفعاله فيكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتأويله أن العالم إنما يصح أن يخبر بما علم والخبر علمك يقال لي به خبر أي علم وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم المسألة الثانية المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم و يدل عليه وجوه الأول أنه لو كان موجودا فوق العالم لكان إما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب وإما أن يكون ذاهبا في الأقطار ممتدا في الجهات والأول يقتضي أن يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباءات الواقفة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وإن كان الثاني كان متبعضا متجزئا وذلك على إله العالم محال والثاني أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطة للقاذورات وهو باطل أو يكون متناهيا من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة الثالث أنه إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوي أو بالبعد والخلاء فإن كان الأول فنقول أجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه وإن كان الثاني فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك فلو صح حصول الله تعالى في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حلوله في سائر الأجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص فلما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته في الحيز محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال والرابع أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد فيكون موجده قبله فيكون ذات الله تعالى موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيز والحين وإذا ثبت هذا فنقول بعد حصول الجهة والحيز والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت وإلا فقد وقع التغير في ذات الله تعالى وذلك يوجب كونها ممكنة لذاتها وذلك محال وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه تعالى منزها عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات الخامس ثبت أن العالم كرة وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤوس قوم يكون تحتا لقدام قوم آخرين وإذا ثبت هذا فإما أن يقال إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم أو يقال إنه تعالى فوق الكل والأول باطل لأن كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتا للآخرين وذلك باطل والثاني كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم والسادس وهو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحق بلفظ آخر أما أنها مسبوقة بلفظ فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة وأما أنها ملحقة بلفظ فلأنها ملحقة بلفظ عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة فإن قيل ما ذكرتم على الضد من قولكم لأن قوله وهو القاهر لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار فلزم حمله على فوقية المكان والجهة قلنا ليس الأمر على ما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض فلما قال فوق دل أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع أنه تعالى إنما ذكر هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله وليا والتقدير كأنه يقال إنه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الأمر كذلك امتنع كون اتخاذ غير الله وليا وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية الفوقية بالقدرة وأما لو كان المراد فيها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيدا وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازما أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظاهر مجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه لا ما ذكره المشبهة قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ۞ في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أي المطالب فنقول يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله تعالى في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى أما الأول فقد روي عن ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك رسولا وما نرى أحدا يصدقك وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أنه لا ذكر لك عندهم فأرنا من يشهد لك بالنبوة فأنزل الله تعالى عليه هذه الآية قل يا محمد أي شيء أكبر شهادة حتى يعترفوا بأن أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه فإذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لي بالنبوة لأنه أوحى إلي هذا القرآن وهو معجز لأنكم أنتم الفصحاء البلغاء وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا وإذا كان معجزا كان إظهار الله إياه على وفق دعواي شهادة من الله تعالى على كوني صادقا في دعواي والحاصل أنهم طلبوا شاهدا مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله ثم إنه شهيد لي بالنبوة وهو المراد من قوله وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ فهذا تقرير واضح وأما الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى واعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة وهي أنا نقول المطالب على ثلاثة أقسام منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع وإلا لزم الدور ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا ولا امتناع في أحد الطرفين أصلا فالقطع على أحد الطرفين

لا يمكن اثباته بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة صحته ومن جملتها العلم بكون الله تعالى واحدا منزها عن الضد فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم به فلا جرم امكن اثباته بالدلائل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم في اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والانداد والامثال والاشباه ثم قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ بكون القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك باطل مردود **المسألة الثانية** نقل عن جهم انه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا ينازع في كونه تعالى ذاتا وموجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور على تسمية الله بالشيء بهذه الآية وتقريره ان يقال اي الاشياء اكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كونه تعالى شيئا كما انه لو قال اي الناس اصدق فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا ههنا فان قيل قوله الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول قوله قل اي شيء اكبر شهادة لا شك انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور او محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب قوله الله وههنا يتم الكلام فاما قوله شهيد بيني وبينكم فههنا يضمر مبتدأ والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال المذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وايضا فبتقدير ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذلك المحذوف لا بد وان يكون امرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله اي شيء اكبر شهادة هو ان يقال هو الله ثم يقال بعده شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير يصح الاستدلال بهذه الآية ايضا على انه تعالى مسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى منه فهذا يدل على انه مسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد ليس مثل مثله شيء فذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا نقول الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لان جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق باهل الدين والمصير اليه عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى خالق كل شيء فلو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها فيجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها واطلاق لفظ الكل مع انه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم انما يحسن لحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنة والله تعالى امر بان لا يدعى الا بالاسماء الحسنة وجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم وكل من دعا الله بهذا الاسم فثبت ان هذا الاسم ليس اسما من اسماء الله تعالى البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على ان اسم الشيء يقع على المعدوم قولنا انه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية متميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة وكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه ان يقال لما تعارضت الدلائل فنقول الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب ان يصدق عليه كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فالمراد انه تعالى اوحي الي هذا القرآن لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكانما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف والتقدير واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغه هذا القرآن الا ان هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رأيت زيدا والذي ضربت عمرو وفي التفسير ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعند هذا لا يحتاج الى اضمار العائد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى فنقول فيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير ائنكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انه يمد والباقون بهمزتين بلا مد والثاني ان هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل اخر لان الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون واعلم ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة من الشرك من ثلاثة اوجه اولها قوله قل لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركاء وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ

الواحد

الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها قوله انني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة من اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الآية على ايجاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التأكيد قال العلماء المستحب لمن اسلم ابتداء ان يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادة لقوله وانني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد

قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ۝ اعلم انا روينا في الآية المتقدمة ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته فبين تعالى في الآية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ثم بين في هذه الآية انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا عليه السلام لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم وروي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رأيته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد مني بابني لاني ما ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر هذه الآية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بابنائهم وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التوراة والانجيل مجرد انه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يقال علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بنبوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد نبيا من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز فانا نعلم بالضرورة ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا في التوراة والانجيل حال ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام مثل علمهم بنبوة ابنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام والجواب عن الاول ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى فهم كانوا اهل النظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله والمقصود من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاول فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني قوله خسروا انفسهم ابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره وفيه وجهان الاول انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك التام الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في التفسير انه ليس من مؤمن ولا كافر الا وله منزلة في الجنة فمن كفر صارت منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزلته غيره

قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته انه لا يفلح الظالمون ۝ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ۝ اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الآية الاولى بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران وهو امران احدهما انه يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام شفعاؤنا عند الله والله امرنا بعبادتها والتقرب اليها وكانوا يقولون ايضا الملائكة بنات الله ونسبوا الى الله تحريم البحائر والسوائب وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وانه لا يجيء بعدهما نبي وثالثها ما ذكره الله تعالى في قوله واذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها ان بعض الجهال منهم من كان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله كثيرة وكلها افتراء منهم على الله تعالى النوع الثاني من اسباب خسارهم تكذيبهم بآيات الله تعالى والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم فيها وانكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا والآخرة بل يبقون في الخذلان اما قوله ويوم نحشرهم جميعا ففي ناصب قوله يوما اقوال الاول انه محذوف وتقديره ويوم نحشرهم كان كيت وكيت ليبقى على الابهام الذي هو داخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم والثالث انه معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم اما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون والمقصود منه التبكيت والتقريع لا السؤال ويحتمل ان يكون اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مأيوس عنه وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس كل زعم في كتاب الله كذب

قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ۝ انظر كيف يفترون على الله الكذب وضل عنهم ما كانوا يفترون ۝ اعلم ان ههنا مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر وحفص

عن عاصم ثم لم تكن بالتاء المنقطة من فوق ورفع الفتنة وظاهر أن قوله فتنة اسم تكن وأن قالوا هو الخبر وأما القراءة بالتاء المنقطة
من فوق ونصب فتنتهم فههنا قوله أن قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن وإنما أنث لتأنيث الخبر كقولهم من كانت أمك ولأن أن قالوا فتنة
في المعنى ويجوز تأويل إلا أن قالوا إلا مقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت ونصب الفتنة فههنا قوله أن قالوا في محل الرفع لكونه
اسم تكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل أن قالوا الاسم دون الخبر لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت
بامتناع وصفها المضمر وكأن المضمر والمظهر إذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما أولى من جعله خبرا فكذا ههنا تقول كنت القائم فجعلت
المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا وقرأ حمزة والكسائي والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين أحدهما بإضمار أعني وأذكر والثاني على النداء
أي والله يا ربنا والباقون بكسر الباء على أنه صفة لله تعالى **المسئلة الثانية** قال الزجاج تأويل هذه الآية تأويل حسن في اللغة لا يعرفه
إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين على حبه فأعلم في هذه
الآية أنه لم يكن افتتانهم بشركهم وإقامتهم عليه إلا أن تبرؤوا منه وتباعدوا عنه فحلفوا أنهم ما كانوا مشركين ومثاله أن ترى إنسانا يحب
غاويا مذموم الطريقة فإذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا
افتتانهم بالأوثان ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع إلى حذف
المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان إلا أن فررت منه وتركته ظاهر الآية
يقتضي أنهم حلفوا في القيمة على أنهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي إقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان الأول وهو قول
أبي علي الجبائي والقاضي أن أهل القيمة لا يجوز إقدامهم على الكذب واحتج عليه بوجوه الأول أن أهل القيمة يعرفون الله تعالى
بالاضطرار إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمة دار التكليف وذلك باطل وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب
أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح بمعنى أنهم لو راموا فعل القبيح لمنعهم الله منه لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا الإلجاء لكان إطلاقا
له في فعل القبيح وأنه لا يجوز فثبت أنه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح وأنه لا يجوز فثبت أنه متى كان كذلك كانوا ملجئين
إلى ترك القبيح فإن قيل لم لا يجوز أن يقال إنه لا يجوز منهم فعل القبيح إذا كانوا عقلاء إلا أنا نقول لم لا يجوز أن يقال إنه وقع منهم
هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيمة اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم أو يقال إنهم نسوا كونهم مشركين
في الدنيا والجواب عن الأول أنه تعالى لا يجوز أن يحشرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله أين شركاؤكم ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع
أنهم غير عقلاء لأن هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وأيضا فالمكلفون لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيمة ليعلموا أنهم فيما يعاملهم الله تعالى
غير مظلومين والجواب عن الثاني أن نسيان ما كانوا عليه في الدنيا مع كمال العقل بعيد لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال
وإن بعد العهد وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة
دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم أن تجويزه يوجب السفسطة الحجة الثانية أن القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما
أن يقال إنهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء فإن قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي كلام المجانين في معرض
تمهيد العذر وإن قلنا إنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال
وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب وإذا كان كذلك امتنع إقدامهم في مثل هذه الحالة على
الكذب والله أعلم الحجة الثالثة أنهم لو كذبوا في موقف القيمة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد أقدموا على هذين النوعين من
القبيح وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الآخرة دار التكليف وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك
الكذب ولا على ذلك الحلف الكاذب عقابا ولا ذما فهذا يقتضي الإذن من الله تعالى في أن يكلفوا القبائح والذنوب وأنه باطل فثبت
بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيمة على القبيح والكذب وإذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا يحمل قوله والله ربنا ما كنا مشركين
أي ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنهم موحدون متباعدون عن الشرك فإن قيل
فعلى هذا التقدير يكونوا صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم إنما أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عند أنفسهم فلهذا قال تعالى انظر كيف كذبوا
على أنفسهم قلنا إنه ليس يجب قوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين حتى يلزم
كما هذا السؤال لأنه يجوز أن يكون المراد انظر كيف كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا في أمور يخبرون عنها كقولهم إنا على
صواب وإن ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وإنما ينفي ذلك عليهم في الآخرة والحاصل أن المقصود من
قوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم اختلاف الحالتين وأنهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يتحرزون عنه وأنهم في الآخرة
يتحرزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فيتعلق أحد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لأجل شركهم
كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويزعمون أنهم على صواب هذا خلاصة
كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره أبو علي الجبائي رحمهما الله تعالى والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين رحمهم الله أن
الكفار يكذبون في هذا القول والدليل على أن الكفار قد يكذبون في القيمة وجوه الأول أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون ربنا

اخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا
فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب وهم يعلمون فشبه كذبهم في الآخرة
بكذبهم في الدنيا والثالث قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون وقد علموا أنه تعالى لا يقضي عليهم بالخروج
والخامس أنه تعالى في هذه الآية لما حكى عنهم أنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين حمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ضمائرنا وعقائدنا مخالفة
الظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك انظر كيف كذبوا على أنفسهم حمله على أن ذلك هو كذبهم في الدنيا فوجب تفكيك النظم وصرف أول الآية إلى أحوال
القيمة وصرف آخرها إلى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد أما قوله تعالى قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول إنه لا يبعد أن
يقال إنهم حال ما عاينوا أهوال القيمة وشاهدوا موجبات الحرب الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله
كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول قلنا هذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال
كونهم في الدنيا ولا مقصود من هذه الآية إلا ذلك وأما قوله بأن المكلفين لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول الخلاف
على ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات فهذا تمام الكلام في هذه الآية والله أعلم أما
قوله انظر كيف كذبوا على أنفسهم فالمراد إنكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم عطف على قوله انظر وتقريره فكيف ضل عنهم ما
كانوا يفترون بعبادة الأصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم والله تعالى أعلم بمراده **قوله**
تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤك
يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين ۞ اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب
اليأس عن إيمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع إليك وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** قال ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية
بن خلف وأبي بن خلف والحارث بن عامر واستمعوا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال لا أدري ما
يقول لكنه أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذي أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى فقال أبو سفيان إني لأرى بعض ما
يقول حقا فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى هذه الآية ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه والأكنة جمع كنان
وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان وأعنة والفعل منه كننت وأكننت وأما قوله تعالى أن يفقهوه فقال الزجاج موضع أن نصب على أنه
مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة كراهة أن يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى أن
قوله تعالى وفي آذانهم وقرا قال ابن السكيت رحمه الله تعالى الوقر الثقل في الأذن والله أعلم **المسئلة الثانية** احتج أصحابنا بهذه الآية
على أنه قد يصد عن الإيمان ويمنع منه ويحول بين الرجل وقلبه فقالوا لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن
الإيمان وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون
حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا
للرسول لما حكم أنه منعنا من الإيمان فقد دعانا على ترك الإيمان **المسئلة الثالثة** إلى فعل الإيمان الثاني أنه تعالى لو منعهم من الإيمان
ثم دعاهم إليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها الثالث أنه تعالى حكى صريح هذا
الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر وقال في آية أخرى وقالوا قلوبنا غلف
بل لعنهم الله بكفرهم وإذا كان قد حكى الله تعالى عنهم هذا المذهب في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا في معرض التقريع والتوبيخ وإلا
لزم التناقض والرابع أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون والخامس أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم
على ترك الإيمان ولو كان هذا المنع من الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين والسادس أن قوله تعالى حتى إذا جاؤك يجادلونك
يدل على أنهم كانوا يفقهون ويعرفون الحق والباطل وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه الأول قال الجبائي رحمه الله
إن القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتوسلون بسماع قراءته إلى معرفة مكانه فيقصدوا قتله وأذيته فعند ذلك
كان الله سبحانه وتعالى يلقي في قلوبهم النوم وهو المراد من الأكنة ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد
من قوله تعالى وفي آذانهم وقرا والثاني أن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يسم قلبه بعلامة
مخصوصة تستدل الملائكة بها على أنهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دالة على أنهم لا يؤمنون وإذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية
الثالث صح تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الإيمان والثالث أنهم لما أصروا على الكفر
وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم عن الإيمان والحالة هذه كالكناية المانعة عن الإيمان فذكر تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والرابع
أنه لما منعهم الألطاف التي إنما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فأخلاهم منها وفوض أمورهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن
يضيف ذلك إلى نفسه فيقول وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه والتأويل الخامس أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه
من قولهم وقالوا قلوبنا غلف وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها فيها

اي لا يمكن الكافر والموقر على ان الله تعالى منعهم عن الايمان وهو انه يقول بالبرهان العقلي قائم على صحة هذا المعنى في البيان ان العبد الذي
اتى بالكفران يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح انه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الايمان وانما قلنا ان القادر على الكفر كان
قادرا على الايمان فنقول يمتنع ضرورة ذلك لقدرة مصدر الكفر الايمان عند انضمام تلك الداعية اليه وقد عرفت في هذا الكتاب ان
مجموع القدرة مع الداعي يوجبان الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى وتكون تلك الداعية هي الجاذبة للكفر كما بالايمان وقر السمع
عن الاستماع الى دلائل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الاية واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل
عليه ظاهر هذه الاية وجب حمل هذه الاية عليه عملا بالبرهان ولظاهر القران والله تعالى اعلم **المسئلة الرابعة** انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك فذكره
بصيغة الافراد ثم قال على قلوبهم وانما حسن ذلك لان صيغة من واحد في اللفظ والمعنى واما قوله تعالى وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها
لاجل ان الله تعالى جعل على قلوبهم اكنة وهذه الاية تدل على فساد التاويل الاول الذي نقلناه عن الجبائي رحمه الله تعالى لانه لو كان المراد
من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوصل الى سماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله
تعالى وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي رحمه الله تعالى لكان يجب ان يقال وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول صلى الله عليه وسلم اما المنع من فهم
كلامه ومن فهم مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله والله اعلم اما قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا
فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى مؤلفة على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي تقع بعدها الجمل والجملة هي قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك
يقول الذين كفروا ويجادلونك والمعنى انه بلغ تكذيبهم الايات الى انهم يجادلونك ويذكرونك وهو تحاولهم بانهم يقولون ان هذا الا
اساطير الاولين قال الواحدي رحمه الله تعالى اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل شيئا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من الحس ... قال ابن السكيت
رحمه الله تعالى يقال سطر وسطر فمن قال سطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال سطر فجمعه اسطار والاساطير جمع الجمع قال الجبائي رحمه
الله تعالى واحد الاساطير اسطار واسطورة واسطير واسطيرة قال الزجاج رحمه الله تعالى واحد الاساطير اسطورة مثل احاديث واحدوثة قال ابو زيد
رحمه الله الاساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد قال الجمهور رحمهم الله تعالى ورضي عنهم اساطير الاولين قال ابن عباس رحمه الله ورضي عنه
معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها فاما قول من فسر الاساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت اساطير
الاولين مثل حديثهم كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت باساطير الاولين والله اعلم **المسئلة الخامسة** اعلم ان مقصود القوم من ذكر قولهم
ان هذا الا اساطير الاولين القدح في كون القران معجزا فكانهم قالوا ان هذا من جنس الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للاولين
واذا كان من جنس الكتب المشتملة على حكايات الاولين واقاصيص المتقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة واجاب القاضي رحمه الله تعالى عنه بانه
قال هذا مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدوركم معارضته لوجب ان تاتوا بتلك المعارضة وحيث لم تقدروا عليها ظهر انها معجزة لقائل
ان يقول كان للقوم ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وكيفية تاليفها ولسنا اهلا
لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف القران انه معجز الا بانا نا ازل من جنس الكتب المشتملة على اخبار الاولين واقاصيص المتقدمين واعلم ان
هذا السؤال سياتي في الاية المذكورة بعد ذلك والله اعلم **قوله تعالى** وهم ينهون عنه وينأون عنه وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون
⊛ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى بين انهم طعنوا في كون القران معجزا بان قالوا انه من جنس اساطير الاولين واقاصيص
الاقدمين بين في هذه الاية انهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القران وذكر محمد عليه السلام فالضمير في قوله عنه يحتمل ان يكون
عائدا على محمد عليه الصلاة والسلام ولهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم وهم ينهون عن القران ويريدون الاستماع له وقال اخرون
بل المراد ينهون عن الرسول واعلم ان النهي عنه صلى الله عليه وسلم محال بل لا بد وان يكون النهي عن فعل يتعلق به عليه السلام وهو غير مذكور فلا بد وان
حصل فيه قولان منهم من قال المراد ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء
النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الاول اولى لوجهين الاول ان جميع الايات المتقدمة على هذه الاية تقتضي ذم طريقتهم
وكذلك قوله تعالى وهم ينهون عنه ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم
والثاني انه قال بعد ذلك وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بان يكون المراد من قوله تعالى وهم ينهون عنه النهي عن
اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله تعالى وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان
حسن لا يوجب الهلاك لانا المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك المراقبة في ذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول قلنا ان ظاهر
قوله تعالى وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل من تقدم ذكره لانه بمنزلة ان يقال فلان يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه وما يضر بذلك الا
نفسه فلا يجوز هذا التفسير متعلق باحد الامرين دون الاخر والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم ان اولئك الكفار كانوا يعاملون رسول
الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح الاول انهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والايمان بنبوته والثاني انهم ينأون عنه والنأي
البعد يقال نأى ينأى اذا بعد ثم قال تعالى وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس رضي الله عنهما وما يهلكون الا انفسهم بسبب
تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم ويذهبون بها الى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية والله اعلم **قوله تعالى**

ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ⊛ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ⊛ اعلم انه تعالى لما ذكر في صفة ما ينهى عن الرسول وينأى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم شرح
كيفية ذلك الهلاك بهذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** اما قوله تعالى ولو ترى فيقتضي جوابا وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشان وجاز حذفه
لعلم المخاطب به واشباهه كثيرة في القران والشعر ولو قدرنا الجواب لكان التقدير لرايت سوء منقلبهم ولرايت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه
الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره الا ترى انك اذا قلت لعبدك والله لئن قمت اليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب و
القتل وعظم الخوف ولم يدر اي الاقسام يبغي وان قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب ولم يبق شيء غير الضرب ولم يخطر بباله نوع
من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تاثيرا في حصول الخوف ومنهم من قرر الجواب او مذكورا من بعض الوجوه والتقدير لو ترى اذ وقفوا على
النار يضجون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله وقفوا يقال وقفته وقفا ووقف وقوفا كما يقال رجعته
رجعا ورجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها فعاينوها فهم موقوفون على ان
يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث انهم عرفوا حقيقتها تعريفا
من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون في جوف النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها وعلى هذا
التقدير يكون على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يكون على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى
الاستعلاء فان قيل لم قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهو يدل على الماضي
قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التقرير والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ
الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار **المسئلة الثالثة** قال الزجاج الامالة في النار حسنة جيدة فيه للكسر بين اما قوله تعالى فقالوا
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى
الدنيا وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في اخر الاية وانهم لكاذبون و
المتمني لا يوصف بكونه كاذبا قلنا فيه قولان الاول لا نسلم ان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا لذلك
الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله رزقني مالا فاحسن اليك فهذا متمني في حكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل
انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله يا ليتنا نرد اما قوله ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهذا كلام
مبتدأ وقوله تعالى في اخر الاية وانهم لكاذبون عائدا اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب وكنا من المؤمنين ثم انه تعالى كذبهم
اي لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان **المسئلة الثانية** قرا ابن عامر نرد ولا نكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرا حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع
ونكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون بالرفع في الثلاثة فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة فاما
الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد فيكون الثلاثة داخلة في التمني فعلى هذا قد تمنوا الرد
وان لا يكذبوا وان يكونوا من المؤمنين الثاني ان نقطع ولا نكذب وما بعده عن الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا ونكون
من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا رددنا او لم نرد اي قد عاينا وشاهدنا
ما لا نكذب معه ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فههنا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ههنا
قوله يا ليتنا نرد فالداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل
وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون ثم قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا
عليهما بان الله كذبهم في الاية الثانية فقال وانهم لكاذبون والمتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة
على انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية واما من قرا ولا نكذب ونكون بالنصب ففيه وجوه الاول باضمار ان على جواب التمني والتقدير
يا ليتنا نرد ولا نكذب الثاني ان تكون الواو مبدلة من الفاء فهذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب بالفاء على النصب الثالث ان
يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا اللبن واعلم ان على
هذه القراءة تكون الامور الثلاثة داخلة في التمني واما ان المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر وهي انه كان يرفع
ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله اعلم
المسئلة الثالثة فقالوا يا ليتنا نرد ولا شبهة في ان المراد منه تمني ردهم الى مثل حال التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في التنقل
من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان مرادهم منه تقصيرهم ثم عاينوا الشدائد والاهوال بسبب ذلك التقصير تمنى
الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك
تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بالايمان بل انما يحصل التدارك بمجموع هذه الامور الثلاثة
فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجوه الاول ان القوم
لم يعلموا ان الرد لا يحصل الثاني ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله ان افيضوا علينا من الماء

مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوا اقرب لان باب التمني اوسع لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان
يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسائل المسألة الاولى معنى بل ههنا رد كلامهم والتقدير انهم
ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان بل لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا
يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت الرغبة رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب
فغير مفيد المسألة الثانية المراد من الآية انه ظهر لهم في الآخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول
قال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف القيمة يجحدون الشرك فيقولون والله ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك
حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قاله الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم واعمالهم وسوء عاقبتها
وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيمة لا جرم قيل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما كان اخفاه الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه
وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين هذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الآية في المنافقين كانوا يسرون الكفر ويظهرون
الاسلام وبدا لهم يوم القيمة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من صحة
نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفون من التورية مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ يحتمل وجوها كثيرة والمقصود
منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان
قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى الى الدنيا مع هذه الاحوال كيف يمكن
ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال القاضي تقدير الآية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى
هذه الحالة لو لم يحصل معرفة الله بالضرورة في القيمة ويحصل هناك هذه الاهوال وعذاب جهنم فبهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة
في الآية الا انا نقول هذا الجواب ضعيف لان المقصود من الآية علوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا عدم معرفة
الله في القيمة وعدم مشاهدة اهوال القيمة لم يكن في اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار
سائر الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي
هذه الآية من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين
انهم لما شاهدوا النار والعذاب ثم سألوا الرجعة فردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما
شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سؤال وهو انه يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال
الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا واما الثاني فهو اخبار ومنهم من قال بل الكلام داخل في التمني الا ان ادخال التكذيب في التمني
جائز لان التمني يدل على الاخبار ضمنا وضرورة كقول القائل ليت زيدا جاء فكنا ناكل ونشرب ونتحدث فكذا ههنا والله اعلم
قوله تعالى وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ۞ اعلم انه حصل في الآية قولان الاول انه تعالى ذكر في الآية الاولى انه
بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفي هذه الآية ان ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا يخفونه
وينكرون صحته ويقولون ما لنا الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا عقاب والثاني ان تقدير الآية ولو
ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا
على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ۞ فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه
تعالى لما حكى عنهم في الآية الاولى انكارهم للحشر والنشر والبعث والقيمة بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيمة فقال ولو
ترى اذ وقفوا على ربهم اعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية فقالوا ظاهر الآية يدل على ان اهل القيمة يقومون عند الله
بالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطأ وذلك لان ظاهر الآية
يدل على كونهم واقفين كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى وانه بالاتفاق باطل فوجب المصير
الى التأويل وهو من وجوه الاول هو ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين
وعلى ما اخبرهم من امر الآخرة الثاني المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته و
الثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام على ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود
منه التعبير عن المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة المسألة الثانية المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم
ينكرون القيمة والبعث ثم بين في الآخرة انهم يقرون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار سيئول الى الاقرار وذلك اذا شاهدوا
القيمة والثواب والعقاب قال الله اليس هذا بالحق فهذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله ولا يكلمهم
والجواب انا نحمل قوله ولا يكلمهم الله اي لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع وعلى هذا التقدير فيزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم

اليس

اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص
لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا
الكلام الا احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لكن ذلك الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا
على ما قررنا والمقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم
الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى
اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيمة وهي امران احدهما حصول الخسران والثاني حمل الاوزار العظيمة
اما النوع الاول وهو حصول الخسران فتقريره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الآلات
الجسمانية والادوات الجسدانية واعطاه العقل والتفكر لاجل ان يتوسل باستعمال هذه الآلات والادوات الى تحصيل المعارف الحقة
والاخلاق الفاضلة التي تعظم منافعها بعد الموت فاذا استعملها الانسان في تحصيل هذه اللذات الفانية والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان
الى آخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان راس المال قد فني والربح الذي ظن انه هو المطلوب فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده لا من راس المال ولا
من الربح شيء فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا للبعث والقيمة فانه يعتقد ان منتهى السعادات ونهاية الكمالات
هو هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مؤمنا بالبعث والقيمة فانه لا يعتد بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات
العاجلة بل يسمى خسرانا مبينا وانهم عند الوصول الى موقف القيمة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد النوع الثاني من نوعي
خسارهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله والاشتغال بعبوديته والاشتغال
بمحبته وخدمته وايضا في الانقطاع عن الدنيا وفي ترك محبتها وفي قطع العلاقة بين القلب وبينها فمن كان منكرا للبعث والقيمة فانه لا يسعى
في اعداد الزاد ليوم المعاد فلا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه
واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الخسران العظيم بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء الى المخالطة باهل ذلك العالم
والامتناع عن الاستمتاع بخيرات هذا العالم فالاول هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الآية والله اعلم المسألة الثانية من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم و
الذين كذبوا بلقاء الله المراد منه الذين انكروا البعث والقيمة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيمة موقف لا حكم فيه لاحد الا الله عز وجل ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض
الا الله تعالى وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله تعالى كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى
ههنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل ما الساعة التي يتحسرون فيها عند
موتهم قلنا لما كان الموت وقوعه في احوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة فسمي باسمها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من
مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيمة وفي تسمية يوم القيمة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيمة يسمى بالساعة
لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيمة سميت بذلك لانها تفجأ الناس في ساعة
لا يعلمها الا الله تعالى الاترى انه قال بغتة والبغتة الفجاءة والمعنى ان الساعة لا تجيء الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي
وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا
قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة كقوله
تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ويا ويلتا أألد وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا من تفريطنا ومثله يا اسفى
على يوسف ويا ويلتا يا بنيا الناس تنبهوا على ما وقع بي من الاسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة قال سيبويه انك اذا قلت يا عجبا
فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فان هذا زمانك اذا عرفت هذا فنقول حصل للنداء ههنا تاويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد
تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والمنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها فيه
بحثان البحث الاول قال ابو عبيد يقال فرطت في الشيء اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا قال الزجاج فرطنا اي قدمنا
العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشيء اذا قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم التقصير البحث الثاني
ان الضمير في قوله فيها الى ما يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه انه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يعود هذا
الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود الضمير اليها الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا
على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها والثالث ان نعود بالكناية الى معنى ما
في قوله فرطنا فيها اي يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها الرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الصفقة
لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فاعلم ان المراد
من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما يستحقون به الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم على

ظهورهم ان الانسان الى انهم حصلوا لانفسهم ما استحقوا به العذاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الآثام
والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشيء اذا حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل
ظهر من يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حاملة قال ابو عبيدة يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار
الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي
يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة
واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا
ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا يقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا
فانا اركبك اليوم فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الحال و
الصفة يقال ثقل على خطاب فلان كرهته والمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة تثقل ذلك عليهم وقال آخرون معنى قوله وهم
يحملون اوزارهم اي لا تزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني اي ذكرك لازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشيء
شيئا يزرونه اي يحملونه والاستقصاء في هذا اللفظ مذكور في سورة النساء عند قوله وساء سبيلا قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب
ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون ⊛ في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المنكرين للبعث والقيامة تعظم
رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لان هذه
الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان الاول ان المراد منه حياة
الكافر قال ابن عباس يريد حياة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة
فلا تكون لعبا ولهوا القول الثاني ان هذا عام في حياة المؤمن والكافر والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحياة وانما شبهها باللعب واللهو
لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند
انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تشبيه الحياة باللهو واللعب فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء
والزوال ومدة هذه الحياة كذلك الثاني ان اللعب واللهو لا بد وان ينتهي في اكثر الامر الى شيء من المكاره ولذات الدنيا كذلك الثالث
ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور فاما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا فلذلك انهما
لا يصلحان الا للصبيان والجهال المغفلين فاما العقلاء والفضلاء فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا
والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للغافلين الجاهلين بحقائق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور ليس لها في نفس
الامر حقيقة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها حقيقة
معتادة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار الآخرة خير للذين يتقون وصف الآخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول
التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الآخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة بيان ان الامر كذلك فيه وجوه
الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوات وهي في غاية الخساسة بدليل ان اخس الحيوانات يشارك الانسان فيها بل ربما كان تلك
الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اكثر مكرا والنمر والعقرب اقوى على الايلام
ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان يكون الانسان الذي وقف كل عمره
على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم ببديهة العقل ان ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا
مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها ولذلك فان
العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الافعال بمحضر من الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب
الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك
اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه اللذات ترجع حقيقتها الى دفع الالام ولذلك فان كلما كان
الاحتياج اشد والجوع اقوى والحاجة اتم كان الالتذاذ بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر
ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه
اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في
انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان و
اتباعا بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثاني
في بيان ان خيرات الآخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنفعة الا ان الوصول
الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون وكم من
سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك والامارة ثم امسى حقيرا اسيرا

وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه
الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات ام لا اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في الدار الآخرة الرابع
ان ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ومزاحمة المحرمات ولذلك قيل من طلب ما لم يخلق
اتعب نفسه ولم يرزق قيل وما هو يا رسول الله قال سرور يوم بتمامه الخامس هب انه ينتفع بتلك الطيبات والاموال في الغد الا ان
تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها
اقوى واكمل قال الشاعر شعر اشد الغم عندي في سرور ⊛ تيقن عنه صاحبه انتقالا ⊛ فثبت بما ذكرنا
ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الكاملة والسعادات الآخرة مبرأة عنها فوجب القطع بان الآخرة
افضل واكمل وابهى وابقى واحرى واولى المسألة الثانية قرأ ابن عامر ولدار الآخرة باضافة الدار الى الآخرة والباقون وللدار الآخرة
على جعل الآخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ونظيره
قولهم بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشيء الى
نفسه ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين
الصفة لكان ذلك محالا فظهر وجه دقيق ويمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر فقالوا
لم يجعل الآخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار الساعة الآخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم
الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة في ذلك قبح قلنا لا يقبح اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الآخرة
قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللآخرة خير لك من الاولى واما قراءة عاصم فهي ظاهرة لانها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار و
ذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول عنه المسألة الثالثة اختلفوا في المراد بالدار الآخرة
على وجوه الاول قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس الدار الآخرة وقال الاصم التمسك بعمل
الآخرة خير وقال آخرون نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا من حيث انها باقية دائمة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى
للذين يتقون فبين ان الخيرية بالتمام لا تحصل الا لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا
بالنسبة اليه خير من الآخرة على ما قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى افلا تعقلون بالتاء ههنا
وفي سورة الاعراف ويوسف ويس وقرأ حفص عن عاصم بالتاء والياء وقرأ عاصم في رواية الاعشى جميع ذلك بالياء فمن قرأ الواحدة من
قرأ بالياء معناه افلا يعقل الذين يتقون ان الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم
الدائم ولا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرأ بالتاء فالمعنى قل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون ان ذلك خير والله اعلم قوله
تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ⊛ في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم
ان طوائف الكفار فرق كثيرون فمنهم من ينكر النبوة لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد
ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك
محال فكانوا يستدلون بامتناع امر الحشر والنشر على الطعن في رسالته وقد ذكر الله تعالى ذلك واجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها
ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغي من القول وهذا هو الذي ذكره الله في هذه الآية واختلفوا في ان ذلك المحزن ما هو فقيل
كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم كانوا يصرحون بانهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وقيل كانوا
ينسبونه الى الكذب والافتعال المسألة الثانية قرأ نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي
هاتين القراءتين قولان الاول ان بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين احدهما ان الكسائي يقرأ بالتخفيف ويحتج
بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صنعة الاباطيل من القول واكذبته اذا اخبرت ان الذي يحدث به كذب و
ان لم يكن ذلك بافتعال له وصنعة قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى اكذبته ان الذي اتى به كذب في نفسه من غير
ادعاء ان ذلك القائل يكلف ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والقصد وكان القوم كانوا يعتقدون ان محمدا صلى
الله عليه وسلم ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والتزوير بل يجعل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة الا ان ذلك الذي يخيله فهو في
نفسه باطل الفرق الثاني قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق والامانة
كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته وابخلته واحمقته اذا صادفته على هذه الاحوال القول الثاني انه لا فرق بين
هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى التفعيل النسبة الى الكذب بان يقول له كذبت
كما تقول زنيته وفسقته وخطأته اي قلت له هذه الاشياء وسقيته ورعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا
المعنى فعلته وافعلته قالوا اسقيته اي قلت له سقاك الله قال ذو الرمة شعر وأسقيه حتى كاد مما أبثه ⊛
تكلمني احجاره وملاعبه ⊛ اي انسبه الى السقيا واقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت

اذا ارادوا ان ينسبوا الى امر اكثر مما فعلت **المسألة الثالثة** ظاهر هذه الآية يقتضي انهم لا يكذبون محمداً عليه الصلاة والسلام ولكنهم
يجحدون آيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه
في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات احدها ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبناك
ولكنا ان اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها ان الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد
اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمداً لصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنو قصي بالرياسة والسقاية
والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول معنى الآية على هذا التقدير ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم
ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً
الثاني في تأويل الآية انهم لا يقولون انك انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذباً البتة وسموك
بالامين ولا يقولون انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك لانهم اعتقدوا ان محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل
من نفسه كونه رسولاً من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب لانهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في كلها الا في هذا
الواحد الثالث في التأويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما
كذبوك وانما كذبوني ونظيره ان رجلاً اذا اهان عبداً لرجل آخر فقال هذا الآخر لهذا العبد انه ما اهانك وانما اهانني وليس المقصود
نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشأن وتقريره ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانته ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله الوجه الرابع في التأويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان يقال ان المراد من قوله فانهم لا يكذبونك انهم لا يخصونك بهذا التكذيب
بل ينكرون دلالة المعجز على الصدق مطلقاً وهذا هو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل
معجز انه سحر وينكرون دلالة المعجز على الصدق على الاطلاق وكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبياء
والرسل والله اعلم **قوله تعالى** ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا واوذوا حتى اتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد
جاءك من نبأ المرسلين ۞ في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله في الآية الاولى بان بين ان تكذيبه
يجري مجرى تكذيبه وقد ذكر في هذه الآية طريقاً آخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه
المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم الى ان اتاهم الله النصر فكانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث
الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم اكد تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق
وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة
فالخلف في كلام الله محال وقوله ولقد جاءك من نبأ المرسلين اي خبرهم في القرآن كيف انجيناهم ودمرنا قومهم قال الاخفش من ههنا
صلة كما تقول اصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد مع الواجب وانما تزاد مع النفي كما تقول ما اتاني من احد ومن ههنا
للتبعيض فان الواصل الى محمد صلى الله عليه وسلم قصص بعض الانبياء لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
وفاعل جاء مضمر اضمر لدلالة المذكور عليه وتقديره ولقد جاءك من نبأ المرسلين نبأ **المسألة الثانية** قوله تعالى ولا مبدل لكلمات الله يدل
على قولنا في خلق الافعال لان كل ما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير واذا امتنع تطرق التغير الى ذلك الخبر امتنع تطرق
التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالاً فكان تكليفه بالايمان تكليفاً لما لا يطاق
والله اعلم **قوله تعالى** وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقاً في الارض او سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ۞ في الآية مسائل **المسألة الاولى** المروي عن ابن عباس ان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف
اتى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الانبياء تفعل فانا نصدق بك فابى الله ان
يأتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وشق عليه ذلك فنزلت الآية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان
بك وصحة القرآن فان استطعت ان تبتغي نفقاً في الارض او سلماً في السماء فافعل فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق
سرب في الارض له مخلص الى مكان آخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يخرق الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض
من جانب آخر فكانه ينفذ الارض نفقاً يحصل منفذ من جانب آخر ومنه ايضاً سمي المنافق منافقاً لانه يبطن غير ما يظهر كالنافقاء التي
يتخذها اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الشيء الذي يسلك الى المصعد والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول
طمعه عن ايمانهم وان لا يتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر **المسألة الثانية** قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
وتقريره لو شاء الله هدايتهم لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وجب ان يقال ما شاء هدايتهم وذلك يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من
الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان او غير صالحة فان
لم تكن صالحة فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للايمان فخالق هذه القدرة يكون قد اراد هذا الكفر منه لا محالة وان
اما ان كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهي ايضاً صالحة للايمان فلما استوت نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد

الطرفين على الآخر الا الداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله
تعالى وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة توجب الفعل فثبت ان مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر
مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فهذا برهان يقيني ظاهر ولا بيان اقوى من ان يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن قالت المعتزلة
المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه والالجاء هو ان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الايمان مثاله
ان احداً لو حصل بحضرة السلاطين وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال فان هذا
العلم يصير مانعاً له من قصد قتل السلطان ويكون سبباً لكونه ملجأ الى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا
الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا بما يختارونه من فعل انفسهم من جهة الوصلة الى الثواب
وذلك لا يكون الا اختياراً والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية او حال حصول هذا
الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وان كان الثاني
فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام ينافي ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط قولهم
بالكلية **المسألة الثالثة** قوله تعالى في آخر الآية فلا تكونن من الجاهلين نهي له عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة
كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه عليه الصلاة والسلام اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد حزنك على
كفرهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له
عن مثل هذه الحالة والله اعلم **قوله تعالى** انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ۞ اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم
بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى لا يسمعون وانما
يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى وقال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب وبين يجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي
اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة اما قوله والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الالجاء والمراد انه تعالى
هو القادر على احياء قلوب الكفار بحياة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله
ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء واقول لا شك ان الجسد الخالي عن
الروح يظهر فيه النتن والصديد والقبح وانواع العفونات واصلح احوالها ان تدفن تحت التراب وايضاً فالروح الخالية عن العقل يكون
صاحبها مجنوناً يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضاً العقل بدون معرفة الله تعالى وطاعته
كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح الروح
فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله الكفار المصرين بانهم موتى والله اعلم **قوله تعالى** وقالوا لولا
نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون ۞ اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة
محمد عليه السلام وذلك لانهم قالوا لو كان رسولاً من عند الله فهلا انزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملاحدة طعنوا فقالوا
لو كان محمد اتى بآية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه آية ولما قال ان الله قادر على ان ينزل آية والجواب عنه ان
القرآن معجزة قاهرة وآية باهرة بدليل انه صلى الله عليه وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزاً بقي ان يقال فاذا كان
الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه آية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزاً على سبيل
اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التوراة والزبور والانجيل ولاجل هذه الشبهة طلبوا
المعجز الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل واحياء الموتى الثالث انهم طلبوا
مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفاً وسائر ما حكاه عن الكافرين الرابع ان يكون المراد
ما حكى الله عن بعضهم في قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وكل هذه الوجوه مما
يحتملها لفظ الآية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما
اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه الاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية قاهرة ومعجزة
باهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جارياً مجرى التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل كان
فاعليته لا يكون الا بحسب محض المشيئة على قول اهل السنة او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق
اقتراحات الناس ومطالبتهم فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها الوجه الثاني انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة
الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فعند ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحاً ثانياً وثالثاً ورابعاً وعلى
هذا الى ما لا غاية له وذلك يفضي الى ان لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة
القاهرة الوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا الاستئصال فاقتضت رحمة
الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا قال ولكن

أكثرهم لا يعلمون الخ اعلم أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب فائدة بل لأجل العناد والتعصب وعلم تعالى أنه لو أعطاهم مطلوبهم
فهم لا يؤمنون فلهذا ما أعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى أنه لا فائدة في ذلك والمراد من قوله ولكن أكثرهم لا يعلمون هو أن القوم لا يعلمون أنهم لما
طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فإن الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة وحينئذ كان الله
يعطيهم ذلك المطلوب على أكمل الوجوه والله أعلم قوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ۝ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ۝
في الآية مسائل المسألة الأولى في تقرير وجه النظم أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولأظهرها
إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما أظهرها وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك
فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم في وصول فضل الله وعنايته وأنواع
رحمته وإحسانه إليهم وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصلة إلى جميع الحيوانات فلو كان إظهار هذه المعجزات القاهرة للمكلفين
لفعلها ولأظهرها ولا يمتنع أن يبخل بها مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك
المعجزات لأن إظهارها مخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وما قبلها والله أعلم الوجه الثاني في كيفية
النظم قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون بين أيضا بعده وما من دابة في الأرض أنهم
يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو حاصل في حق البهائم فإن الحيوان إما أن يكون بحيث يدب و
إما أن يكون بحيث يطير فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات فإنه لا يخلو من هذين الصنفين إما أن يدب وإما أن يطير المسألة الثانية
في الآية سؤالات الأول أن من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد أن يقال إنها
دابة من حيث أنها تدب في الماء وهي كالطير تسبح في الماء كالطير يسبح في الهواء إلا أن وصفها بالدبيب أقرب إلى اللغة من وصفها بالطيران
السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض الجواب من وجهين الأول أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في
السماء احتجاجا بالأظهر لأن ما في السموات وإن كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله لما كانت حاصلة
فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من إظهارها وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان لا بذكر من
كان أعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه الجواب فيه
الأول أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد كقولهم نعجة أنثى وكما يقال مشيت إليه برجلي الثاني أنه يقال للرجل طر في حاجتي والمراد
الإسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بالجناح قال الحماسي شعر طاروا إليه زرافات ووحدانا ۝
فذكر الجناح ليتخلص هذا الكلام بالطير الثالث أنه تعالى قال في صفة الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع فذكر ههنا
ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة لأنا بينا أن المقصود من هذا الكلام إنما يتم بذكر من كان أدون حالا من الإنسان لا بذكر من كان
أعلى حالا منه السؤال الرابع كيف قال إلا أمم مع إفراد الدابة والطائر الجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق
واستغنى عن أن يقول وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله إلا أمم على المعنى السؤال الخامس ما معنى قوله إلا أمم أمثالكم قال الفراء
كل صنف من البهائم أمة وجاء في الحديث لولا أن الكلاب أمة لأمرت بقتلها فجعل الكلاب أمة إذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على أن
هذه الدواب والطيور أمثالنا وليس فيها ما يدل على أن هذه المماثلة في أي المعاني حصلت ولا يمكن أن يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه
وإلا لكان يجب كونها أمثالا لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر أنه لا دلالة في الآية على أن تلك المماثلة حصلت
في أي الأحوال والأمور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس في تعيين الأمر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر والدواب والطيور
وذكروا فيه أقوالا الأول نقل الواحدي عن ابن عباس أنه قال يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة
من المفسرين قالوا إن هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه واحتجوا بقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده وبقوله في صفة الحيوانات كل
قد علم صلاته وتسبيحه وبأنه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول في هذه الآيات وعن أبي الدرداء أنه قال
أبهمت عقول البهائم عن كل شيء إلا عن أربعة أشياء معرفة الإله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والأنثى وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج إلى الله يقول يا رب إن هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فآكل من
حشائش الأرض القول الثاني المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أمما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويأنس بعضها
ببعض ويتوالد بعضها من بعض كالإنس إلا أن لقائل أن يقول حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات
بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد ولا فائدة في الإخبار عنه والقول الثالث المراد أنها أمثالنا في أن الله دبرها وخلقها وتكفل برزقها
وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الإخبار عما علم حصوله بالضرورة والقول الرابع المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق
بأحوال البشر من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في حق كل الحيوانات قالوا
والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله إلا أمم أمثالكم فائدة إلا ما ذكرناه القول الخامس أراد تعالى

أنها أمثالنا في أنها تحشر يوم القيامة ويوصل إليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يقتص للجماء من القرناء القول السادس ما
اخترناه في نظم الآية وهو أن الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الإتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى أن عنايته وصلت إلى
جميع الحيوانات كما وصلت إلى الإنسان ومن بلغت رحمته وعنايته إلى حيث لا يبخل على البهائم كان أن لا يبخل على الإنسان أولى فلما منع
الله من إظهار تلك المعجزات علمنا أنه لا مصلحة لأولئك السائلين في إظهارها وأن إظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم لئلا يوجب عود الضرر العظيم إليهم القول
السابع ما رواه أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ هذه الآية قال ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من
يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير فإنه
لو ألقي إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام عن رجيعه ولغ فيه وكذلك من الآدميين من يسمع خمسين كلمة حكيمة لم يحفظ واحدة
منها وإن أخطأت مرة واحدة حفظه ولم يجلس مجلسا إلا رواه فيه ثم قال واعلم يا أخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في
الحذار والاحتراز فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع المسألة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية إن
كانت سعيدة مطيعة لله موصوفة بالمعارف الحقة والأخلاق الطاهرة فإنها بعد موتها تنتقل إلى أبدان الملوك وربما قالوا إنها تتصل
إلى مخالطة عالم الملائكة وأما إن كانت شقية جاهلة فإنها عاصية فإنها تنتقل إلى أبدان الحيوانات وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة و
استحقاقا للعقاب نقلت إلى بدن حيوان أخس وأكثر تعبا وشقاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر
إلا وهي أمم أمثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة
في حصول المماثلة ثم إن القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من
السعادة والشقاوة وأنه تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور
أمم ثم إنه تعالى قال وإن من أمة إلا خلا فيها نذير وذلك تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا أرسله الله إليها ثم أكدوا ذلك
بقصة الهدهد وقصة النمل وسائر القصص المذكورة في القرآن واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجيدة في علم الأصول وأما
في هذه الآية فقد ذكرنا أنه يكفي في صدق حصول المماثلة في بعض الأمور فلا حاجة إلى إثبات ما ذكره أهل التناسخ قوله تعالى ما فرطنا في
الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب قولان الأول المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات
على التفصيل التام كما قال عليه الصلاة والسلام جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة والقول الثاني أن المراد منه القرآن وهذا
أظهر لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب
أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع أنه ليس فيه تفاصيل علم
الطب والحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع والجواب
أن قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها والإحاطة بها وبيانه من وجهين الأول أن
لفظ التفريط لا يستعمل نفيا وإثباتا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة إليه وإنما يذكر هذا
اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج إليه الثاني أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود
من هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة أحكام الله تعالى فإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد
أما قوله إن هذا الكتاب غير مشتمل على جميع العلوم فنقول أصل جميع العلوم فيه أما علم الأصول فهو مذكور فيه لأن الدلائل الأصلية
مذكورة فيه على أبلغ الوجوه وأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقوال فلا حاجة إليها وأما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء ههنا
قولان الأول أن القرآن دل على أن الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكلما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة كان ذلك
في الحقيقة موجودا في القرآن وذكر الواحدي رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة المثال الأول روي أن ابن مسعود كان يقول ما لي لا ألعن من
لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي أن امرأة قرأت جميع القرآن ثم أتته فقالت يا ابن أم عبد تلوت
البارحة ما بين الدفتين فلم أجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وإن مما آتانا به الرسول
صلى الله عليه وسلم أنه قال لعن الله الواشمة والمستوشمة وأقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى بطريق أوضح منه وذلك لأنه تعالى
قال في سورة النساء وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده قبائح أفعاله وذكر من جملتها قوله ولآمرنهم
فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الآية يقتضي أن تغيير الخلق يوجب اللعن المثال الثاني ذكر أن الشافعي رضي الله عنه كان جالسا في المسجد
الحرام فقال لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله فقال له رجل ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال
أين هذا في كتاب الله فقال قال الله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر إسنادا إلى عمر بن الخطاب أنه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فأجابه من كتاب
الله مستنبطا بثلاث درجات وأقول ههنا طريق آخر أقرب منه وهو أن الأصل في أموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت وقال ولا
يسألكم أموالكم وقال لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فوجب أن
يبقى على أصل الحرمة وهذه العمومات تقتضي أنه لا يجب على المحرم بسبب قتل الزنبور شيء وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم

برتبة واحدة أما الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على أربع درجات أولها التمسك بعموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه
واحد الأموال الداخلة تحت هذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالمتابعة للخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها أن عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر رضي الله عنه أنه لم يوجب في
هذه المسألة شيئا فثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب المثال الثالث قال الواحدي روي في حديث العسيف أن أباه قال للنبي صلى
الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم
على المرأة إن اعترفت قال الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على أن كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين
كتاب الله تعالى وأقول هذا المثال حق لأنه تعالى قال لتبين للناس ما نزل إليهم وكل ما بينه الرسول كان داخلا تحت الآية فثبت بهذه الأمثلة
أن القرآن لما دل على أن الإجماع حجة وأن خبر الواحد حجة وأن القياس حجة وكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في
الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا صح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهذا الذي ذهب إليه نفر من الفقهاء
ولقائل أن يقول حاصل هذه الوجوه أن القرآن لما دل على أن خبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان
في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لما أوجب التعظيم وذلك
لأنا لو فرضنا أن الله تعالى قال اعملوا بالإجماع وخبر الواحد والقياس لأن ذكره حاصل من هذا الوجه والذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ
القائل لا يمكن جعله موجبا للمدح العظيم والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو
لم يكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصاصا منه فأما لما بينا أن هذا المقصود يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره
في معرض تعظيم القرآن فثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن وثبت أن المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن فوجب أن
يقال إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا والقول الثاني في تفسير هذه الآية قول من يقول
القرآن واف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل و
التنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي وقد بينا مشددا ألف تكليف على العباد فذكره في القرآن وأمر محمدا صلى الله
عليه وسلم بتبليغ ذلك الألف إلى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف
آخر ثم أكد هذه الآية بقوله اليوم أكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه
إنما يليق بأصول الفقه والله أعلم ولنرجع الآن إلى التفسير فنقول قوله من شيء قال الواحدي قوله من زائدة كقوله ما جاءني من أحد وتقريره ما تركنا
في الكتاب شيئا لم نبينه وأقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب من بعض شيء يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب
أما قوله ثم إلى ربهم يحشرون فالمعنى أنه سبحانه يحشر الدواب والطيور يوم القيامة ويتأكد هذا بقوله تعالى وإذا الوحوش حشرت وبما روي عنه صلى
الله عليه وسلم يقتص للجماء من القرناء وللعقلاء فيه قولان الأول أنه يحشر الطيور والبهائم لإيصال الأعواض إليها وهو قول المعتزلة وذلك لأن
إيصال الآلام إليها من غير سبق جناية لا يحسن إلا للعوض ولما كان إيصال العوض واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض إليها والثاني قول
أصحابنا أن الإيجاب على الله محال بل الله تعالى يحشرها بمجرد الإرادة والمشيئة ومقتضى الإلهية واحتجوا على أن القول بوجوب العوض على الله باطل
بأمور الحجة الأولى الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه مستلزما للذم محال لأنه كامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما
للذم بسبب أمر منفصل لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج الحجة الثانية أنه تعالى مالك لكل المحدثات والمالك يحسن تصرفه في
ملك نفسه من غير حاجة إلى العوض الحجة الثالثة أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل التزام العوض لوجب أن يحسن منا إيصال المضار
إلى الغير لأجل الالتزام من غير رضاه وذلك باطل فثبت أن القول بالعوض باطل إذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي
في هذا الباب الفرع الأول قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام وكان ذلك العوض لم يصل إليه في الدنيا
فإنه يجب على الله حشره في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فإنه لا يجب حشره عقلا إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر
الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك إنما قلنا إن في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة لأنه ربما بقيت حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها
من غير إيلام أصلا فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بد وأن يحصل منه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق العوض أصلا الفرع الثاني
كل حيوان أذن الله في ذبحه فالعوض على الله وهو أقسام منها ما أذن في ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن في ذبحها لكونها مؤذية مثل
السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما آلمها بالأمراض ومنها ما أذن الله في حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الأفعال
الشاقة وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم فإن قيل إذا ذبح مأكول اللحم لا على وجه التذكية فعلى من العوض أجاب
بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى رسول الله عن ذبح الحيوان إلا لمأكله الفرع الثالث المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في
الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فإنها
كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لأجله يحسن الإيلام والإضرار الفرع الرابع مذهب القاضي وأكثر المعتزلة البصريين أن العوض

منقطع قال القاضي وهو قول أكثر المفسرين لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا وعند ذلك يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وقال أبو
القسم البلخي يجب كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بأنه يحسن من الاستئجار أن يلتزم عمل شيء والأجرة منقطعة فعلمنا أن إيصال الألم إلى
الغير مشروط بدوام الأجرة واحتج البلخي على قوله بأن قال إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا بإماتة تلك البهيمة وإماتتها توجب الألم وذلك
الألم يوجب عوضا آخر وهكذا إلى ما لا آخر له والجواب عنه أنه لم يثبت بالدليل أن الإماتة مما لا يمكن تحصيلها إلا مع الإيلام الفرع الخامس
أن البهيمة إذا استحقت على بهيمة أخرى عوضا فإن كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله فإنه ينقل ذلك العوض إلى المظلوم وإن
لم يكن الأمر كذلك فإن الله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا مختصر من أحكام الأعواض على قول المعتزلة والله أعلم أما قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا
بآياتنا صم وبكم في الظلمات ففيه مسائل المسألة الأولى في وجه النظم وجهان الأول أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا في
الكفر إلى حيث كأن قلوبهم صارت ميتة عن قبول الإيمان بقوله إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الآية تقريرا لذلك
المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر قوله وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر
قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي أن عناية الله محيطة بهم ورحمته واصلة إليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب
صم لا يسمعون كلام المنبه بكم لا ينطقون بالحق خائضون في ظلمات الكفر غافلون عن تأمل هذه الدلائل المسألة الثانية احتج
أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات أما كونهم عميا فهو
بعينه نظير قوله في سورة البقرة صم بكم عمي ثم قال من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وهو صريح في أن الهدى والضلال
ليسا إلا من الله قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه الأول قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر ويكونون
كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم إلى النار وأكد القاضي
هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم الوجه الثاني قال الجبائي أيضا
يحتمل أنهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث إنهم جعلوا بتكذيبهم بآيات الله في الظلمات فإن الذين جعلوا في الظلمات لا
يهتدون إلى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم
محمول على الشتم والإهانة لا على أنهم في الحقيقة كذلك أما قوله تعالى من يشأ الله يضلله قال الكعبي ليس هذا على سبيل المجاز لأنه
تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به إلا الفاسقين وقوله والذين
اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة في هذه الآية إلا أنها مختصة مفصلة في هذه الآيات
فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه الأول أن المراد من قوله من
يشأ الله يضلله يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم وهو الصراط الذي يسلكه
المؤمنون إلى الجنة وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء الإضلال إلا لمن يستحق عقوبته كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين واعلم أن هذه الوجوه
التي تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير إليها لو ثبت بالدليل العقلي أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره أما لما ثبت بالدليل العقلي
أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند
حصول الداعي وبينا أن خالق ذلك الداعي هو الله تعالى وبينا أن عند حصول الداعي يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاث توجب القطع بأن الكفر
والإيمان من الله تعالى وبتقديره ومتى ثبت هذا البرهان القاطع بصحة هذا الظاهر كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسدا قطعا وأيضا
فقد تتبعنا هذه الوجوه بالإبطال والنقض في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم وفي سائر الآيات فلا حاجة إلى الإعادة وأقربها أن هذا
الإضلال والهداية معلقان بالمشيئة وعلى ما قالوه فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم قوله تعالى قل أرأيتكم
إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين ◉ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون
ما تشركون ◉ اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار وبين من حالهم أيضا أنه إذا نزلت بهم بلية أو محنة فإنهم يفزعون
إلى الله ويلجؤون إليه ولا يتمردون عن طاعته وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال الفراء للعرب في أرأيت لغتان إحداهما رؤية
العين فإذا قلت للرجل أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم والدليل عليه قوله تعالى أرأيتك هذا الذي كرمت علي وتقول أيضا أرأيتك زيدا ما
شأنه فلو جعلت الكاف محلا لكنت كأنك تقول أرأيت نفسك زيدا ما شأنه وذلك كلام فاسد فثبت أن الكاف لا محل له من الإعراب
بل هو حرف لأجل الخطاب وقال الزجاج لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما
فتحت التاء في خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد ألا ترى أن الكاف لو سقطت
لم يصلح أن تقول لجماعة أرأيت فثبت أن انصراف الفعل إلى الكاف وأنها لازمة واجبة مفتقر إليها أجاب الواحدي عنه بأن هذه
الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب مجردة عن الاسمية والله أعلم المسألة الثانية قرأ
نافع أرأيتكم وأرأيت وأفرأيت وأرأيتك وشبه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن والباقون بالهمزة أما تخفيف الهمزة فالمراد

جعلها بين الهمزة والالف على التخفيف القياسي واما مذهب الكسائي فحسن وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر وقد تكلمت العرب
في مثله بحذف الهمزة اراد فالبسوني باثبات الهمزة واما الذين قرأوا بتحقيق الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل **المسئلة الثالثة**
معنى الاية ان الله تعالى قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لهؤلاء الكفار ارأيتكم في الدنيا ان اتاكم العذاب عند قيام الساعة ترجعون
الى غير الله في دفع ذلك البلاء والضراء وترجعون منه الى الله ولما كان من المعلوم بالضرورة انهم انما يرجعون الى الله في دفع البلاء والمحنة
لا الى الاصنام والاوثان لا جرم قال بل اياه تدعون يعني انكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله تعالى ثم قال تعالى
فيكشف ما تدعون اليه ان شاء فيكشف الضر الذي من اجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجهان الاول
قال ابن عباس المراد فتتركون الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثاني قال الزجاج يجوز ان يكون المعنى انكم
في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم وهذا قول الحسن لانه قال تعرضون اعراض الناسي نظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك و
جرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله ولا يذكرون الاوثان
المسئلة الرابعة هذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء و
لقائل ان يقول ان قوله ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع بين الايتين والجواب انا نقول تارة يجب
الاجابة وتارة لا يجب اما بحسب محض المشيئة كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين
واقعا لا جرم ورد الايتان على هذين الوجهين **المسئلة الخامسة** حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم
ترجعون عند نزول الشدائد الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة الاصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة
فهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو كان ذلك موجودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام
ساقطا فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل والله اعلم **قوله تعالى** ولقد ارسلنا الى امم من
قبلك فاخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ۝ فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان
ما كانوا يعملون ۝ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ۝
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ۝ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الكفار عند نزول الشدائد يرجعون الى
الله ثم بين في هذه الاية انهم لا يرجعون الى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدائد بل قد يبقون مصرين على الكفر منقطعين عليه
غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على مذهبنا من ان الله تعالى اذا لم يهدهم لم يهتدوا سواء شاهدوا الايات الهائلة او لم يشاهدوها وفي
الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الاية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالبأساء و
الضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور قال الحسن البأساء شدة البلوى من البؤس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال
لعلهم يتضرعون والمعنى انما ارسلنا الرسل اليهم وانما سلطنا البأساء والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو
عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهي الذلة يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اي ذليل ضعيف والمعنى انه
تعالى اعلم نبيه انه قد ارسل الى اقوام بلغوا في القسوة الى ان اخذوا بالشدة في انفسهم واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه
التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم تضرعوا وههنا نقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا
اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او نقول اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا
الفرق حسن النفي والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا معناه نفي التضرع والتقدير فلم يتضرعوا اذ جاءهم بأسنا
وذكر كلمة لولا ليفيد انه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم
المسئلة الثانية احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل وانما سلط البأساء
والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل تفيد الترجي
والتمني وذلك في حق الله محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت من غير الله
لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الاية على قولكم
من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم
اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها الى سبب اخر ولزم التسلسل وان حصلت بفعل الله فالقول
قولنا وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح
فان كان ذلك لاجل شيطان اخر تسلسل الى غير النهاية وان بطلت هذه المقادير وانتهت بالاخرة الى ان كل احد انما يقدم
تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي لا تحصل الا بارادة الله تعالى فحينئذ يصح
قولنا ويبطل بالكلية قولهم اما قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء الى قوله والحمد لله رب العالمين اعلم ان
هذا الكلام من تمام القصة الاولى فبين تعالى انه اخذهم اولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الاية انهم لما نسوا ما ذكروا

من البأساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شيء ونقلناهم من البأساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الالاء والنعم والمقصود انه تعالى
عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم وتسهيل
موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه اذا
فرحوا بما اوتوا من الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلا جرم اخذناهم بغتة واعلم
ان قوله فتحنا عليهم ابواب كل شيء مغلقا عنهم من الخير حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على
سبيل الانتقام من الله تعالى فلما فتح الله عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قست وماتت ولا يرجى
انتباهها بطريق من الطرق لا جرم فاجاءهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة وقيل
عليه الصلاة والسلام اذا رأيت الله يعطي على المعاصي فان ذلك استدراج من الله تعالى ثم قرأ هذه الاية قال اهل المعاني وانما اخذوا في
الرخاء والراحة ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله تعالى فاذا هم مبلسون اي ايسون من كل خير قال الفراء
المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك يقال للذي سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين و
الابلاس في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس ۝ اما
قوله تعالى فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم
دبورا ودبرا اذا كان اخرهم قال امية بن الصلت **شعر** فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم ۝ فما استطاعوا له
صرفا ولا انتصروا ۝ قال ابو عبيدة دابر القوم اخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي
اذهب الله اصله وقوله الحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول معناه انه تعالى حمد نفسه على ان قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لان ذلك
كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبياء عليهم السلام والثاني انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم
لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب فكان افناؤهم و
اماتتهم في تلك الحالة موجبا لان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم والثالث ان
يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجود انعام الله عليهم في ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة في
التدبير الحسن في ذلك بان اخذهم اولا بالبأساء والضراء ثم نقلهم الى الالاء والنعماء وامهلهم وبعث الانبياء والرسل اليهم فلما لم
يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة
قوله تعالى قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الايات ثم هم يصدفون ۝
قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون ۝ وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود
من ذكر هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل
القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان
وبطلت مصالحه في الدين والدنيا ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الافات والمخافات ليس الا
الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه فوجب ان يقال المستحق للتعظيم والثناء و
العبودية هو الله وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة **المسئلة الثانية** ذكروا في قوله وختم على قلوبكم فلم
تعقل الهدى الثاني معناه وازال عقلكم حتى تصيروا كالمجانين الثالث المراد من هذا الختم الاماتة اي يميت قلوبكم **المسئلة
الثالثة** روي عن نافع به انظر بضم الهاء على لغة من يقرأ فخسفنا بهو وبدارهو الارض فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار به انظر
والباقون بكسر الهاء وقرأ حمزة والكسائي يصدفون باشمام الزاي والباقون بالصاد اي يعرضون صدف عنه اي اعرض كالصدف في رجل
البعير للميل او اعراضا حسيا كالصدف في الجبل والمراد من تصريف الايات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد
منها يقوي ما قبله في الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم كيف
يصدفون **المسئلة الرابعة** قال الكعبي دلت الاية على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصد ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم
من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا بعين هذه الاية وقالوا انه تعالى بالغ في اظهار هذه الدلائل القاطعة في تقريرها وازالة
جهات الشبهات عنها ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للاعذار ما ازدادوا الا تماديا في الكفر والغي والعناد وذلك يدل على ان
الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله تعالى والا باضلاله فثبت ان هذه الاية دلالتها على قولنا اقوى من دلالتها على قولهم ۝ قوله
تعالى قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة ۝ اعلم ان الدليل المتقدم كان مختصا بادراك السمع والبصر والقلب وهذا عام
في جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله سبحانه فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادات لا
غيره فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذي يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب او مع
سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول سماه الله بالبغتة لانه فاجاهم وسمى الثاني جهرة لان نفس العذاب

ووقع بهم عرفوه ولو امكنهم الاحتراز منه لتحرزوا منه وعن الحسن بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا قال القاضي يجب حمل هذا
على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن
جهرة فاما اذا حملنا كلامه على الوجه الذي تقدم استقام الكلام فان قيل فما المراد بقوله فهل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم
بان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا الهلاك وان عم الاخيار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين
الشريرين لان الاخيار يستوجبون بسبب تلك المضار انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذلك وان كان بلاء
في الظاهر الا انه يوجب سعادات عظيمة اما الظالمون فاذا نزل بهم البلاء فقد خسروا الدنيا والاخرة معا فكذلك وصفهم الله بكونهم
هالكين في ذلك تنبيه على ان المؤمن التقي هو السعيد سواء كان في البلاء او في الالاء والنعماء وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت
قضيته واختلفت احواله والله اعلم قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۝
والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ۝ اعلم انه تعالى لما حكى عن احوال الكفار فيما تقدم انهم قالوا لولا انزل
عليه آية من ربه فذكر في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر هذه الاية والمقصود منها ان الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين
ولا قدرة لهم على اظهار الايات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله تعالى وحكمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين
بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على المعاصي فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل الجسد
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل قال
القاضي انه تعالى علل عذاب الكافرين بكونهم فاسقين فهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بانه خص الذين كذبوا
بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على ان من لم يكن مكذبا بآيات الله لم يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللا
بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من انكر هذه الاشياء قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ان اتبع الا ما يوحى الي قل هل يستوي الاعمى والبصير افلا تتفكرون ۝
في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه آية من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام
انما بعثت مبشرا ونذيرا وليس لي ان احكم على الله تعالى فامره الله تعالى ان ينفي عن نفسه امورا ثلاثة اولها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله واعلم ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله ان يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب
سعاداتها فقال تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزائن الله فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء بيده الخير لا بيدي والخزائن جمع خزانة وهي
اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي وثانيها قوله ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون
له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ولدفع تلك
المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب والحاصل انهم في المقام الاول كانوا يطلبون الخير الكثير و
السعادات الدنيوية وفي المقام الثاني كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع والاحتراز عن المضار
والمفاسد وثالثها قوله ولا اقول لكم اني ملك ومعناه ان القوم كانوا يقولون مال هذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج
ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم اني لست من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في ان ما الفائدة من ذكر نفي هذه الاحوال الثلاثة فالقول الاول ان
المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله والخضوع له والاعتراف بعبودية الله حتى لا يعتقدوا فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه
السلام والقول الثاني ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم ولن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا الاية فقال تعالى في اخر الاية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي الا الرسالة والنبوة واما هذه الامور التي طلبتموها فلا
يمكن تحصيلها الا بقدرة الله تعالى فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبتموها منه
والقول الثالث ان المراد من قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله معناه اني لا ادعي اني موصوف بالقدرة اللائقة بالاله تعالى وقوله ولا اعلم الغيب اي ولا ادعي
كوني موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة
اعلى حالا من الملائكة فصار حاصل هذا الكلام كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله
للبشر فكيف اطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي المسألة الثانية قال الجبائي الاية دالة على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى
الكلام لا ادعي منزلة فوق منزلتي ولولا ان الملك افضل والا لم يصح ذلك قال القاضي ان كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالاقرب يدل
على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل المسألة الثالثة
قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهر هذه الاية يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهذا يدل على حكمين الاول ان هذا النص يدل على انه
صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتاكد هذا بقوله وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الثاني ان نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه عليه الصلاة والسلام ما كان يعمل الا
بالوحي النازل عليه لقوله تعالى فاتبعوه في ذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير في ذلك لان العمل

بغير

بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل
ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفته قوله تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من
دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ۝ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء
فتطردهم فتكون من الظالمين ۝ اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول في هذه الاية بالانذار فقال وانذر به
الذين يخافون ان يحشروا وفي الاية مسائل المسألة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن
والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الاية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك اي بالله والاول اولى لان الانذار والتخويف انما يقع بالقول
والكلام لا بذات الله تعالى واما قوله الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه عليه افضل
الصلاة والسلام كان يخوفهم من عذاب الاخرة وقد كان بعضهم يتاثر من ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد
صلى الله عليه وسلم حقا فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ولا يجوز حمله على المؤمنين لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم
خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه
لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم كانوا مجوزين
لحصول العذاب وخائفين منه والقول الثاني ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة
فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث انه يتناول الكل لانه ليس عاقل الا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا
فيه لانه بالاتفاق غير معلوم بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الكل وكان مامورا
بالتبليغ الى الكل وخص في هذه الاية الذين يخافون لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد
المسألة الثانية المجسمة تمسكوا بقوله تعالى ان يحشروا الى ربهم فهذا يقتضي كون الله تعالى مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى لانتهاء
الغاية والجواب المراد الذين جعله ربهم مكان اجتماعهم والقضاء عليهم المسألة الثالثة قوله تعالى ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع قال
الزجاج موضع ليس نصب على الحال كانه قيل متخلين من ولي وشفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا بحث في انه لا ان كان المراد الذين
يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله
واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا في اية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان
المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمؤمنين لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما
تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى المسألة الرابعة
لعلهم يتقون قال ابن عباس معناه وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من
الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا ، اما قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم ففيه مسائل المسألة
الاولى روي عن ابن مسعود انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين
فقالوا يا محمد رضيت بهؤلاء عن قومك افنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك فقال عليه السلام ما انا
بطارد المؤمنين فقالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروي ان عمر قال له لو فعلت حتى
ننظر الى ماذا يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول عليه الصلاة والسلام اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة ليكتب فنزلت هذه الاية فرمى بالصحيفة
واعتذر عمر عن مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا ويدنو منا حتى تمس ركبته ركبتنا وكان
يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى
امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات المسألة الثانية احتج الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الاية من
وجوه الاول انه عليه السلام طردهم والله نهاه عن ذلك فكان ذلك الطرد ذنبا والثاني انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد
ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين والثالث انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال وما انا بطارد المؤمنين ثم انه تعالى
امر محمدا بمتابعة الانبياء عليهم السلام في جميع الاعمال الحسنة حيث قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فبهذا الطريق وجب على محمد
عليه الصلاة والسلام ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد زينة الحياة
الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحياة الدنيا في اية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة
الدنيا فكان ذلك ذنبا الخامس ان اولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة كان يقول عليه السلام
مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب عن الاول انه عليه الصلاة والسلام ما طردهم لاجل
الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي يحضر فيه اكابر قريش فكان غرضه منه التلطف
في ادخالهم في الاسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة امر مهم في الدنيا وفي الدين
وهؤلاء الكفار فانه يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى واقصى ما في الباب ان يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا

أن الخطأ في الاجتهاد مغفور وأما قوله فإنما طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين فجوابه أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى أن أولئك الضعفاء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه الصلاة والسلام فإذا طردهم عن ذلك المجلس كان هذا ظلماً إلا أنه من باب ترك الأفضل والأولى لا من باب ترك الواجب وكذا الجواب عن سائر الوجوه فإنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والله أعلم

المسألة الثالثة قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليها أما غدوة فمعرفة وهو علم وضع له وإذا كان كذلك وجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف وكتابة هذه الكلمة بالواو في المصحف لا تدل على قولهم ألا ترى أنهم كتبوا الصلاة بالواو وهي ألف فكذا هاهنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسماً للحين كما جعلوا أم حبين اسماً لدابة معروفة قال وزعم يونس عن أبي عمرو أنك إذا قلت لقيته يوماً من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون فهذه الأشياء تقوي قراءة العامة وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيبويه زعم أن الخليل أجاز أن يقول أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة

المسألة الرابعة في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الأول أن المراد من الدعاء الصلاة بمعنى يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة وهو صلاة الصبح والعصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد من الغداة والعشي طرفي النهار وذكر هذين القسمين تنبيهاً على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس القول الثاني أن المراد من الدعاء الذكر قال إبراهيم الدعاء هاهنا الذكر والمعنى أنهم يذكرون ربهم طرفي النهار

المسألة الخامسة المجسمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه وبسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه هو أن الله تعالى يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الأجزاء والأعضاء فثبت أنه لا بد من التأويل وهو من وجهين الأول قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل والثاني من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم في قوله ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله

ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء اختلفوا في أن الضمير في قوله حسابهم وعليهم إلى ما يعود فالقول الأول عائد إلى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء وأراد والغرض من هذا الكلام أن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر فنهاه تعالى لا تكن في قيد أنهم يبقون في الكفر فإن الله هو الهادي والمدبر والقول الثاني أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم وهم الفقراء وذلك أشبه بالظاهر والدليل عليه أن الكناية في قوله فتطردهم فتكون من الظالمين عائدة إلى هؤلاء الفقراء فوجب أن تكون سائر الكنايات عائدة إليهم وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله ما عليك من حسابهم قولين أحدهما أن الكفار طعنوا في أولئك الفقراء وقالوا يا محمد إنهم اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب مأكولاً وملبوساً ولأنهم فارغون عن دينك فقال الله تعالى إن كان على ما يقولون فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر وإن كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى إليك كما أن حسابك إليك لا يتعدى إليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر أخرى فإن قيل أما كفى قوله ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم إليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما معنى واحداً وهو المعنى في قوله ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا يستقيم هذا المعنى إلا بالجملتين جميعاً فإن قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه والقول الثاني ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم وإنما الرازق لهم ولك هو الله تعالى فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه أنؤمن لك واتبعك الأرذلون فأجابهم نوح وقال وما علمي بما كانوا يعملون إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الأرذلون الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة فكذلك هاهنا وقوله فتطردهم جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم بمعنى أنه لم يكن عليك حسابهم حتى إنك لأجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتطردهم فتكون من الظالمين يجوز أن يكون عطفاً على قوله فتطردهم على وجه التسبب لأن كونه ظالماً مسبب عن طردهم ومسبب له وأما قوله فتكون من الظالمين فيه قولان الأول فتكون من الظالمين لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب كان طردهم ظلماً لهم

قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين فيه مسائل

المسألة الأولى اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن كل أحد مبتلى بصاحبه فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الإسلام فقالوا لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء والمساكين وأن نعترف لهم بالتبعية فكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى أألقي عليه الذكر من بيننا لو كان خيراً ما سبقونا إليه وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة وكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا بقينا في الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فأحد الفريقين يرى الآخر متقدماً عليه في المناصب الدينية والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدماً عليه في المناصب الدنيوية فكانوا يقولون هذا هو الذي فضله الله علينا وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كلما فعله الله فهو حق وصدق وحكمة وصواب والاعتراض عليه ليس بصواب إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا

أو بحكم المصلحة على ما هو قول المعتزلة وكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله فيهم أليس الله بأعلم بالشاكرين

المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال من وجهين الأول أن قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض تصريح بأن إلقاء تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله تعالى في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر والثاني أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا والمراد من قوله من الله عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما تحصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد فالله تعالى ما من عليه بالإيمان بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الإيمان فصارت هذه الآية دليلاً على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين أجاب الجبائي عنه بأن الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وإنما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء أي ليقول بعضهم لبعض استفهاماً لا إنكاراً أهؤلاء من الله عليهم من بيننا على مثال قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل قائم على صحة هذا الظاهر وذلك لأنه لما كانت مشاهدة الأحوال توجب الأنفة والأنفة توجب العصيان والإصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الإلزام وارداً

المسألة الثالثة في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الأول أن الغنى والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا إنا بالذي آمنتم به كافرون والثاني ابتلاء الشريف بالوضيع والثالث ابتلاء الذكي بالأبله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع على إنسان واحد البتة بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه من صفة الكمال فأما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشاً طيباً في الدنيا والآخرة

المسألة الرابعة قال هشام بن الحكم إنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها واحتج بهذه الآية إذ الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح إلا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة

قوله تعالى وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى اختلفوا في قوله وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقال بعضهم هو على إطلاقه في كل من هذه صفته وقال آخرون بل القول في أهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول طردهم وإبعادهم فأكرمهم الله بهذا الإكرام وذلك لأنه تعالى نهى الرسول أولاً عن طردهم ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الإكرام قال عكرمة كان الرسول إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أبدأهم بالسلام وعن ابن عباس أن عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما أردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية وقال بعضهم بل نزلت في قوم أقدموا على ذنوب ثم جاؤوه عليه السلام مظهرين للندامة والأسف فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هذه الأقاويل أن تحمل هذه الآية على عمومها وكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي هاهنا إشكال وهو أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال في كل واحد من آيات هذه السورة أن سبب نزولها هو الأمر الفلاني

المسألة الثانية قوله وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ما سوى الله فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله وإكرامه وآيات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على سبيل الإجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسابح في تلك القفار و لما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات وهذا نوع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم إن العبد إذا صار موصوفاً بهذه الصفة فعند هذا أمر الله محمداً بأن يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة وقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة أما السلامة وأما الكرامة فالوصول إلى الباقيات الصالحات والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقي إلى معارج سرادقات الجلال

المسألة الثالثة ذكر الزجاج عن المبرد أن السلام في اللغة أربعة أشياء فمنها سلمت سلاماً مصدر بمعنى الدعاء ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى ومنها اسم للشجر العظيم أحسبه سمي بذلك لسلامته من الآفات ومنها اسم للحجارة الصلبة وذلك أيضاً لسلامتها عن الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم هاهنا يحتمل تأويلين أحدهما أن يكون مصدر سلمت تسليماً وسلاماً مثل السراح والتسريح ومعنى سلمت عليه سلاماً دعوت له بأن يسلم من الآفات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى التسليم والثاني أن يكون جمع السلامة فمعنى قولك السلام عليكم السلامة عليكم وقال أبو بكر بن الأنباري قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى قوله السلام عليكم يعني الله عليكم أي حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتنكير السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفاً لصح هذا الوجه وأقول كتبت فصولاً مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة وهي أجنبية عن هذا الموضع فإذا نقلته إلى هذا الموضع كمل هذا البحث والله أعلم

أما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل

المسألة الأولى قوله كتب على فلان يفيد الإيجاب وكلمة على أيضاً تفيد الإيجاب ومجموعهما مبالغة في الإيجاب فهذا يقتضي كونه سبحانه وتعالى راحماً لعباده رحيماً بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا له أن يتصرف في عباده كيف شاء وأراد إلا أنه أوجب على نفسه الرحمة على سبيل الكرم وقالت المعتزلة إن كونه عالماً بقبح القبائح عالماً بكونه غنياً عنها يمنعه من الإقدام على القبائح ولو فعله كان ظالماً والظلم قبيح والقبيح منه محال وهذه المسألة من المسائل الجليلة في علم الأصول

المسألة الثانية دلت هذه

الا انه مع ذلك لا يمتنع تسميته ذات الله بالنفس وايضا قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة فاما بمعنى الجسم فالله تعالى مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لم يكن جسما وايضا انه غني كما قال تعالى هو الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة في الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة قوية جلية المسألة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الاباد وينافي ان يقال انه يمنعه عن الايمان ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه لما صار محيي مميت نافع فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسألة الرابعة من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله ومن كلامه فهذا يدل على انه سبحانه قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد اقواما بانه يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حيوتهم الدنيوية كانهم انتقلوا الى عالم الغيبة لا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق اقوام حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال بل هذا كلام الرسول وقوله على التقديرين فهو درجة عالية ثم قال تعالى انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا لا يتناول التوبة من الكفر لان هذا الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية والمراد من قوله بجهالة ليس هو الخطأ والغلط لان ذلك لا حاجة به الى التوبة بل المراد ان يقدم على المعصية بسبب الشهوة فكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فانه تعالى يقبل توبته المسألة الثانية قرأ نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور رحيم بكسر الالف وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما الفتح الاول فعلى تفسير الرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاولى كقوله تعالى ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من فتح الاول فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعد الفاء فعلى انه اضمر له خبرا تقديره فله انه غفور رحيم فقد تم هذا الكلام ثم ابتدأ وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم فدخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على مبتدأ وخبر كانك قلت فهو غفور رحيم الا ان الكلام بان اوكد هذا قول الزجاج وقرأ نافع الاولى بالفتح والثانية بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستأنف ما بعد الفاء المسألة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل انه وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه اثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الاجل ومن اثر القليل على الكثير الاجل ومن اثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجاهل اطلق عليه لفظ الجاهل وقيل نزلت هذه الاية في عمر حين اشار باجابة الكفرة الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الاية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة المسألة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح اشارة الى كونه اتيا بالاعمال الصالحة في الزمان المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة قوله تعالى وكذلك نفصل الايات ولتستبين سبيل المجرمين ۝ والمراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على تقرير التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره اهل الباطل وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق ولتستبين وحسن هذا الحذف لكونه معلوما واختلف القراء في ولتستبين وقرأ نافع لتستبين بالتاء وسبيل بالنصب والمعنى لتستبين يا محمد حال هؤلاء المجرمين وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ليستبين بالياء وسبيل بالرفع والباقون بالتاء سبيل بالرفع على تأنيث سبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القران بهما فقال وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وقال يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال ولتستبين سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا الضدان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين ايضا لا محالة قوله تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع اهواءكم قد ضللت اذا وما انا من المهتدين ۝ قل اني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة انه يفصل الايات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الاية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فذكر الاية وبين ان الذين يعبدونها انما يعبدونها على محض الهوى والتقليد لا على الحجة لان الاصنام جمادات واحجار وهي اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا الصانع ان يعبد مصنوعه فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة

الهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم ثم قال تعالى قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اي فان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى في شيء والمقصود كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه ۝ اما قوله تعالى قل اني على بينة من ربي اي في انه لا معبود سواه وكذبتم انتم به حيث اشركتم به غيره واعلم انه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون بنزول ذلك العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي اراده الله فيه ولا قدرة لي على تقديمه او تاخيره ثم قال تعالى ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد ههنا ان الحكم الا لله فقط في تأخير عذابهم وفيه مسائل المسألة الاولى يقضي الحق اي قضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين المسألة الثانية احتج اصحابنا بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا لله واحتج المعتزلة بقوله يقضي الحق معناه ان كل ما قضى به فهو الحق فهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لان ذلك ليس بحق المسألة الثالثة قرأ ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني كلما انبأ الله تعالى به وامر به فهو من القصص الحق كقوله تعالى نحن نقص عليك احسن القصص وقرأ الباقون يقضي الحق والمكتوب في المصاحف يقض بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا سندع الزبانية فما تغن النذر وقوله يقض الحق ويجوز ان يكون يقضي الحق لان كل شيء صنعه الله فهو حق وعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا وقضى بمعنى صنع قال الهذلي

شعر: وعليهما مسرودتان قضاهما ۝ داود

اي صنعهما واحتج ابو عمرو على هذه القراءة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون في القضاء لا في القصص اجاب ابو علي الفارسي القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل في القول قال تعالى انه لقول فصل وقال احكمت اياته ثم فصلت وقال نفصل الايات والله اعلم قوله تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين ۝ اعلم ان المعنى لو ان عندي اي في قدرتي وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم اي لاهلكتكم غضبا لربي وامتعاضا من تكذيبكم ولتخلصت منكم والله اعلم بالظالمين بما يجب في الحكم من وقت عقابهم والمعنى انا لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ۝ اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى والله اعلم بالظالمين بمعنى انه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله اصلح ويؤخر ما تاخيره اصلح وفي الاية مسائل المسألة الاولى المفاتح جمع مفتح ومفتح فالمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بضم الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح قال الفراء في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يكون المراد منه الخزائن اما على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لان المفاتح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتح يتوصل الى ما في تلك الخزائن فكذلك الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ مفاتيح واما على التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وللحكماء في تفسير هذه الاية كلام عجيب مفرع على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولا يكون علة العلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله سبحانه وكل ما سواه فهو ممكن والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق موجود بايجاده كائن بتكوينه اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر منه ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة قريبة للاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس الا علم الحق سبحانه بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار الصادرة منه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لا يحصل الا لذاته لا جرم صح ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة هؤلاء الفرق فسروا هذه الاية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية مجردة فالانسان الذي يقوى على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق اخر وهو ان من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اراد ايصالها الى عقل كل احد ذكر له مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل احد والامر في هذه الاية ورد على هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس كشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى قدم ذكر البر على ذكر البحر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه

من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيهما من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحوالها اقل لان
الحس يدل ان عجائب البحار في الحكمة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صور
البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال
المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت هذه الاية ثم انه تعالى كما كشف عن عظمة قوله وعنده مفاتح الغيب بذكر البر والبحر كشف عن عظمة
البر والبحر بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال
والتلال ثم يستحضر جميع ما فيها من الشجر والنجم ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم يجاوز هذا المثال الى مثال اخر اشد منه
وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع يخفى اكبر الاجسام واعظمها محضا فيها
فاذا سمع ان تلك الحبة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله سبحانه البتة صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة
عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مباديها
ثم انه تعالى لما قوى امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة
اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب فهذا ما لخصناه في تفسير هذه الاية الشريفة
العالية المسئلة الثانية المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما
بها والحكماء قالوا انه سبحانه مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه
تعالى مبدأ الكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات المتغيرة الزمانية وقد سلموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما
بهذه المتغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب المسئلة الثالثة قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقريره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود اخر
واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الاخر وحينئذ يبطل هذا الحصر وايضا كما ان لفظ هذه الاية يدل على
هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالاثار والصانع هو العلم بالمؤثر والمؤثر لها
في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتاح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا
يفيد العلم بالمؤثر فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه والله اعلم المسئلة الرابعة قرئ ولا حبة ولا رطب
ولا يابس بالرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة وان يكون رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل
منهم ولا امرأة الا في الدار المسئلة الخامسة قوله الا في كتاب مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب
والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق الخلق كما قال ما اصاب من مصيبة في
الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وفائدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف
الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء فيكون في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين باللوح
المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقا وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الحبة والورقة تنبيها
للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لانه اذا كان لا يهمل من الاحوال التي ليس فيها ثواب وعقاب وتكليف
فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى علم احوال جميع الموجودات فيمتنع تغيرها عن مقتضى ذلك العلم والا لزم
الجهل فاذا كتب احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فيصير كتبه جملة الاحوال في
ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة
قوله تعالى وهو الذي يتوفيكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون
اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالاية الاولى بين كمال قدرته بهذه الاية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحيوة ومن النوم
الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه حالتي النوم واليقظة اما قوله وهو الذي يتوفيكم بالليل
فالمعنى يميتكم فيتوفى نفوسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
فالله يقبض الارواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت وههنا بحث وهو ان النائم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة
واذا كان كذلك لم يصح ان يقال ان الله توفاه فلا بد ههنا من تأويل وهو ان حال النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت
الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الاعمال وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الاعمال
فحصل بين النوم والموت مشابهة من هذا الاعتبار فصح اطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه ثم قال ويعلم ما جرحتم بالنهار
يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة قال تعالى ام حسب الذين
اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح ثم يبعثكم فيه ثم يردكم اليكم ارواحكم بالنهار والبعث ههنا
ثم قال تعالى ليقضى اجل مسمى اي اعماركم المكتوبة وهي قوله تعالى واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم

ومعنى القضاء

ومعنى القضاء فصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه يميتهم اولا ثم يوقظهم
ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيمة فقال ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما
كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم وجميع احوالكم واعمالكم قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا
وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين اعلم ان هذا النوع نوع اخر من الدلائل على كمال
قدرة الله تعالى وكمال حكمته وتقريره انا بينا فيما سبق انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد
منه الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منه الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى و
انفذ ومنه قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه
الفوقية والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر
من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد والثاني انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى
الوجود تارة وبالعكس اخرى فلا وجود ولا عدم الا بايجاده واعدامه الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار
بالليل وبالضد وقد مضى تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك الاية اذا عرفت منهج الكلام فاعرف انه بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله
ضد فالفوق ضده التحت والماضي ضده المستقبل والنور ضده الظلمة والحياة ضدها الموت والقدرة ضدها العجز وتأمل سائر الاحوال
والصفات لتعرف ان التضاد بينهما يقضي عليهما بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات تدل على ان لها مدبرا قادرا
قاهرا منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده والرابع ان هذا البدن مؤلف من الطبائع الاربع
وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر واخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية
وهو الذي ذكره ابن سينا في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الامتزاج والقاهر لهذه الطبائع على
الاجتماع سابق على هذا الاجتماع والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع
ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد سفلي ظلماني فانه غير باق والروح لطيف نوراني مشرق باق طاهر نظيف
فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالاخر فالروح
يصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا
الانتفاع ليس الا بقهر الله سبحانه لهذه الطبائع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا دخول الروح في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين
وتمكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن
المعارض فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الترك والفعل فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك
الداعية في قلبه من الله تعالى وذلك يجري مجرى القهر فكان قاهرا للعباد من هذه الجهة واذا تأملت هذه الابواب علمت ان الممكنات
والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله كما قال وهو القاهر فوق عباده
اما قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة والمراد من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة وهم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه
ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا ان المراد
من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى مال هذا
الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس انه مع كل انسان ملكان احدهما على يمينه والاخر عن يساره فاذا تكلم الانسان
بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظر لعله ان يتوب منها فان لم يتب كتب عليه
والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص البحث الثاني ان ظاهر هذه الايات
تدل على اطلاع هؤلاء الحفظة على الاقوال والاحوال اما على صفات القلوب وهي الجهل والعلم فليس في الايات ما يدل على
اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما
كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص والشرك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها البحث الثالث ذكروا في فائدة
جعل الملائكة موكلين على بني آدم وجوها الاول ان المكلف اذا علم ان الملائكة موكلين عليه يحصون عليه اعماله ويكتبونها في صحائف تعرض
على رؤس الاشهاد في مواقف القيمة كان ذلك زاجرا له عن القبائح الثاني انه توزن تلك الصحائف يوم القيمة لان وزن الاعمال
غير ممكن اما وزن الصحائف فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الشرع فيه او لم نعقل فهذا
ما قاله اهل الشريعة واما اهل الحكمة فقد اختلفت اقوالهم في هذا الباب على وجوه الاول قال المتأخرون منهم وهو القاهر فوق عباده
ومن جملة ذلك القهر انه خلط الطبائع المتضادة ومزج العناصر المتنافرة فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج
لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية الحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي
تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجها والقول الثاني وهو قول بعض القدماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية

مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف
والخساسة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من الأرواح السفلية روح سماوي هو لها كالأب المشفق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها في
ومناماتها على سبيل الرؤيا وأخرى على سبيل الإلهامات والأرواح الشريرة لها مبادئ من عالم الأفلاك وكذا الأرواح الخيرة وتلك
المبادئ في مصطلحهم تسمى بالطباع التام يعني تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة وهذه الأرواح السفلية
المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول في كل باب أضعف من علته ولأصحاب العزائم والطلسمات والروحانيات في هذا الباب كلام
كثير والقول الثالث أن النفس المتعلقة بهذا الجسد لا شك أن في النفوس المفارقة عن الأجساد ما كانت مساوية لهذه في الطبيعة والماهية
فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينهما من المشاكلة والموافقة وهي أيضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه
النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه أن الذي جاءت الشريعة به حق وليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا
بما يقرب منه وإذا كان كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا أما قوله تعالى حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا ففيه
حذف والتقدير حتى إذا جاء أحدكم الموت وفيه الموت توفته رسلنا وههنا بحثان البحث الأول أنه تعالى قال الله يتوفى الأنفس حين موتها
وقال وهو الذي خلق الموت والحياة فهذان النصان يدلان على أن توفي الأرواح ليس إلا من الله تعالى ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي
أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت ثم قال في هذه الآية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب أن التوفي في
الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله أعوان وخدم وأنصار
فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة البحث الثاني من الناس من قال هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة
هم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والأكثرون على أن الذين يتولون الحفظة غير
الذين يتولون أمر الوفاة ولا دلالة في لفظ الآية يدل على الفرق إلا أن الذي مال إليه الأكثرون هو القول الثاني وأيضا فقد ثبت
بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الغم والحزن وطائفة من الملائكة هم
المسمون بالروحانيين لإفادتهم الروح والراحة والريحان وبعضهم مسمون بالكروبيين لكونهم مبادئ الغم والكرب والأحزان البحث الثالث
الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت أنه ملك واحد وهو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الأرواح والمراد بالحفظة المذكورين في
الآية أتباعه وأشياعه عن مجاهد جعلت الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من حيث شاء وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم في كل يوم
مرتين وجاء في الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبة البحث الرابع قرأ حمزة توفاه
بالألف والباقون بالتاء فالأول لتقديم الفعل ولأن الجمع قد يذكر والثاني على التأنيث للجمع أما قوله تعالى وهم لا يفرطون أي لا
يقصرون فيما أمرهم الله فهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لا يقصرون فيما أمروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا
يعصون الله ما أمرهم يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من أثبت عصمة الملائكة في هذه الأحوال أثبت
عصمتهم على الإطلاق فدلت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الإطلاق أما قوله ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ففيه أبحاث الأول
قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة وقيل المراد البشر يعني أنهم بعد موتهم يردون إلى الله واعلم أن
هذه الآية من أدل الدلائل على أن الإنسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت
يرد إلى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب
أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت و
حياة أما الموت فنصيب البدن فبقي أن تكون الحياة نصيب النفس والروح فثبت أن الإنسان ليس إلا النفس والروح وهو المطلوب و
اعلم أن قوله ثم ردوا إلى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو أنها كانت موجودة
قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله ارجعي إلى ربك وقوله إليه مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خلق الله الأرواح
قبل الأجسام بألفي عام وحجة الفلاسفة على إثبات أن النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا ضعفها في الكتب
العقلية البحث الثاني كلمة إلى تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله يفيد إثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على أنهم
ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه البحث الثالث أنه سمى نفسه في هذه الآية باسمين أحدهما المولى وقد عرفت أن لفظ المولى ولفظ
الولي مشتقان من القرب وهو الله سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن فمن كمال قربه قال ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله ما
يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم وأيضا المعتق يسمى مولى وذلك مشعر بأنه أعتقهم من العذاب وهو المراد بقوله سبقت رحمتي
غضبي وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد فقال مولاهم وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة وأيضا قال مولاهم الحق والمعنى
أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال أفرأيت من اتخذ إلهه هواه فلما مات الإنسان
تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في أنه هل هو اسم من أسماء الله تعالى
فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين إلا مجازا كقولنا عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل

ويمكن أن يقال الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو واعلم أنه قرئ
الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق أما قوله ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين ففيه مسائل **المسألة الأولى** معناه أنه لا حكم إلا لله
ويتأكد ذلك بقوله إن الحكم إلا لله وذلك يدل على أنه لا حكم لأحد على شيء إلا لله وذلك يوجب أن الخير والشر بحكم الله وقضائه فلولا
أن الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة وإلا لما حصل ذلك **المسألة الثانية** قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب
الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم وهو أخذ الثواب وذلك ينافي ما دلت الآية عليه لا حكم إلا لله تعالى
المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى قال لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكلما بالمحاسبة الآن وقبل خلقه
وذلك محال لأن المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم فإنه تعالى كان قبل العالم عالما بأنه سيوجد وبعد وجوده صار عالما
بأنه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله أعلم **المسألة الرابعة** اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من
قال إنه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة ولا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال بل يأمر الله الملائكة حتى أن كل واحد من الملائكة يحاسب
واحدا من العباد لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله وأما الحكماء فلهم في تفسير هذا
الحساب كلام وهو أنه يتخلص بتقديم مقدمات فالمقدمة الأولى أن كثرة الأفعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة
والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه إلا أنه كل من كانت مواظبته على عمل من الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك
العمل منه أقوى والمقدمة الثانية أنه لما كان العمل إذا تكرر يوجب حصول الملكة الراسخة وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال
أثر في حصول تلك الملكة بل كان يجب أن يكون لكل جزء من العمل الواحد أثر بوجه ما في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة
فالمثال الأول لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقي فيها مائة ألف من فإنها تغوص في الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها إلا حبة واحدة
من الحنطة فهذا القدر من إلقاء الجسم الخفيف في تلك السفينة يوجب غوصا في الماء بقدر قليل وإن قلت وبلغت في القلة إلى حيث لا
يدركها الحس ولا يضبطها الخيال والمثال الثاني أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط أشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة
والقسي المتشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة فإن القوس الحاصلة من الدائرة العظمى يكون أقل من حدبة القوس المشابهة
للأولى من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا ملئ من الماء ووضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة أعظم كان احتمال
الكوز للماء أكثر فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل إلا أن هذا القدر من التفاوت لا
يفي بإدراكه الحس والخيال لكونه في غاية القلة المثال الثالث أن الإنسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر فإن رجليهما تكون أقرب
إلى مركز العالم من رأسيهما لأن الأجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز إلا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفي بإدراكه الحس
والخيال فإذا عرفت هذه الأمثلة وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فنقول فلو فعل من أفعال الخير والشر بقليل أو كثير
إلا ويفيد حصول أثر في النفس إما في السعادة وإما في الشقاوة وعند هذا ينكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره الآية ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات فالأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة
وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فلا جرم تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيامة على الإنسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما
حصلت في جوهر النفس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك الأفعال عن تلك الجارحة المخصوصة جاريا
مجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة في جوهر النفس وأما الحساب فالمقصود منه ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال
الخير والشر أثرا في حصول هذه الهيئات الزاكية الطاهرة أو في الهيئات المذمومة الخبيثة ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا
جرم كان بعضها يتعارض بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم فذلك
الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه تنقطع النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه أقوال ذكرت
في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله أعلم بحقائق الأمور **قوله تعالى** قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية
لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ۝ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون ۝ اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل
الدالة على كمال القدرة الإلهية وكمال الرحمة والفضل والإحسان وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد
في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فإن شئت نقلت بالهمزة وإن شئت نقلت
بتضعيف العين مثل أفرحته وفرحته وأغرمته وغرمته وفي القرآن فأنجيناه والذين معه وفي آية أخرى ونجينا الذين آمنوا ولما جاء
التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين في الحسن غير أن الاختيار التشديد لأن ذلك من الله كان غير مرة وأيضا قرأ عاصم في رواية أبي بكر
خفية بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الأعراف وعن الأخفش في خفية وخفية أنهما لغتان وأيضا
الخفية من الإخفاء والخيفة من الرهبة وأيضا أنجيتنا من هذه قرأ عاصم وحمزة والكسائي لئن أنجانا على المغايبة والباقون لئن
أنجيتنا على الخطاب فأما الأولون وهم الذين قرؤوا على المغايبة فقد اختلفوا وقرأ عاصم بالتفخيم والباقون بالإمالة وحجة من قرأ على المغايبة
أن ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة أما ما قبله فقوله تدعونه وأما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم منها وأيضا فالقراءة

بلفظ الخطاب توجب الاضمار والتقدير يقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل ووجه من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آخر
لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين **المسئلة الثانية** ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم
ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى صار كالليل وحقيقة الكلام فيه ان يشتد الامر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه طريق الخلاص ومنهم
من حمله على حقيقته فقال اما ظلمات البحر فهو ان يجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب وانضافت الرياح الصعبة والامواج الهائلة
اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الاعداء والخوف الشديد من عدم
الاهتداء الى طريق الصواب والمقصود ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله فهذا الرجوع يحصل ظاهرا
وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله سبحانه وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله وهو المراد من قوله تضرعا وخفية
فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة بانه لا ملجأ الا الى الله ولا تعويل الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا
الاخلاص عند كل الاحوال والاوقات لكنه ليس كذلك فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة الى الاسباب الجسمانية
ويقدم على الشرك وفي المفسرين من يقول المقصود من هذا الطعن في الهية الاوثان وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب
من ان يكون تعلقا بالوثن ولذلك فان اهل التحقيق يسمون ذلك الشرك الخفي ولفظ الاية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد ياتي الانسان بامور
احدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن
انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك الانسان يقدم
على الشرك ونظير هذه الاية قوله ضل من تدعون الا اياه وقوله وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين وبالجملة فعادة اكثر الخلق ذلك اذا
شاهدوا الامر الهائل اخلصوا فاذا انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا **قوله تعالى** قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من
تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون ۞ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان
هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة اما ارسال العذاب
عليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل
عليهم كما في قصة نوح عليه السلام والصاعقة النازلة عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما في اصحاب
الفيل واما العذاب الذي ظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف قارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الاية
تتناول جميع انواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من اسفل القول الثاني ان يحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية
عكرمة عذابا من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم من العبيد والسفلة واما قوله او يلبسكم شيعا فاعلم ان الشيع جمع الشيعة وكل قوم اجتمعوا
على امر فهم شيعة والجمع شيع واشياع قال تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من التشيع والتتبع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا
قال الزجاج قوله يلبسكم اي يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا
وهو معنى قوله ويذيق بعضكم باس بعض عن ابن عباس لما نزل جبريل بهذه الاية شق ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء امتي ان عوملوا
بذلك فقال جبريل انما انا عبد مثلك فادع ربك لامتك فسال ربه تعالى ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل عليه السلام ان الله قد امنهم
من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يؤمنهم من ان
يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضكم باس بعض بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال امتي ستفترق على ثنتين وسبعين
فرقة الناجية فرقة واحدة وفي رواية اخرى كلهم في الجنة الا الزنادقة **المسئلة الثانية** ظاهر قوله او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يحملهم
على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على
الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم باس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر واجاب الخصم
عنه بان الاية تدل على انه تعالى قادر عليه وان الله قادر على القبيح انما النزاع انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك
بالاية شيء آخر فانه قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس
حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب **المسئلة**
الثالثة قالت المعتزلة والحشوية هذه الاية من ادل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال في الدين لان فتح تلك الابواب يفيد
وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق الى المذاهب والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الاية والمفضي الى المذموم
مذموم فوجب ان فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل ثم قال تعالى في آخر الاية انظر كيف نصرف الايات لعلهم
يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الايات وتقرير هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلائل و
يفقه الكل تلك البينات وجوابنا ظاهر الاية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الايات الا لمن فقه وفهم فاما من اعرض وتمرد
فهو تعالى ما صرف هذه الايات لهم والله اعلم **قوله تعالى** وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل ۞ لكل نبأ مستقر وسوف
تعلمون ۞ الضمير في قوله وكذب به قومك الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور في الاية السابقة

وهو الحق اي لا بد وان ينزل بهم الثاني الضمير في به للقران وهو الحق اي في كونه كتابا منزلا من عند الله الثالث يعود الى تصريف الايات وهو
الحق لانهم كذبوا كون هذه الاشياء دلالات ثم قال قل لست عليكم بوكيل اي بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل
انما انا منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها اية السيف وهو بعيد ثم قال لكل نبأ مستقر يجوز ان
يكون موضع الاستقرار ويجوز ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على الثلاثة كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج
بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل خبر يخبره الله وقتا ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تاخير وان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى
لكل وعد ووعيد من الله استقرار ولا بد وان يعلموا ان الامر كما اخبر الله عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار به يجوز ان يكون
المراد منه عذاب الاخرة ويجوز ان يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب **قوله تعالى** واذا رأيت الذين يخوضون في اياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ۞ اعلم انه تعالى قال في الاية
الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين انه لا يجب على الرسول ان يلازمهم وان
يكون حفيظا عليهم ثم بين في هذه الاية ان اولئك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه
يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** واذا رأيت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا وقال
الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله والقران فشتموا واستهزؤا فامرهم ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره
يخوضون في حديث غيره قال الزجاج اذا قال الرجل عن قوم انهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الاية في النهي عن الاستدلال والمنازعة في ذات
الله تعالى وصفاته قال لان ذلك خوض في ايات الله حرام بدليل هذه الاية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع
في ايات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا ان الخوض وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال **المسئلة الثانية**
قرا ابن كثير ينسينك بالتشديد وفعل وافعل يجريان مجرى واحدا كما بينا ذلك في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين امهلهم رويدا
والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ومعنى الاية ان نسيت وقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقم اذا ذكرت
والذكرى اسم للتذكير قال الليث الذكرى اسم للذكر يكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني مع المشركين **المسئلة الثالثة**
قوله فاعرض عنهم يفيد الاعراض عنهم ويحتمل بعرض فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض
عنهم بالقيام من عندهم وهنا سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يظهر هذا الاعراض بطريق غير القيام عنهم الجواب الذين يتمسكون
بظواهر الالفاظ ويزعمون وجوب اجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك لانه لو كان
المطلوب اظهار الانكار بكل طريق افاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه السؤال الثاني لو خاف الرسول من القيام عنهم هل عليه القيام
والجواب كلما وجب على الرسول فعله وجب عليه سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فاما ان جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط
الاعتماد على التكاليف التي بلغها الينا اما غير الرسول فانه بسبب الخوف قد يسقط عنه الفرض لان اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور
المذكور **المسئلة الرابعة** فلا تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء يوجب
سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة
حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه
عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب **قوله تعالى** وما على الذين يتقون
من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون ۞ قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزا المشركون بالقران وخاضوا فيه
منعناهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الاية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بان يقعدوا
معهم ويذكرونهم ويفهمونهم قال ومعنى الاية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من شيء ولكن ذكرى قال
الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى
اي ان تذكروهم وجائز ان يكون ولكن الذي تامرونهم به ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني بمعنى
الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض في ذلك الفضول
قوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحيوة الدنيا وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع
وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ۞ اعلم ان هؤلاء
هم المذكورون بقوله الذين يخوضون في اياتنا ومعنى ذرهم اعرض عنهم وليس المراد انه يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به
ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك انذارهم وتخويفهم
واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة الاولى انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول
المراد انهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا منه واستهزؤا به والثاني اتخذوا ما هو
لعب ولهو من عبادة الاوثان وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم البحائر

والثواب وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عنهم بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع
قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب
اتخذوا دينهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى الخامس وهو الاقرب ان المحقق في الدين هو الذي نصر
الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة
الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الايات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين
اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تاملت في اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه
الصفة وداخلين تحت هذه الحالة والصفة الثانية قوله تعالى وغرتهم الحيوة وههنا يتوكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى يقول انما
اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحيوة الدنيا فلاجل حب الدنيا في قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين
الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا اذا عرفت هذا فقوله الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم
واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وذكر به واختلفوا في ان الضمير في به الى ماذا يعود قيل وذكر بالقرآن وقيل انه تعالى قال وذر
الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد الذين يجب ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به اي بذلك الدين لان الضمير
يجب عوده الى اقرب المذكور فوجب عود الضمير اليه اما قوله ان تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع
خصه او لانه شديد السوء يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه اذا عرفت هذا فقول ابن
عباس ان تبسل نفس بما كسبت اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها وتخذل وقال
قتادة تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفضح وابسلوا فضحوا ومعنى الاية وذكر بالقرآن ومقتضى الدين احتباسهم في نار جهنم
بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دونه ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها
اي وان تعدل كل فداء والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل
لان العدل ههنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله ولا يؤخذ منها عدل فبمعنى المفدى فصح اسناده اليه فيقول الاخذ بمعنى
القبول وارد قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا ثبت هذا فنحمل الاخذ على القبول ويزول السؤال والله اعلم والمقصود من هذه الاية
بيان وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب
قبولها حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية من عذاب الله لم ينفع فاذا كانت وجوه الخلاص هذه الثلاثة في الدنيا وثبت انها لا تفيد
في الاخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله واذا
تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا اقدم على معاصي الله ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال شراب
من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية في صفة الايلام والله اعلم قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد
على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله
هو الهدى وامرنا لنسلم لرب العالمين ۞ وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون ۞ اعلم ان المقصود من هذه الاية
الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة بقوله قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال قل اندعوا من دون الله اي انعبد
من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ما انقذنا الله منها وهدانا
الى الاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان الجهل
ثم انه اذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
قليلا فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه اما قوله كالذي استهوته
الشياطين في الارض ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة استهويه بالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع
يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسئلة الثانية في استهوته قولين الاول انه مشتق من الهوى
في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله حال هذا الضال به وهو كقوله
ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في
غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في
الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله تعالى حيران قال الاصمعي يقال حار يحير
حيرة وحيرورة اذا تردد وبه سمي الحائر لانه يتردد حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هو التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد
وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلأت فتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك لان الذي يهوي من المكان العالي
الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب
كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبر مجموع

هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا للمتردد المتحير الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله له اصحاب يدعونه الى
الهدى ائتنا نزلت الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابواه كان يدعوانه الى الايمان ويأمرانه ان
يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه
بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل الشريف النافع كما اذا قلت علم
زيد هو العلم كان معناه ما ذكرناه من تقرير امر الشرف والكمال ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله تعالى ان هدى الله هو الهدى دخل
فيه جميع اقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات وتقرير الكلام ان كلما تعلق امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من
باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب افعال القلوب واما ان يكون من باب افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله و
الاسلام ورئيس اعمال الجوارح الصلاة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي فالله سبحانه لما
بين ان الهدى النافع هو هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اقسام الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلاة التي
هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيسة ابواب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي
اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيمة فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلاة على قوله
وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين وان نقيم الصلاة والثاني ان يكون
التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر
والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتاويل قلنا ذلك لان الكافر ما دام يبقى على كفره كان كالغائب
الاجنبي فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم وامن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم
يخاطب بخطاب الحاضرين فيقال وان اقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون والمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه
على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد والمؤمن قريب حاضر والله اعلم قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق
ويوم يقول كن فيكون ۞ قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير ۞ اعلم انه تعالى لما بين في
الايات المتقدمة فساد طريقة عبدة الاصنام ذكر ههنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الاية وذكر ههنا انواعا كثيرة من الدلائل واولها
قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ما كونه خالقا للسموات والارض واما انه تعالى خلقهما بالحق وهو نظير قوله تعالى في سورة ال عمران ربنا ما
خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله ما خلقناهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل
السنة انه تعالى مالك لكل المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة
ان معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق المكلف اولا حتى يمكنه الانتفاع
بخلق السموات والارض وللحكماء الاسلام في هذا الباب طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يتصل بسببها عنها
اثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعها وثانيها قوله ويوم يقول كن فيكون وفي تاويل الاية قولان الاول التقدير وهو
الذي خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيمة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من
الافلاك والطبايع والعناصر والخالق ليوم القيمة وللبعث ولرد الارواح على الاجساد على سبيل كن فيكون والوجه الثاني في تاويل الاية ان
نقول قوله الحق مبتدأ ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون كقولك يوم الجمعة القتال
ومعناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كون قوله حقا في ذلك اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن
الجور والعبث وثالثها قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور الا للحي سبحانه فالمراد بالكلام الثاني تقرير الحكم الحق المبرا عن العبث والباطل
والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فان قال قائل قول الله حق في كل وقت وقدرته كاملة
في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر
كما قال سبحانه والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن التخصيص ورابعها قوله عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة
واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل انه سبحانه فيما ذكر احوال البعث والقيمة الا وقرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات
والثاني كونه عالما بكل المعلومات لانه بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير
ان لا يكون عالما بكل الجزئيات لم يصح ذلك ايضا منه لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا
المقصود الاعلى من البعث والقيمة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك يوم ينفخ في
الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما ان يكون قوله حقا ثم قال وهو الحكيم الخبير
والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه والتباس المسئلة الثانية قد ذكرنا
في كثير من هذا الكتاب انه ليس المراد بقوله كن فيكون خطاب الامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير
الموجود موجودا وهو محال بل المراد التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته في تكوين الكائنات المسئلة الثالثة قوله يوم ينفخ في الصور

لاشبهة ان المراد يوم الحشر فلاشبهة عندنا اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن مسمى بالصور على ما
ذكر الله هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين فالاول ان المراد منه ذلك القرن
الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في سائر السور والقول الثاني ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صورة الموتى
قال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة وسور قال الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم انه قال ادعى
قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة وروى ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطأ فاحش
لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ ونفخ في الصور وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل
كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريبة ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد المذكر سبق جمعه واحده فواحده
بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف فاذا افردت واحدة زيدت فيه هاء لان جمع هذا الباب سبق واحده ولو ان الصوفة كانت سابقة الصوف
لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز ان يقال واحده صورة وانما تجمع صورة
الانسان صور لان واحدة سبقت جمعه قال الازهري قد احسن ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه واقول مما يقوي هذا
الوجه انه لو كان المراد نفخ الصور في تلك الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه لان نفخ
الارواح كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشأناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في
القرن فانه تعالى ما اضافه الى نفسه كما قال فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فهذا تمام القول في هذا البحث والله اعلم **قوله تعالى** واذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما
آلهة اني اريك وقومك في ضلال مبين ۞ في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال
ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده
واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له فلاجرم ذكر الله تعالى حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم
وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لا يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين
العبد معاهدة كما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابراهيم وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى التفصيل اخرى
اما الاجمال ففي آيتين احدهما قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله تعالى بانه تمم عهد العبودية والثانية قوله تعالى
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما التفصيل فهو انه عليه الصلاة والسلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء
والانداد في مقامات كثيرة فالمقام الاول في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك
شيئا والمناظرة الثانية مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت والمقام الرابع
مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم
ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فهذا شأن ابراهيم كان من الفتيان لانه سلم
قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال واجعل لي لسان صدق في الآخرين
فوجب في كرم الله سبحانه ان يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلاجرم اجاب دعاءه وقبل مطلوبه وجعله مقبولا لجميع الفرق
والطوائف الى قيام القيامة ولما كانت العرب مقرين بفضله لاجرم جعل الله مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب **المسألة الثانية**
اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير
والثاني سفيه يفعل الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان ومنهم من
يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا
ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب
اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء وهي المدبرة لاحوال هذا العالم الاسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة و
منهم من يعبد ابنا لله تعالى وهم النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاصنام واعلم ان ههنا بحثا لا بد منه وهو انه لا دين
اقدم من دين الاصنام والدليل عليه ان اقدم الانبياء الذين وصل الينا تواريخهم على التفصيل هو نوح صلوات الله عليه وهو انما
جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك
يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقي ذلك الدين الى هذا الزمان فان اكثر سكان اهل الارض
مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شأنه يمتنع ان يكون معلوم البطلان في بديهة العقل لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في
هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السماء والارض ضروري فيمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره فظهر انه ليس دين عبدة الاوثان
والاصنام كون الصنم خالقا للسماء والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا
البحث في اول سورة البقرة ولا بأس بان نعيده ههنا تكثيرا للفوائد فالتأويل الاول وهو الاقوى ان الناس رأوا تغيرات احوال

هذا العالم السفلي مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس تحدث الفصول الاربعة فتحدث الاحوال
المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها من طوالع الناس
على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنون اكثر الخلق ان مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات
الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة
للاله الاكبر الا انهم قالوا انها وان كانت مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها
وتعظيمها ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه واتخذوا
صنم الشمس من الذهب وزينوه بالاحجار المنسوبة الى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم
اقبلوا على عبادة هذه وغرضهم عبادة هذه الاصنام وغرضهم من عبادة هذه الاصنام عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا
البحث يظهر ان المقصود الاعلى من عبادة الاصنام هو عبادة الكواكب واما الانبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان احدهما اقامة
الدلائل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم كما قال تعالى الا له الخلق والامر بعدما بين في الكواكب انها مسخرة
والثاني انها بتقدير ان تفعل شيئا ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم الا ان دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال
بعبادة الاصل اولى من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على ان حاصل دين عبدة الاصنام ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام انه
قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة الآية ففي هذا الكلام ان عبادة الاصنام جهل ثم لما اشتغل بذكر الدليل اقام الدليل على ان
الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصله يرجع الى القول بالهية هذه الكواكب
والا صارت هذه الآيات متباينة متنافرة واذا عرفت هذا ظهر انه لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس والقمر
وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مؤثرة فيه الوجه الثاني في حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي قال في
بعض كتبه ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من
الصور وللملائكة ايضا صور حسنة الزي والهيكل فيجدون صورا في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورا اخرى دون الصورة الاولى
ويجعلونها على صور الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفة من الله ومن الملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب
في عبادة الاوثان ان الله تعالى جسم وفي مكان الوجه الثالث في هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله تعالى فوض تدبير كل احد من الاقاليم
الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر
الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمعاملات ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من اولئك
الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات وللقوم تأويلات
اخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في اول سورة البقرة فلنكتف ههنا بهذا القدر لبيان **المسألة الثالثة** ظاهر هذه الآية
يدل على ان اسم والد ابراهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارخ قال الزجاج لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارخ ومن الملحدة من
جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان الاول ان اسم والد ابراهيم هو آزر واما قولهم اجمع
النسابون على ان اسمه كان تارخ فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع يؤول الى الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما وربما تعلقوا
بما يجدونه من اخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا ان اسمه كان تارخ بما يجدونه من اخبار
اليهود والنصارى ثم لنا ههنا وجوه الاول لعل والد ابراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل ان يقال ان اسمه الاصلي كان آزر وجعل تارخ
لقبا له فاشتهر هذا اللقب واختفى ذلك الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارخ كان اسما اصليا وآزر كان لقبا
غالبا فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني ان يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ
كانه قيل واذ قال ابراهيم لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهو ايضا فارسية
اصلية واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول يجوز اشتمال القرآن على الفاظ قليلة من غير لغة العرب الوجه
الثالث ان آزر كان اسم صنم يعبده والد ابراهيم وانما سماه الله بهذا الاسم لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في
محبة احد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم وثانيهما ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه الرابع ان والد ابراهيم عليه السلام كان تارخ وآزر كان عما له والعم قد يطلق عليه اسم الاب كما حكى الله تعالى عن اولاد
يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسمعيل كان عما ليعقوب عليه السلام وقد اطلقوا عليه
لفظ الاب فكذا ههنا واعلم ان هذه التكليفات انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل
لم يوجد البتة فاي حاجة تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوي على صحة ان الامر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ان اليهود و
النصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول واظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم
عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا ان هذا النسب صحيح **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة ان احدا من آباء الرسول واجداده

ماكان كافرا وانكروا ان يقال ان والد ابراهيم كان كافرا وذكروا ان آزر كان عم ابراهيم عليه السلام وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان اباء الانبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالاية دالة على ان جميع اباء محمد عليه الصلاة والسلام كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابراهيم كان مسلما فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها اخر احدها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول عليه السلام تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه عليه السلام كان يصلي بالجماعة وتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومخالطته بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله عز وجل كلما قمت وتقلبت في الساجدين في الاشتغال بامور الدين ورابعها تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اتموا الركوع والسجود فاني اراكم وراء ظهري من خلفي فهذه الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الاية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الاية محتمل للكل وليس حمل الاية على البعض اولى من حملها على الباقي فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا من اباء محمد صلى الله عليه وسلم ما كانوا من المشركين قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس فى ذلك هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابراهيم كان انسانا آخر غير آزر الحجة الثانية على ان آزر ما كان والد ابراهيم ان هذه الاية دالة على ان ابراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء ومشافهة الاب بالغلظة لا تجوز وهذا يدل على ان آزر ما كان والد ابراهيم انما قلنا ان ابراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الاية من وجهين الاول انه قرئ واذ قال ابراهيم لابيه آزر بالضم وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب بالاسم من اعظم انواع الجفاء الثاني انه قال لآزر اني اراك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الجفاء والايذاء فثبت انه عليه الصلاة والسلام شافهه بالجفاء انما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء لا تجوز لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم قال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام الثاني انه تعالى لما بعث موسى عليه السلام الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فههنا الوالد اولى بالرفق الثالث ان الدعوة مع الرفق اكثر تأثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابراهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه حكى عن ابراهيم الحلم فقال ان ابراهيم لحليم اواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابراهيم بل كان عما له واما والده فهو تارخ والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل ابا ليعقوب مع انه كان عما له وقال عليه الصلاة والسلام ردوا علي ابي يعني العباس وايضا يحتمل ان آزر والد ام ابراهيم وهذا قد يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جدا لعيسى من قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان نص الكتاب في هذه الاية يدل على ان آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه واما قوله تعالى وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الاية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابراهيم عليه السلام قلنا لعله اصر على الكفر فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ **المسئلة الخامسة** قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وسألني واحد بان ذلك يدل على قولنا قرئ آزر بهاتين القراءتين واما قوله واذ قال موسى لاخيه هرون بالنصب واما قرئ بالضم البتة فما الفرق فقلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف فذلك لائق بقصة ابراهيم عليه السلام لانه كان مصرا على كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة **المسئلة السادسة** اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه هو المعبود وهذه الاية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا هذا الاسم للاصنام الا لكونها معبودة لاجل هذا قال ابراهيم لابيه أتتخذ اصناما آلهة وذلك يدل على ان لفظ الاله هو المعبود **المسئلة السابعة** اشتمل كلام ابراهيم عليه السلام في هذه الاية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول ان قوله أتتخذ اصناما آلهة يدل على انهم يقولون بكثرة الآلهة الا ان القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصل لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت

فلا نفع

فلا نفع فيها البتة **المسئلة الثامنة** احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابراهيم وللقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا متقدمين على ابراهيم عليه السلام

قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ⊛ فيه مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في كذلك للتشبيه وذا اشارة الى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام لقوله اني اراك وقومك في ضلال مبين ومثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وههنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل التجلي فقوله أتتخذ اصناما آلهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات معناه وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله وكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول معناه وكذلك اريناه ابراهيم ملكوت السموات والارض فلم غير هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان يكون تقدير الاية وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى انه شافه اباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض من وقت طفوليته لاجل ان يصير من الموقنين زمان بلوغه الثاني وهو اعلى واشرف مما تقدم وهو ان نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابراهيم ملكوت السموات هو مجرد ان يرى ابراهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوسل برؤيتها الى معرفة جلال الله وقدسه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذات وفي الصفات الا ان جهات دلالتها على الذات والصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت ان دلالة ملك الله وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فاذن لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه بل قال نريه وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية واما السفر في الله فانه لا نهاية له **المسئلة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولين الاول ان الله تعالى اراه الملكوت بالعين وذلك انه تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي والى حيث ينتهي فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الاخير من العالم الجسماني ورأى ما في السموات من العجائب والبدائع ورأى ما في باطن الارض من البدائع عن ابن عباس انه لما اسري بابراهيم الى السماء اري ما في السموات وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين خلال او حرام اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم والنار من ورائهم طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه الاول ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه الثالث ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطأ فان كان صوابا فلم رده في المرتبة الثانية وان كان خطأ فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف دلائل المعقول وجب التوقف فيها والقول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف بالعقل فهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا انه على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة الحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابراهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة الثالثة انه تعالى قال في اخر الاية وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابراهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق ابراهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجز قاهر وانما كانت الحجة التي اوردها ابراهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها كانت ظاهرة لابراهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود

الصانع وحكمته وقدرته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى قال في حق ابراهيم وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فكذلك في حق هذه الامة سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فكما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابراهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة السادسة انه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده اني وجهت وجهي فحكم على السموات والارضين بكونها مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطأ فثبت ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فيكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الآية نري ابراهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان يكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهي انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكان بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة للقلب والروح بالله تعالى اما رؤية العين فالانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف آخر وشغل نظره به صار محروما عن ادراك الحرف الاول وعن ابصاره فثبت ان رؤية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكن وبتقدير ان يكون ممكنة الا انها غير باقية وبتقدير ان تكون باقية الا انها شاغلة عن الله تعالى الا ترى انه تعالى مدح محمدا عليه السلام في ترك هذه الرؤية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر فان قيل فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فاي فضيلة تحصل لابراهيم عليه السلام بسببها قلت جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على آثار حكمة الله في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب انواعها واجناسها واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبياء ولهذا المعنى كان رسولنا صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه ارنا الاشياء كما هي فزال هذا الاشكال **المسألة الرابعة** اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين وذكروا فيه وجوها الاول الواو زائدة والتقدير نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من الموقنين الثاني ان يكون هذا كلاما مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير ليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات الثالث ان الاراءة قد تحصل وتصير سببا لمزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وقد تصير سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابراهيم انا اريناه هذه الآيات ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين **المسألة الخامسة** اليقين عبارة عن تحصيل علم بعد زوال الشبهة ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لليقين وذلك لوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تاثير وقوة ولا يزال القوة تتزايد حتى تنتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد فكما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب فكذا ههنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم كما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال يكون كالصبح ثم ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب قرب الشمس من سمت الراس فاذا وصلت الى سمت الراس حصل كمال النور فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى الا ان الفرق بين شمس العالم وبين شمس العلم ان شمس العالم الجسماني لها في الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن ان يزاد عليه في الصعود واما شمس المعرفة والتوحيد والعقل فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد **قوله تعالى** فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين ۞ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ۞ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ۞ اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ۞ وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال ابراهيم لابيه آزر وقوله وكذلك نري ابراهيم جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه **المسألة الثانية**

قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما قد ستر قد جن واجن ويقال ايضا جنه الليل ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن وهو الترس والجنة وهي الجنة هذا اصله يعود الى الستر والاستتار قال بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم عليه ولهذا دخلت كلمة على عليه كما تقول في اظلم فاما اجنه فستره من غير تضمين لمعنى اظلم **المسألة الثالثة** اعلم ان كثيرا من المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابراهيم عليه السلام وما اظهرت حملها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابراهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فيه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام فكانت الام تأتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسأل الام فقال لها من ربي فقالت انا فقال من ربك فقالت ابوك فقال للاب ومن ربك فقال ملك البلد فعرف جهلهما بربهما فنظر من باب الغار ليرى ما يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي كان اضوأ النجوم في السماء فقال هذا ربي الى آخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف ومنهم من قال ان هذا كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان القول بربوبية النجم كفر بالاجماع الحجة الثانية ان ابراهيم كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل والدليل على ما ذكرنا انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى اخبر انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعا الى عبادة الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة الطويلة واليأس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى ما فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت الثرى ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يقول بالهية الكواكب الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الحجة السادسة انه تعالى قال في قصة ابراهيم عليه السلام اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم ان يكون سليما عن الكفر وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين يعني آتيناه رشده من قبل من اول زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته الحجة السابعة قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي الترتيب فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابراهيم من الموقنين العارفين الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه السلام مع قومه والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان مع الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف يحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رآهم وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب بعد ان خالط قومه ورآهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الآفلين ردا عليهم وتنبيها على فساد قولهم الحجة الحادية عشرة انه تعالى اخبر عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا قد خوفوه بالاصنام كما حكي عن قوم هود عليه السلام انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية عشرة ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل ذلك ايضا في القمر والكواكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم والزامهم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان الاول ان يقال هذا كلام ابراهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكواكب بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ان ابراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض انه كان يناظر عبدة الكواكب فكان مذهبهم ان الكواكب ربهم فذكر ابراهيم ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعباراتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فان كان كذلك فلم نراه مركبا متغيرا فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزمه المحال عليه فكذا ههنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول

الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الافلين وهذا الوجه المعتمد في الجواب والدليل انه تعالى مدحه في آخر هذه الآية على المناظرة بقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه الوجه الثاني في التأويل ان نقول قوله هذا ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه واعتقاده قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي وكان عليه الصلاة والسلام يقول يا اله الالهة والمراد انه تعالى اله الالهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك الوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام عنه استغناء عنه لدلالة الكلام عليه الوجه الرابع ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير بان يقولوا هذا ربي واضمار القول كثير كقوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولون ربنا وقوله والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون ما نعبدهم فكذا ههنا التقدير ان ابراهيم عليه السلام قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبرني ويربيني الوجه الخامس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان ابراهيم عليه السلام كان مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله في تمام التقرير انه لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق كان عليه السلام مأمورا بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبأن يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل لاستحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلاة فلو تركها لم يستحق الثواب بل يقول ان من كان في الصلاة فرأى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل وذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا ههنا ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريئا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوصل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر ههنا مع انه كان بريئا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا لو يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على من يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وشكله يدل على كذبه ولا يحصل فيها التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة لانه يوجب التلبيس فكذا ههنا قوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلائل بطلانه جلية وفي اظهارها هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم كانوا في تلك المناظرة اذ طلع النجم الدري فقال ابراهيم هذا ربي اي هذا هو الرب الذي تدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الافلين فهذا تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه عليه السلام ذكر هذا الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه وتقريره انه تعالى كان قد خص ابراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال لا بأس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابراهيم وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد

المسئلة الرابعة قرأ ابو عمرو وورش عن نافع رأى بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان وقرأ ابن عامر والكسائي بكسرهما فاذا كان بعدها الف كاف وهاء نحو رآك ورآه فحينئذ يكسرهما حمزة والكسائي فاذا تبعه الف وصل نحو رأى الشمس ورأى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصر عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة واتفقوا في رأوك ورأوه انه بالفتح قال الواحدي اما فتح الراء والهمزة فعلى الاصل وهي ترك الالف على الاصل نحو رعى ورمى واما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسرة لتميل الالف التي في رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما جميعا فلاجل ان يصير حركة الراء متشابهة لحركة الهمزة وللواحدي طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه والله اعلم

المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان ابراهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل يربيه فكان ذلك محتملا في الجملة قال القاضي كما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز تقديمه لان تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص فغير جائز فزالت الشبهة

المسئلة السادسة ان ابراهيم عليه السلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا ههنا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكواكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلسائل ان يسأل فيقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدلالة التي يحتج بها الانبياء عليهم السلام في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله تعالى لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول وكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم قال بعض المحققين الهوي في حظيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون منقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى من يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الافل الها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الافل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك لم يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الافلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلائل وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا يتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته فظهر على قول المنجمين ان للافول له مزيد خاصة في كونه موجبا للقدح في الهيته اما المقام الثاني وهو بيان ان كون الكوكب افلا يمنع من ربوبيته فلقائل ايضا ان يقول اقصى ما في الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه وحدوثه لا يمنع كونه ربا لابراهيم عليه السلام ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسائط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها ربا للانسان والها لهذا العالم والجواب لنا ههنا مقامات المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه تنقطع الحاجات عند وجودها فثبت ان كونها افلة توجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذاتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول انها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادرية ذلك القادر ازلية والا لافتقرت قادريته الى قادر آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا له باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقامات بالدلائل اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب افلة يدل على كونها محدثة وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلائل القرآن انما يذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذاك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما في بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة لحوادث هذا العالم الوجه الثاني ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الكواكب والافلاك من دون واسطة اي شيء كان فلان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر على الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف والى هذه الاشارة بقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذا الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر والنجوم الوجه الثالث انه لو صح كون بعض الكواكب موجدا وخالقا لبقي هذا الاحتمال في الكل وحينئذ لا نعرف ان خالق هذا الكوكب ام ذاك الآخر ام مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو عرفنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل لجنسيته يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وخدمته فثبت بهذه الوجوه ان افول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم وارباب الحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل لا شك ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان افول الكواكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا انه عليه السلام انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينا هو في تقرير ذلك الكلام اذا وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال ابراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى

الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليه ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل ابراهيم
عليه السلام المسئلة السابعة تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكواكب على النفس الناطقة التي لكل فلك والشمس على العقل المجرد
الذي لكل فلك وكان ابو علي بن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي ان المراد بافولها امكانها في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا
احب الافلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود واعلم
ان هذا الكلام لا باس به الا انه يبعد حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من حمل الكواكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد
ان هذه القوى المدركة الثلاث وهي قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله اعلم المسئلة الثامنة دل قوله لا
احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه الاية تدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان افلا ابدا وايضا يمتنع
ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول الحكم الثاني هذه الاية تدل
على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك محال الحكم الثالث هذه الاية
تدل على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة الحكم الرابع تدل هذه الاية على
ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابراهيم الى الاستدلال الحكم الخامس دلت هذه الاية على انه لا طريق الى معرفة
الله تعالى الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابراهيم الى هذه الطريقة اما قوله فلما رأى
القمر بازغا قال هذا ربي الاية ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال بزغ القمر اذا ابتدا في الطلوع وبزغت الشمس اذا بدا منها الطلوع
ونجوم بوازغ قال الازهري كانه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الاية انه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في
الكوكب المسئلة الثانية دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ
الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الاشياء
لا بد وان تكون زائدة عليها واعلم ان كون ابراهيم عليه السلام على مذهبنا اعظم من ان تستبه على العاقل لانه في هذه الاية اضاف الهداية
الى الله تعالى وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة
قال هذا ربي هذا اكبر ففيه مسائل المسئلة الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى
الضياء والنور فحمل اللفظ على التاويل فذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة التانيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر كان تاويلها
تاويل النور صلح التذكير لها من الجهتين وثالثها اراد هذا الطالع او هذا النير اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو
ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية المسئلة الثانية قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان
اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية
للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى بهذا الطريق فظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكواكب
فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مرتقيا الى الاعلى فالاعلى له نوع تاثير في التقرير
والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله قال يا قوم اني بريء مما تشركون فالمعنى انه لما ثبت بالدليل
ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم تبرا من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والقمر و
الشمس لا تصلح للربوبية والالوهية ولكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلما فرع على قيام الدليل على كون هذه
الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه
الصور المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا ولا الهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على
الاطلاق اما قوله اني وجهت وجهي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فتح الياء من وجهي قراءة نافع وابن عامر وحفص عن عاصم و
الباقون تركوا هذا الفتح المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وسبب هذا المجاز ان من
كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجه الوجه اليه كناية عن الطاعة اما قوله للذي فطر السموات والارض ففيه
دقيقة وهي انه لم يقل الى الذي فطر السموات والارض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب
ليس اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب لخدمته وطاعته لاجل عبوديته فترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل
ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطر السموات والارض اخرجهما الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق
والورد اذا اظهرهما واما الحنيف فهو المائل قال العالية هو الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله
تعالى والله اعلم قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيئا وسع ربي
كل شيء علما افلا تتذكرون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ابراهيم لما اورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم اوردوا عليه
حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم للرسول عليه السلام اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام في الافات والبليات ونظيره

ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابراهيم فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله
اتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف يلتفت الى حججكم العليلة الباطلة واجاب عن حجتهم
الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا قدرة
لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان الطلسمات اثار مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة
قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تاثيرات الكواكب وقد دللنا على ان اقوى الكواكب على ان تاثيرات انما تحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف
في الحقيقة ليس الا من الله تعالى واما قوله الا ان يشاء ربي شيئا ففيه وجوه الاول الا ان اذنب فيشاء انزال العقوبة بي والثاني الا ان يشاء ربي
ان يبتليني بمحنة الدنيا او يقطع عني بعض عادات نعمه الثالث الا ان يشاء ربي فاخاف ما تشركون بان يحييها ويمكنها من ضري ومن نفعي
واللفظ محتمل لكل هذه الوجوه لانه لا يبعد ان يحدث للانسان في المستقبل من غم شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه
انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابراهيم ذلك حتى انه لو حدث شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال
ابراهيم وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الصلاح والخير والحكمة فبتقدير ان يحدث شيء من مكاره الدنيا فذاك لانه
تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الهية الاصنام ثم قال افلا تتذكرون والمعنى افلا تتذكرون ان نفي الشركاء
والاضداد والانداد عن الله لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب المسئلة الثانية قرا نافع وابن عامر اتحاجوني خفيفة النون على
حذف احدى النونين والباقون بالتشديد على الادغام واما قوله وقد هدان قرا نافع وابو عمرو هداني باثبات الياء على الاصل و
الباقون بحذفها للتخفيف المسئلة الثالثة ان ابراهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله لا احب الافلين والقوم ايضا حاجوه في الله
وهو قوله تعالى خبرا عنهم وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله فحصل لنا من هذه الاية ان المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم و
الثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها ابراهيم في ذلك المدح والثناء هو قوله وتلك حجتنا وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله قال اتحاجوني في
الله ولا سبيل الى الفرق بين البابين الا بان المحاجة في تقرير الدين الحق والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب عظيم انواع الذم والزجر واذا ثبت
هذا الاصل صار قانونا معتبرا فكل موضع جاء في القران والاخبار يدل على تهجين امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل
وكل موضع يدل على المدح والمناظرة فهو يدل على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق قوله تعالى وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون
انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول فقوله ما لم ينزل به سلطانا كناية عن امتناع وجود
الحجة والسلطان في مثل هذه القصة ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه
انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك الصور والتماثيل قبلة للصلاة والدعاء قوله ما لم ينزل به سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل
هذا الكلام وما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف ولم يقل فاينا احق بالامن انا ام انتم احترازا
من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استانف الجواب عن السؤال بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا
فهذا من تمام الكلام لابراهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان
وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا يتمسكون
بهذه الاية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه اخر اما وجه تمسك اصحابنا فهو ان يقول انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم و
لو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة واما تمسك المعتزلة بها فهو
انه تعالى شرط في حصول الامن الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا عنه من وجهين
الاول ان قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك
لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين امنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية والدليل على ان هذه القصة من اولها الى اخرها انما وردت في نفي الشركاء
والاضداد والانداد فثبت ان وعيد الفاسق من اهل الصلاة محتمل يحتمل ان يعذبه الله ويحتمل ان يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالامن زائل
والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول العذاب قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء
ان ربك حكيم عليم في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله وتلك اشارة الى كلام تقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الافلين
والثاني اشارة الى ان القوم قالوا له اما تخاف ان تخبلك الهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم ولا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله
وسويتم في العبادة بين خالق العالم وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول الثالث ان المراد هو الكل اذا عرفت هذا فنقول قوله وتلك مبتدا
وقوله حجتنا خبره وقوله اتيناها ابراهيم خبر لذلك الخبر المسئلة الثانية قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم تدل على ان تلك الحجة
انما حصلت في عقل ابراهيم عليه السلام بايتاء الله تعالى وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق
الله تعالى ورفع درجات ابراهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابراهيم لا من قبل الله تعالى لكان
ابراهيم هو الذي رفع درجات نفسه وهذا باطل فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى والضلال المسئلة الثالثة هذه الاية

من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل لأنه تعالى أثبت لإبراهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات
العالية لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه فالقراءة الأولى
نرفع درجات من نشاء درجات كثيرة فيكون في موضع النصب فهي أن مقتضى هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقرأ
أبو عمرو بالإضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات والكسرة والتنوين لا تدل إلا على الدرجات **المسألة الرابعة** اختلفوا في تلك
الدرجات فقال بعضهم في الآخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لأنها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع من نشاء بالنبوة والحكمة في الدنيا وفي الآخرة بالجنة
والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة في الصفات الروحانية وفي البعد عن
الصفات الجسمانية والدليل عليه أنه تعالى قال وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء فذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه
الرفعة هو إيتاء تلك الحجة وهذا يقتضي أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على إشراقها يفيد ارتفاع الروح من حضيض العالم
الجسماني إلى أعلى العالم الروحاني فذلك يدل على أنه لا رفعة ولا سعادة إلا في الروحانيات وأما معنى حكيم عليم فالمعنى أنا إنما نرفع درجات من نشاء
بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فإن أفعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل **قوله تعالى** ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا
هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمن وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ۝ وزكريا ويحيى وعيسى و
إلياس كل من الصالحين ۝ وإسمعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ۝ ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم
إلى صراط مستقيم ۝ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ۝ في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم
أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم أنه أظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه عليه فأولها قوله وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم
والمراد أنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه إليها وأوقفنا عقله على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو صيغة الجمع على وفق ما يقوله
عظماء الملوك فعلنا وقلنا وذكرنا ولما ذكر نفسه تعالى باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العطية عطية عظيمة كاملة رفيعة شريفة وذلك
يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم تلك الحجة من أشرف النعم ومن أجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى الدرجات العالية
وهو قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها أنه جعله عزيزا في الدنيا وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ومن ذريته وأبقى هذه
الكرامة في نسله إلى يوم القيامة لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك والمقصود من هذه الآيات تعديد أنواع
نعم الله عليه جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد فقال ووهبنا له إسحق لصلبه ويعقوب من بعده من إسحق فإن قيل لم لم يذكر إسمعيل عليه
السلام مع إسحق بل أخر ذكره عنه بدرجات قلنا لأن المقصود بالذكر هنا أنبياء بني إسرائيل وهم بأسرهم أولاد إسحق ويعقوب وأما إسمعيل فإنه ما
خرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد عليه الصلاة والسلام ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه وسلم في هذا المقام لأنه تعالى أمر محمدا بأن يحتج على العرب
في نفي الشرك بالله فإن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه
أولادا كانوا أنبياء وملوكا فإذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد صلى الله عليه وسلم امتنع أن يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر إسمعيل
مع إسحق أما قوله ونوحا هدينا من قبل فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الأنساب وذلك لأنه رزقه أولادا مثل إسحق ويعقوب وجعل
أنبياء بني إسرائيل من نسلهم وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح وإدريس وشيث فالمقصود بيان كرامة إبراهيم بحسب الأولاد
وبحسب الآباء أما قوله ومن ذريته داود وسليمن فقيل المراد ومن ذرية نوح ويدل عليه وجوه الأول أن نوحا أقرب المذكورين وعود الضمير إلى
أقرب المذكورين واجب الثاني أنه تعالى ذكر في جملتهم لوطا وهو كان ابن أخت إبراهيم وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليه السلام وكان
رسولا في زمان إبراهيم الثالث أن ولد الإنسان لا يقال إنه ذريته فعلى هذا إسمعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم وكان من ذرية
نوح عليه السلام الرابع قيل إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم والقول الثاني أن الضمير عائد إلى إبراهيم عليه السلام والتقدير ومن ذرية
إبراهيم داود وسليمن واحتج القائلون بهذا القول بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآيات وإنما ذكر الله نوحا لأن كون إبراهيم من أولاده
أحد موجبات رفعة إبراهيم عليه السلام واعلم أنه تعالى ذكر أولا أربعة من الأنبياء وهم نوح وإبراهيم وإسحق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر
من الأنبياء عليهم السلام وهم داود ۝ وسليمن ۝ وأيوب ۝ ويوسف ۝ وموسى ۝ وهرون ۝ وزكريا ۝ ويحيى ۝ وعيسى ۝ وإلياس ۝ وإسمعيل ۝ واليسع ۝
ويونس ۝ ولوطا ۝ فالمجموع ثمانية عشر فإن قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب
الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه قلنا الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب وأحد
الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فإن حرف الواو حاصل ههنا مع أنه لا يفيد الترتيب ألبتة لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان وأقول
عندي فيه وجه من الترتيب وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الإكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق
الملك والسلطان والقدرة والله تعالى قد أعطى داود وسليمن من هذا الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء الشديد والمحنة العظيمة وقد خص
الله أيوب عليه السلام بهذه المرتبة الخاصة والمرتبة الثالثة من كان مستجمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف عليه السلام فإنه نال البلاء الشديد في أول
الأمر ثم وصل إلى الملك في آخر الأمر المرتبة الرابعة من فضائل الأنبياء وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة
وتخصيص الله إياه بالتقريب العظيم والتكريم التام وذلك كان في حق موسى وهرون عليهما السلام المرتبة الخامسة الزهد الشديد والإعراض عن الدنيا

وترك مخالطة الخلق في ذلك كما في حق زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ولهذا السبب وصفهم بأنهم من الصالحين والمرتبة السادسة الأنبياء الذين
لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشياع وهم إسمعيل واليسع ويونس ولوط فإذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه ظهر أن الترتيب حاصل في ذكر
هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذي ذكرناه وشرحناه **المسألة الثانية** قال تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا اختلفوا
في أنه تعالى إلى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا من قبل وكذا قوله في آخر الآية ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده فقال بعض المحققين
المراد من هذه الهداية الثواب العظيم وهي الهداية إلى طريق الجنة وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية ثم قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين فذلك يدل على
أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب فثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة
فأما الإرشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فإنه لا يكون جزاء له على عمله وأيضا لا يبعد أن يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين و
إنما كان جزاء على الإحسان الصادر منهم لأنهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بإيصالهم إلى الحق كما قال والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا والقول الثالث أن المراد من هذه الهداية الإرشاد إلى النبوة والرسالة لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك فإن قيل لو كان
الأمر كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي أن تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك عندكم باطل قلنا يحمل قوله وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء
الذي هو الثواب والكرامة فيزول الإشكال **المسألة الثالثة** احتج القائلون بأن الأنبياء أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم
وكلا فضلنا على العالمين وذلك لأن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فيدخل في لفظ العالم الملائكة فقوله وكلا فضلنا على العالمين يقتضي كونهم
أفضل من الملائكة ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء لأن عموم قوله تعالى وكلا فضلنا
على العالمين معناه فضلنا على عالم زمانه قال القاضي ويمكن أن يقال المراد وكل من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين ثم الكلام بعد ذلك
في أن الأنبياء أفضل كلام في نوع آخر لا تعلق له بالأول **المسألة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي والليسع بتشديد اللام وسكون الياء والباقون
واليسع بلام واحدة قال الزجاج قوله تعالى ومن آبائهم وذرياتهم يفيد أحكاما كثيرة الأول أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والإخوان فالآباء
هم الأصول والذريات هم الفروع والإخوان فروع الأصل وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة والثاني أنه
ومن آبائهم وكلمة من للتبعيض فإن قلنا المراد من تلك الهداية الهداية إلى الثواب والجنة والهداية إلى الإيمان والمعرفة فهذه الكلمة تدل على أنه
قد كان في آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل إلى الجنة أما لو قلنا المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك الثالث أنا إذا فسرنا هذه
الهداية بالنبوة كان قوله ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم كالدلالة على أن شرط كون الإنسان رسولا من عند الله أن يكون رجلا وأن المرأة لا
يجوز أن تكون رسولا من عند الله وقوله تعالى واجتبيناهم يفيد النبوة لأن الاجتباء إذا ذكر في حق الأنبياء لا يليق به إلا الحمل على النبوة
والرسالة ثم قال بعد ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله عن الشرك
لأنه قال بعده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون فذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمر المضاد للشرك وإذا ثبت
أن المراد بهذا الهدى هو معرفة الله بوحدانيته ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى ثبت أن الإيمان لا يحصل إلا بخلق الله تعالى ثم إنه تعالى ختم هذه
الآية بنفي الشرك فقال ولو أشركوا والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وإبطال طريقة الشرك
وأما الكلام في حقيقة الإحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا حاجة إلى الإعادة **قوله تعالى** أولئك الذين آتيناهم الكتاب
والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ۝ اعلم أن قوله أولئك إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الأنبياء
الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك ثم ذكر تعالى أنه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم أن العطف يوجب المغايرة فهذه الألفاظ الثلاثة
لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة متغايرة واعلم أن الحكام على الخلق ثلاث طوائف أحدها الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم وهم العلماء وثانيها
الذين يحكمون على ظواهرهم وهم السلاطين فإنهم يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الأنبياء وهم الذين أعطاهم الله من العلوم والمعارف
ما لأجلها يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق وبواطنهم ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الإطلاق إذا عرفت هذه المقدمة
فقوله آتيناهم الكتاب إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر
وقوله والنبوة إشارة إلى المرتبة الثالثة وهي الدرجة الرفيعة العالية الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين
وللناس في هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم أن قوله آتيناهم الكتاب يحتمل أن يكون المراد منه الإيتاء ابتداء
بالوحي والتنزيل عليه كما في صحف إبراهيم وتوراة موسى وإنجيل عيسى وقرآن محمد ويحتمل أن يكون المراد أن يؤتيه تعالى فهما تاما لما في الكتاب وعلما
محيطا بحقائقه وأسراره وهذا هو الأولى لأن الأنبياء الثمانية عشر المذكورين ما أنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا إلهيا على التعيين والتخصيص
ثم قال فإن يكفر بها هؤلاء فالمراد فإن يكفر بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسائل
المسألة الأولى اختلفوا في أن أولئك القوم من هم على وجوه فقيل أهل المدينة وهم الأنصار وقيل هم المهاجرون والأنصار قال الحسن
هم الأنبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال الزجاج والدليل قوله تعالى بعد هذه الآية أولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده قال أبو رجاء يعني الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم وقال مجاهد هم الفرس قال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سواء
كان ملكا أو نبيا أو من الصحابة أو من التابعين **المسألة الثانية** قوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على أنه تعالى إنما خلقهم

للإيمان وأما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للإيمان لأنه تعالى لو خلق الكل للإيمان لكان البيان والتمكين وفعل الألطاف مشتركا فيه بين المؤمن وبين غير المؤمن فحينئذ لا يبقى لقوله فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فائدة وأجاب الكعبي عنه من وجهين الأول أنه تعالى إذا ذكر المؤمنين عنده وبعده من الطاعة وثوابها وشرفها وحكاهم ما لا يحصيه إلا الله فذكره في الجواب وجها ثانيا فقال وبتقدير أن يسوي لكان بعضهم إذا حضر ولم ينتفع صح أن يقال بحسب الظاهر إنه لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوي بين الولدين في المعنى فإنه يصح أن يقال إذا أغنى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده واعلم أن الجواب الأول ضعيف لأن الألطاف الداعية إلى الإيمان مشترك فيها بين الكافر والمؤمن والتخصيص عند المعتزلة غير جائز والثاني أيضا فاسد لأن الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم إن أحدهما ضيع نصيبه فأي عاقل يجوز أن يقول إن الأب ما أنعم عليه وما أعطاه شيئا **المسألة الثالثة** دلت هذه الآية على أنه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مسلطا لكل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي أخبر الله عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا مجرى الإخبار عن الغيب فيكون معجزا **قوله تعالى** أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين ۞ في الآية مسائل **المسألة الأولى** لا شبهة في أن قوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده أمر لمحمد صلى الله عليه وسلم إنما الكلام في تعيين الشيء الذي أمر الله محمدا أن يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد أن يقتدي بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتبرئة عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا وقال آخرون إنه تعالى إنما ذكر الأنبياء في الآية المتقدمة ليبين أنهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهرين بإبطاله بدليل أنه ختم الآية بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم أكد إصرارهم على التوحيد وإنكارهم للشرك بقوله فإن يكفر بها هؤلاء ثم قال في هذه الآية أولئك الذين هدى الله أي هداهم الله إلى إبطال الشرك وإثبات التوحيد فبهداهم اقتده أي اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الرسل في شرائعهم لوجوه أحدها أن شرائعهم مختلفة متناقضة ولا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الأحكام المتناقضة وثانيها أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل وإذا ثبت هذا فنقول دليل إثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الأوقات لا في غيرها فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الأفعال في تلك الأوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الأوقات وثالثها كونه عليه السلام متبعا لهم في شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم وذلك باطل بالإجماع فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الأول أن قوله فبهداهم اقتده يتناول الكل فأما ما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسب شرائعهم فنقول ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني أنه عليه السلام لو كان مأمورا بأن يستدل بالدليل الذي استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة لأن المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال إنهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب فإن المستدل بالدليل أصيل في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله البتة والاقتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فعل الأول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا الطريق يسقط السؤال وعن الثالث أنه تعالى أمر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل على ما سيجيء تقريره بعد ذلك إن شاء الله فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع من قبلنا يلزمنا **المسألة الثانية** احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام وتقريره هو أنا بينا أن خصال الكمال وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة وأيوب كان صاحب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى كان صاحب الشريعة القوية والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كانوا أصحاب الزهد وإسمعيل كان صاحب الصدق ويونس كان من أصحاب التضرع فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم إنه تعالى لما ذكر الكل أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بأن يقتدي بهم بأسرهم فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمدا أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم بأجمعهم ولما أمره الله بذلك امتنع أن يقال إنه قصر في تحصيلها فثبت أنه حصلها ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم بأسرهم ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يقال إنه أفضل منهم كلهم **المسألة الثالثة** قال الواحدي نقول هدى الله دليل على أنهم مخصوصون بالهدى لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله أولئك الذين هدى الله فائدة تخصيص **المسألة الرابعة** قال الواحدي الاقتداء في اللغة إتيان الثاني بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله روى الجبائي عن الكسائي أنه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدى **المسألة الخامسة** قال الواحدي قرأ ابن عامر اقتده بكسر الدال وبشم الهاء الكسر من غير بلوغ ياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير أن حمزة والكسائي يحذفونها في الوصل ويثبتونها في الوقف والباقون يثبتونها في الوصل والوقف والحاصل أنه حصل الإجماع على إثباتها في الوقف قال الواحدي الوجه الإثبات في الوقف والحذف في الوصل لأن هذه الهاء هاء السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء في أن الهاء للوقف كما أن همزة الوصل للابتداء بالسكون فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي أن لا تثبت الهاء لكن هؤلاء الذين أثبتوا أرادوا متابعة المصحف فإن الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالتي الوقف والوصل وأما قراءة ابن عامر

فقال

فقال أبو بكر بن مجاهد هذا غلط لأن هذه الهاء هاء وقف فلا تعرب في حال من الأحوال وإنما يذكر ليظهر بها حركة ما قبلها قال أبو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه إذا وقف أن يسكن الهاء لأن هذا الضمير يسكن في الوقف كما تقول اشتره أما قوله قل لا أسألكم عليه أجرا فالمراد أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الأجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا أسألكم عليه أجرا ولا أطلب منكم مالا ولا جعلا إن هو يعني القرآن إن هو إلا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم وقوله إن هو إلا ذكرى للعالمين يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم والله أعلم **قوله تعالى** وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ۞ اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم أنه ذكر دليل التوحيد وإبطال الشرك وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير أمر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث أنكروا النبوة والرسالة فهذا وجه بيان نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في تفسير قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه أيضا أنه قال معناه ما آمنوا أن الله على كل شيء قدير وقال أبو العالية ما وصفوه حق صفته وقال الأخفش ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله ذلك فقال يقال قدر الشيء إذا سبره وحزره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فإن غم عليكم فاقدروا له أي فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صحيح في كل المعاني المذكورة **المسألة الثانية** أنه تعالى لما حكى عنهم ما قدروا الله حق قدره وبين السبب فيه وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الأول أن منكر البعث والرسالة إما أن يقول إنه تعالى ما كلف أحدا من الخلق تكليفا أصلا أو يقول إنه تعالى كلفهم بالتكاليف والأول باطل لأن ذلك يقتضي أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين والإعراض عن شكر المنعم ومقابلة الإنعام بالإساءة ومعلوم أن كل ذلك باطل وأما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي فههنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك إلا الرسول فإن قيل لم لا يجوز أن يقال العقل كاف في إيجاب الواجبات واجتناب المقبحات قلنا هب أن الأمر كما قلتم إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروحة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام فثبت أن كل من منع من البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى فكان ذلك جهلا بصفة الإلهية وحينئذ يصدق في حقه قوله وما قدروا الله حق قدره الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى أن من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له والقائلون بهذا القول لهم مقامات أحدها أن يقولوا إنه ليس في الإمكان خرق العادات ولا إيجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة والمقام الثاني الذين يسلمون إمكان ذلك إلا أنهم ينكرون حدوث الخوارق عند دعوى مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله أما المقام الأول فهو أنه لما ثبت أن الأجسام متماثلة وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق فإذا قلنا إن الإله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القائل أنه ما قدر الله حق قدره وإن قلنا إنه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات وأما المقام الثاني وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا أيضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الأصول فثبت أن من أنكر إمكان البعثة والرسالة فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره الوجه الثالث لما ثبت حدوث العالم فنقول حدوثه يدل على أن إله العالم قادر حكيم وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الإطلاق والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهي وتكليف على عباده وأن يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بإرسال الرسل وإنزال الكتب وكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره فثبت أن كل من قال ما أنزل على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره **المسألة الثالثة** في هذه الآية بحث صعب وهو أن يقال هؤلاء الذين حكى عنهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر إما أن يقال إنهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى فإن كان الأول فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى فإن أولئك الكفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد كذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم وأما إن كان الحق هو الثاني وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهذا أيضا صعب مشكل لأنهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولون هذا مع مذهبهم والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية وهذه السورة كلها مكية فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها فهذا تقرير الإشكال القائم في الآية واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين فالقول الأول أن الآية نزلت في حق اليهود وهذا هو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس إن مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله عليه الصلاة والسلام أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله يبغض الحبر السمين قد سمنت من الأشياء التي تطعمك اليهود فضحك القوم فغضب ابن الصيف ثم التفت إلى عمر فقال ما أنزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال إنه أغضبني ثم إن اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية وفيها سؤالات السؤال الأول أن اللفظ وإن كان مطلقا إلا

اصل اللغة الا انه يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المرأة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج وقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرأة فكذا ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شيء وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله ما انزل الله على بشر من شيء مراده منه ما انزل الله على بشر من شيء مراده منه ما انزل الله على بشر من شيء في انه يبغض الحبر السمين فاذا صار هذا المطلق محمولا على المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا احد السؤالات السؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه ان يقول ما انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه انزال القرآن الباقي على وجه الدهر في ابطاله السؤال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة واحدة ومناظرات اليهود مع الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة كيف يمكن ان يقال هذه الآية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول وعندي يجوز ان يقال لعل مالك بن الصيف لما اذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول وقال ما انزل الله عليك شيئا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التوراة على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل علي شيئا لاني بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله تعالى انزل الوحي وانزل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل علي شيئا فكان المقصود من هذه الآية بيان ان الذي ادعاه محمد صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل الممتنعات وانه ليس للخصم اليهودي ان يصر على انكاره بل اقصى ما في الباب ان يطالبه بالمعجزات فان اتى بها فهو المقصود والا فلا فاما ان يصر اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد شيئا البتة مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على موسى فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقرير يظهر الجواب عن السؤالين الاولين واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول هذه الآية هو مناظرة اليهودي قلنا القائلون بهذا القول لعلهم يقولون ان السورة مكية ونزلت كلها دفعة واحدة الا هذه الآية فانها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا القول القول الثاني ان قائل هذا القول اعني به ما انزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم بقي ان يقال كفار قريش ينكرون جميع الانبياء عليهم السلام فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليه السلام وايضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله يجعلونه قراطيس الآية ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا يليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الآية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد فانه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق باخس الناس فضلا عن رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بامثال تلك المعجزات لآمنا بك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما السؤال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا متشاركين في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبعضه يكون خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما يخطر بالبال في هذا البحث الصعب **المسألة الرابعة** مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله تعالى ثم ان كثيرا من اهل المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي ما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال لا يفيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها وردت في حق الكفار وهو ههنا وردت في حق اليهود وكفار مكة وكذا القول في الموضعين الآخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة **المسألة الخامسة** في هذه الآية احكام الحكم الاول ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الآية فان قوله ما انزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي فلو لم يفد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ابطالا له ونقضا ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا ثبت ان النكرة في موضع النفي تعم الحكم الثاني النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا ولو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول ابدا الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لان اليهودي كان يقول معجزات موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة ههنا اثباته هناك ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل والله اعلم الحكم الثالث نقل عن الغزالي وزعم ان هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيئا وواحد من البشر ما انزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الاولى ولم يبق الا انه لزم من فرض المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فوجب القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الآية على المطلوب انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف كتاب موسى بصفات الصفة الاولى كونه نورا وهدى للناس

واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي يتبين به الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن بهذين الوصفين في آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا الصفة الثانية قوله تجعلونه قراطيس وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ الغيبة فكذلك القول في البواقي ومن قرأ بالتاء على الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل عليه قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله والله اعلم **المسألة الثانية** قال ابو علي الفارسي يجعلونه قراطيس اي ذات قراطيس يودعونه اياها فان قيل كل كتاب لا بد وان يودع في القراطيس واذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في ان حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وزعوه وبعضوه لا جرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التوراة كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب وعرفه اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان هذا الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التوراة قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا في آيات القرآن فان قيل هب انه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الا انها قليلة والقوم ما كانوا يخفون من التوراة الا تلك الآيات فلم قال يخفون كثيرا منها قلنا القوم كانوا يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الاحكام كما حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن الصفة الثانية قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم والمراد ان التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤون تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم ظهر ان المراد من تلك الآيات هو مبعثه فهذا هو المراد من قوله وعلمتم ما لم تعلموا واعلم انه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاثة قال الله تعالى قل الله والمعنى انه قال في اول الآية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام قل المفتري لهذا الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي احدث الحياة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة والبينة الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها فسواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا ثم قال تعالى بعده ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسائل **المسألة الاولى** المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شيء البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ **المسألة الثانية** قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه **قوله تعالى** وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون

اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله على محمد واعلم ان قوله هذا اشارة الى القرآن واخبر عنه بانه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة الصفة الاولى انزلناه والمقصود ان يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة وانه تعالى هو الذي تولى انزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام الصفة الثانية قوله مبارك قال اهل المعاني كتاب مبارك اي كثير خيره دائم بركته ومنفعته مبشر بالثواب والمغفرة وزاجر عن القبيح والمعصية واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل ولا اشرف مما تجده في هذا الكتاب واما العلوم العملية فالمطلوب اما اعمال الجوارح واما اعمال القلوب ولا تجد هذين العلمين في شيء مثل ما تجده في هذا الكتاب ثم جرت سنة الله بان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة يقول الامام الداعي محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه مصنف هذا الكتاب وانا قد نقلت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شيء من العلوم من انواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب هذا العلم الصفة الثالثة مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك لان الموجود في سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور في القرآن لا بد وان يكون موافقا لما في التوراة والزبور والانجيل وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان الامر كذلك فقد حصل في تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما تبقى الى وقت ظهور محمد صلى الله عليه وسلم واما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة

فثبت ان تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الاحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق لهذا المعنى فثبت كون القرآن مصدقا لتلك الكتب
الالهية في جملة علم الاصول والفروع الصفة الرابعة قوله تعالى ولتنذر ام القرى ومن حولها فيه ابحاث البحث الاول اتفقوا على ان ههنا
محذوفا والتقدير لتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى هو مكة واختلفوا في السبب الذي لاجله سميت مكة بهذا الاسم فقال ابن عباس
سميت مكة بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال ابو بكر الاصم انما سميت بام القرى لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هي كالاصل وسائر
البلاد والقرى كانها تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل في تلك البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها
كما يجتمع الاولاد الى الام وايضا عند ذلك الاجتماع يحصل انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة
من اصول المعيشة فلهذا سميت بام القرى وقيل انما سميت بذلك لان الكعبة اول بيت وضع للناس وقيل اول بلدة سكنت في الارض لانا عرفنا
هنا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى البحث الثاني زعمت طائفة من اليهود ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان رسولا الى
العرب فقط واحتجوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى انما انزل عليه القرآن ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب
ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله لتنذر ام القرى ومن حولها باطلا والجواب ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء
الحكم فيما سواها الا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة لا سيما وقد ثبت بالتواتر المقطوع الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه كان يدعي
كونه رسولا الى كل العالمين وايضا فقوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير فيدخل فيه جميع بلاد العالم البحث
الثالث قرأ عاصم في رواية ابي بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لان فيه انذارا الا ترى انه قال ولينذروا به اي بالكتاب وقال وانذر به
وقال انما انذركم بالوحي ولا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرأوا ولتنذر بالتاء خطابا للرسول لانه
المأمور والموصوف بالانذار هو قوله تعالى انما انت منذر وقال وانذر به الذين يخافون ثم قال والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ظاهره
ان الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول والعلماء ذكروا في تقرير هذه النسبة وجوها الاول ان الذي يؤمن بالآخرة يؤمن
بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته في حلول العقاب فيبالغ في النظر
والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان الثاني ان دين محمد صلى الله عليه وسلم مبني على الايمان بالبعث والقيامة و
ليس لاحد من الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا كان الايمان بنبوة محمد وبصحة الآخرة امرين
متلازمين والثالث يحتمل ان يكون المراد من هذا التنبيه على اخراج اهل مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر
والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس الا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة ما لم يعتقدوا في البعث
والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال وهم على صلاتهم
يحافظون والمراد ان الايمان بالآخرة يحمل الرجل على الايمان بالنبوة فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ولقائل ان يقول الايمان بالآخرة
يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر لانا نقول المقصود منه التنبيه على ان الصلاة اشرف العبادات بعد الايمان بالله
خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة الا عليها قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولم يقع الكفر على شيء
من المعاصي الا على ترك الصلاة قال عليه الصلاة والسلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها
الله بالذكر في هذا المقام قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما انزل
الله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق
وكنتم عن آياته تستكبرون ⊛ اعلم انه سبحانه لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف ذكر
عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الآية
مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشياء الثلاثة فاولها ان افترى على الله كذبا قال المفسرون نزلت هذه الآية في
مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعاء فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء
وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا و
لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيه وكل من نسب الى الله ما هو بريء منه اما في الذات واما في الصفات واما
في الافعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة وفي عدله كالمجبرة لان هؤلاء قد ظلموا اعظم انواع الظلم
بان افتروا على الله الكذب واقول اما قوله المجسمة قد افتروا على الله الكذب فهو حق واما قوله ان هذا افتراء على الله في صفاته فليس
بصحيح لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم كان معناه انه يقول ان
جميع الاجسام والمتحيزات محدث لها باسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز والمجسم ينفي هذه الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة
بل في نفس الذات لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت ان هذا الاختلاف لم يقع في الصفة بل في الذات اما قوله المجبرة
فقد افتروا على الله فيقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه القضية فكيف يمكنهم ان يعرفوا وجود
الاله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى وذلك عين ما تسميه بالجبر فثبت ان الذي

[illegible] افتراء على الله باطل بل المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الآخر على حصول المرجح فان من قال هذا
[illegible] نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية والنوع الثاني من الاشياء التي وصفها الله بكونها افتراء قوله او قال اوحي
[illegible] اليه شيء والفرق بينه وبين ما قبله ان في الاول كان يدعي النبوة وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد عليه الصلاة والسلام واما في هذا
[illegible] اثبات الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب باثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود
[illegible] قوله سأنزل مثل ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحارث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القرآن انه من
[illegible] الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله وحاصله ان هذا القائل يدعي معارضة القرآن وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب
[illegible] للرسول عليه الصلاة والسلام فلما نزل قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاه الرسول عليه السلام فلما انتهى الى قوله ثم انشأناه
[illegible] عجب عبد الله منه فقال فتبارك الله احسن الخالقين فقال الرسول هكذا انزلت الآية فشك عبد الله وقال لئن كان محمد صادقا فقد اوحي
[illegible] كاذبا فقد عارضته فهذا هو المراد من قوله سأنزل مثل ما انزل الله اما قوله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم انه لما
[illegible] قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت
[illegible] ذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت وغمرة كل شيء معظمه ومنه يقال غمرة الماء وغمرة الحرب
[illegible] الشيء اذا علاه وغطاه قال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك وغمره الدين فاكثر عليه هذا هو الاصل ثم يقال
[illegible] المكاره الغمرات وجواب لو محذوف اي لرأيت امرا عظيما والملائكة باسطوا ايديهم قال ابن عباس يريد ملائكة العذاب باسطوا ايديهم
[illegible] ويعذبونهم كما يقال بسط اليه يده بالمكروه اخرجوا انفسكم ههنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسائل
المسألة الاولى في الآية سؤال وهو انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فنقول في تفسير هذه
[illegible] وجوه الاول ولو ترى الظالمين اذا صاروا الى غمرات الموت في الآخرة لما دخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع
[illegible] التعذيبات والملائكة باسطوا ايديهم بالعذاب يبكتونهم ويقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم والثاني ان يكون المعنى
ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه
الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام والوجه الثالث ان قوله اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد
في ازهاق الروح من غير تنفيس وامهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا
يمهله ويقول اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك الوجه الرابع ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم فانهم في
[illegible] البلاء والشدة الى حيث تولى بنفسه ازهاق روحه الوجه الخامس ان قوله اخرجوا انفسكم ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الآن
لترى ما يحل بك قال المفسرون ان نفس المؤمن تنبسط في الخروج للقاء ربها ونفس الكافر تكره ذلك ويشق عليها الخروج لانها تصير الى اشد العذاب
كما قال عليه السلام من اراد لقاء الله اراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه قال هذا عند نزع الروح فهؤلاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع
الروح المسألة الثانية الذين قالوا النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل والجسد احتجوا بهذه الآية قالوا لان قوله اخرجوا انفسكم معناه
اخرجوا انفسكم من اجسادكم فهذا يدل على ان النفوس مغايرة للاجساد الا انا حملنا الآية على الوجه الثاني من التأويلات المذكورة لم يتم هذا الاستدلال
ثم قال تعالى اليوم تجزون عذاب الهون قال الزجاج عذابا هونا اي العذاب يقع مع الهوان الشديد قال تعالى ايمسكه على هون والمراد منه انه تعالى
جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة فان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذلك العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة
قال بعضهم الهون هو الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق والمراد منه ما ذكره
في اول الآية من قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي ذلك يدل على ان هذا العذاب الشديد انما حصل بمجموع الامرين الافتراء على الله والتكبر
على آيات الله واقول هذان النوعان من الآفة والبلاء ترى اكثر المتوسمين في العلم متوغلين فيه مواظبين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه في كل
الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن آياته تستكبرون اي لا تصلون له قال عليه الصلاة والسلام من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر قوله
تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع
بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون ⊙ فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة يحتمل وجهين الاول ان
يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى انهم كانوا يقولون ذلك على وجه التوبيخ كانه يقول حكاية عن الله
ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكون قائل هذا القول
الملائكة الموكلين بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هم الملائكة الموكلين بعقابهم القول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا
الخلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب انه لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله
فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي انه يتكلم الله معهم فلهذا وقع الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الآية معطوفة على
ما قبلها والعطف يوجب التشريك المسألة الثانية فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران
وكسالى وكسلان وقال غيره جمع فريد مثل رداف في رديف وقال الفراء فرادى جمع وواحده فرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فنقول قوله ولقد

جئتمونا المراد منه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم انهم يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى ثم انهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الاموال ولم يجدوا في تلك الاصنام شفاعة فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا همتهم الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة فبقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيامة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع قال الزجاج والرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما منصرفا كالافتراق والاخر ان يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرأ بينكم هو الذي كان ظرفا واستعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قول من رفع قال ويدل على ان هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفا انه لا يخلو من ان يكون الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا لصار تقدير الاية لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد من الاية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتألفون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا ان هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد تقطع بينكم معناه لقد تقطع وصلكم اما من قرأ لقد تقطع بينكم بالنصب فوجهه انه اضمر الفاعل والتقدير لقد تقطع وصلكم بينكم قال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فأتني و التقدير اذا كان الرجاء او البلاء غدا فأتني فأضمر لدلالة الحال وكذا هنا قال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذف لوضوح معناها **المسئلة الثانية** ان هذه الاية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيامة فاولها ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد هذا الجسد آلة له في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسرته وقويت فاقته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية بها ثم انه ضيعها وابطلها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم وثانيها ان هذه النفس مع انها لم تكتسب بهذه الآلة الجسمانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا آخر رديئا وهو انها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه في تقوية العشق عليهما والكد المحبة في تحصيلهما والانسان متوجه في الحقيقة من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية واخذ يتوجه من المقصد الروحاني الى العالم الجسماني ونسي مقصده واغتر باللذات الجسمانية فلما مات انقلبت القضية شاء ام ابى وتوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فبقيت الاموال التي اكتسبها وافنى عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لانه لا يمكنه الانتفاع به وربما بقي معوج الرأس بسبب التفاته اليها والعجز عن الانتفاع بها وذلك يوجب نهاية الحسد والغم والحسرة وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل مال يكتسبه الانسان ولا يصرفه الى مصارف الخيرات فصفته التي ذكرها الله في هذه الاية اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما تركها وراء ظهره ولكنه قدمها الى تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها ان اولئك المساكين اتعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم ينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة فاذا شاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصل فيه جهات كثيرة من العذاب منها عذاب الحسرة والندامة وهو انه كيف اتفق له تحمل العناء الشديد والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والعناء ومنها عذاب الجهالة وهو انه ظهر له ان كل ما كان يعتقده في الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة ومنها حصول اليأس الشديد بعد الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الاية ورابعها انه تعالى قال لا كان الامر الذي يقدر على اكتساب الخيرات وحصل عنده الامر الذي يوجب حصول المضرات الا انه كان يرجو التدارك من بعض الوجوه فههنا تخف تلك الآلام ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم اليقيني بان التدارك ممتنع وجبر ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاء واليه الاشارة بقوله تعالى لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب ظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح هؤلاء الضالين والله اعلم

قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فانى تؤفكون ۝ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد ههنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال علمه وقدرته وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية انما هو معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو مروي عن ابن عباس والضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر وانا اقول الفطر هو الشق وكذلك الفلق فالشيء قبل ان دخل الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه الموجد المبدع من العدم الى الوجود فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد

والمحدث والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو النوى فيكون مقصودا بيانه مثل الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر اذا عرفت هذا فنقول انه اذا وقعت الحبة او النواة في الارض الرطبة ثم مر عليه قدر من المدة اظهر الله في تلك الحبة والنواة من اعلاها شقا ومن اسفلها شقا اخرى اما الشق الذي يظهر في اعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الذي يظهر في اسفل تلك الحبة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة وتصير تلك الحبة او النواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجائب فاحدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوي في عمق الارض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء او على العكس فلما تولد منها كلا الشجرتين مع ان العقل والحس يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوي فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام الضعيفة اللطيفة لا بد وان يكون بتقدير العزيز الحكيم وثالثها انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة فان قشر الحبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد في ساق الشجرة اغصانها ويتولد على الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار والنوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا وقد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشر مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى ذلك الجرم الاخضر وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته قشرة رقيقة مشتملة على اللب يشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر على جرم لطيف هو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي تأثيرات النجوم والطبائع والفصول الاربعة تدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم القادر المختار لا بتدبير الطبائع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبائع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبائع المتضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها تكون النواة لها لب كما في نوى المشمش والخوخ وبعضها لا لب له كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كأنه نصف دائرة وشكل الحمص على شكل آخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان تكون لاسرار وحكم علم الخالق سبحانه ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل وايضا فقد اودع الخالق تعالى في كل نوع من نوع خاصية اخرى ومنفعة اخرى وقد يكون الشيء الواحد غذاء للحيوان وسما لحيوان فاختلاف هذه الصفات و الاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصل بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما في وسطها كأنه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة منه شعب اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر وكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الوسطاني خطوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط اخرى ادق من الاول ولا يزال يبقى على هذا النهج حتى يخرج تلك الخيوط عن الحس والبصر والخالق سبحانه انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية في تلك المجاري الضيقة فلما وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود من تخليق جملة الحيوان هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية تلك العروق والاوتار ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان عليه امكنه تعريفها وتشعيبها الى ما لا آخر له ونسأل الله التوفيق **المسئلة الثانية** اما قوله يخرج الحي من الميت ففيه مباحث الاول الحي اسم لما يكون موصوفا بالحياة والميت اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت قولان الاول ان نحمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصية لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والقول

الثاني أن يحمل الحي والميت على ما ذكرناه وعلى الوجوه المجازية أيضاً وفيه وجوه الأول قال يخرج الفضل الطري من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما في حق إبراهيم والكافر من المؤمن كما في حق ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث قد يصير بعض ما يقطع عليه بأنه يوجب المضرة سبباً للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في الطب أن إنساناً سقوه الأفيون الكثير في الشراب لأجل أن يموت فلما تناوله ظن القوم أنه سيموت في الحال فرفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة ولدغته فصارت تلك اللدغة سبباً لاندفاع ضرر ذلك الأفيون منه فإن الأفيون يقتل بقوة برده وسم الأفعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سبباً لاندفاع ضرر ذلك الأفيون فههنا تولد عما يعتقد فيه أعظم موجبات أعظم الخيرات وقد يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الأحوال المختلفة والأفعال المتدافعة تدل على أن لهذا العالم مدبراً حكيماً ما أهمل مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة البحث الثاني من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل هذا الجنس في القرآن البحث الثالث لقائل أن يقول إنه قال أولاً يخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي وعطف الاسم على الفعل قبيح فما السبب في اختيار ذلك قلنا قوله ويخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لأن فالق الحب والنوى بالنبات والشجر النابتان من جنس إخراج الحي من الميت لأن النامي في حكم الحيوان ألا ترى إلى قوله يحيي الأرض بعد موتها وفيه وجه آخر وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين وأوان وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء ساعة فساعة وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلاً في كتاب دلائل الإعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم لأن صيغة الفعل يفيد أنه تعالى يرزقهم حالاً فحالاً وساعة فساعة وأما الاسم فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة إذا ثبت هذا فنقول الحي أشرف من الميت فوجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحي من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيهاً على أن الاعتناء بإيجاد الحي من الميت أكثر وأكمل والله أعلم بمراده ثم قال تعالى في آخر الآية ذلكم الله فأنى تؤفكون وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت فأنى تؤفكون في إثبات القول بعبادة الأصنام والثاني أنكم لما شاهدتم أنه أخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة فكيف تستبعدون أن يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة أخرى والمقصود الإنكار على تكذيبهم الحشر والنشر وأيضاً الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر وجب أن لا يمتنع الانقلاب من الثاني إلى الأول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة وجب أن لا يمتنع حصول الحياة بعد الموت وعلى كل التقديرات فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر وبالله التوفيق **المسألة الثانية** تمسك الصاحب بن عباد بقوله فأنى تؤفكون على أن فعل العبد ليس مخلوقاً لله تعالى إذ لو خلق الإفك فيهم فكيف يليق به أن يقول مع ذلك فأنى تؤفكون والجواب عنه أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية فإن ترجح أحد الطرفين على الآخر لا بمرجح فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن أن يقال له فأنى تؤفكون وإن توقف ذلك الترجيح على حصول مرجح وهو الداعية الجازمة إلى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما ألزمتموه علينا والله أعلم **قوله تعالى** فالق الإصباح وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم ⊙ اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم في القلوب وأكثر وقعاً من الأحوال الأرضية وتقرير الحجة من وجوه الأول أن نقول الصبح صبحان فالصبح الأول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته وذلك لأنا نقول إن ذلك النور إما أن يقال إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك والأول باطل وذلك لأن مركز الشمس إذا وصل إلى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون تلك الدائرة أفقاً له قد طلعت الشمس من مشرقه وفي ذلك الوقت أيضاً نصف كرة الأرض فذلك يقتضي أن يحصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا فذلك الضوء يكون منتشراً مستطيراً في جميع أجزاء الجو فيجب أن يكون ذلك الضوء في كل ساعة إلى القوة والزيادة والكمال فالصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطاً مستطيلاً بل يجب كونه مستطيراً في جميع الأفق منتشراً فيه بالكلية وأن يكون متزايداً متكاملاً بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الأمر كذلك بل رأينا أن الصبح الأول يبدو كالخيط الأبيض الصاعد حتى شبهته العرب بذنب السرحان ثم إنه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره فوجب أن يكون ذلك حاصلاً بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيهاً على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه وأن الظلمات ليس لها ثبات إلا بتقديره كما قال في أول هذه السورة وجعل الظلمات والنور الوجه الثاني في تقرير هذا الدليل أنا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يقع ضوؤها إلا على الجرم المقابل لها فأما الذي لا يكون مقابلاً لها امتنع وقوع أضوائها وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء والمضيء ولهذه في تقريرها وجوه يقينية إذا عرفت هذا فنقول الشمس والقمر غير مرتفعة عند طلوع الصبح

من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح بأثر الشمس فوجب أن يكون ذلك بتخليق الخالق الفاعل المختار فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له ثم ذلك الهواء المقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا فهذا الوجه الذي عول عليه أبو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكبير والجواب أن هذا العذر باطل من وجهين الأول أن الهواء شفاف عديم اللون وما كان كذلك فإنه لا يقبل النور واللون في ذاته وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار إبصاره مانعاً عن إبصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه إلى غيره فامتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال إنه حصل في الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والأدخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم إن حصول الضوء فيها يصير سبباً لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الأبخرة والأدخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الأمر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا العذر الوجه الثاني في إبطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام وإذا ثبت هذا فنقول إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام واستنار نصف العالم هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلاد وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل فقد صار جرمها محاذياً لهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لأهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير الربع الشرقي في غاية الإضاءة والإنارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم وقد ذكرنا هذا البرهان بدقيقة عقلية بين علماء أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس الوجه الثالث هب أن النور الحاصل في العالم إنما كان بسبب تأثير الشمس إلا أنا نقول الأجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الأمر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار فأما بيان المقام الأول فهو أن الأجسام متماثلة في كونها أجساماً ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعاً في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول فذلك الأمر إما أن يكون محلاً للجسمية أو حالاً فيها أو لا محلاً لها ولا حالاً فيها والأول باطل لأنه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزاً أو مختصاً بمتحيز كان محل الجسم عين الجسم وهو محال وإن لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالاً في محل لا تعلق له بشيء من الأحياز والجهات وذلك مدفوع من بديهة العقل والثاني أيضاً باطل لأن على هذا التقدير الذوات هي الأجسام وما به حصلت المخالفة هو الصفات وكلما يصح على الشيء يصح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب والثالث وهو القول بأن ما حصلت به المخالفة ليس محلاً للجسم ولا حالاً فيه فساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة وإذا ثبت هذا فنقول كلما يصح على أحد المثلين فإنه يصح أيضاً على المثل الثاني وإذا استوت الأجسام بأسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه الإضاءة والإنارة لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار وإذا ثبت هذا كان فالق الإصباح في الحقيقة هو الله سبحانه في ذلك هو المطلوب الوجه الرابع في تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فإذا أظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالأموات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ووقفت التفصيلات فإذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكأنه نفخ في الصور مادة الحياة وقوة الإدراك فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل الظهور كانت قوة الحس والحركة في الحيوانات أكمل ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان تأثير قدرة الله في تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم إذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالق الإصباح في كونه دليلاً على كمال قدرة الله من أجل أقسام الدلائل وفي كونه فضلاً ورحمة وإحساناً من الله على الخلق من أجل الأنواع وأشرف الأقسام فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى فالق الإصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم والله أعلم ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول إنه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والإيجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والإدراك وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية إلى صحبة عالم الأفلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في مبدع المحدثات والمبدعات **المسألة الأولى** في تفسير الإصباح وجوه الأول الصبح والصباح هما أول النهار وهو الإصباح أيضاً قال تعالى فالق الإصباح يعني الصبح قال الشاعر **شعر**

أفني رباحاً وبني رباح ⊙ تناسخ الإمساء والإصباح ⊙

والقول الثاني أن الإصباح مصدر سمي به الصبح فإن قيل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الأمر كذلك فإن الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه قلنا فيه وجوه الأول أن يكون المراد فالق ظلمة الإصباح وذلك أن الأفق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور إنما يظهر في الجانب الشرقي فكأن الأفق كان بحراً مملوءاً من الظلمة ثم إنه سبحانه شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولاً من النور فيه والحاصل أن المراد فالق ظلمة الإصباح بنور الإصباح ولما كان المراد معلوماً حسن الحذف والثاني أنه تعالى كما شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك شق نور الصبح عن بياض النهار فقوله

فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار والثالث ان ظهور النور في الصباح انما كان لاجل ان الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله
فالق الاصباح اي مظهر الاصباح الا انه لما كان المقتضي لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لاجرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب الرابع قال بعضهم
الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية ثلاثة
انواع من الدلائل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم وثانيها قوله تعالى وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث البحث الاول
قال صاحب الكشاف السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استيناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها الا
تراهم سموها المونسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار فاحتاج الى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل فان قيل اليس ان
الخلق يبقون في الجنة في اهنأ عيش والذ زمان مع انه ليس هناك ليل فعلمنا ان وجود الليل ليس من ضروريات اللذة والخير في الحياة قلنا كلامنا
في ان الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم اما في الدار الاخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق البحث الثاني قرأ عاصم والكسائي وجعل
الليل على صيغة الفعل والباقون على صيغة اسم الفاعل فحجة من قرأ باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل فيجب ان يكون المعطوف مشاركا للمعطوف
عليه وحجة من قرأ بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر منصوبان ولا بد لهذا النصب من عامل وما ذاك الا ان يقدر قوله جاعل بمعنى جعل الشمس والقمر
حسبانا فذلك يفيد المطلوب البحث الثالث قوله تعالى والشمس والقمر حسبانا وفيه ابحاث البحث الاول معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره
في سورة يونس في قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن الشمس والقمر بحسبان
وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس بحركة مخصوصة من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث تتم الدورة في شهر
وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونها اسرع او ابطأ مما
وقع لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا البحث الثاني في الحسبان قولان الاول وهو قول ابن الهيثم انه جمع حساب
مثل ركاب وركبان وشهاب وشهبان والثاني ان الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف الحسبان بالضم مصدر حسب كما ان الحسبان بالكسر مصدر
حسب ونظيره الكفران والغفران والشكران اذا عرفت هذا فنقول معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لان حساب الاوقات لا يعلم
الا بدورهما وسيرهما البحث الثالث قال صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا بالحركات الثلاث فالنصب على اضمار فعل دل عليه قوله وجاعل الليل اي
وجعل الشمس والقمر حسبانا والجر عطفا على قوله الليل والرفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا او محسوبان ثم انه تعالى
ختم الاية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه ومعناه ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها
المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من
الكليات والجزئيات وذلك تصريح بان حصول هذه الاحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية وانما هو بتخصيص الفاعل المختار والله اعلم **قوله تعالى**
وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الايات لقوم يعلمون ۝ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة
على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه الاول انه خلقها لتهتدي الخلق بها الى الطرق والمسالك
في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا وعند ذلك يهتدون بها الى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها والثاني ان الناس
يستدلون باحوال حركة الشمس على معرفة اوقات الصلاة وايضا يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون باحوال الكواكب في الليالي
على معرفة القبلة الثالث انه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال انا زينا
السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج والرابع انه تعالى ذكر منافع كونها رجوما للشياطين والخامس انه يقال لتهتدوا بها في ظلمات
البر والبحر اي في ظلمات التعطيل والتشبيه فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالحيز فهو تعالى خلق هذه
النجوم ليهتدى بها في هذين النوعين من الظلمات اما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل فذلك انا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة
فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها قريبة من المنطقة وبعضها قريبة من القطبين وايضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة
وايضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء وايضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا
على ان الاجسام متماثلة ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة دليلا على ان ذلك ليس الا بتقدير القادر المختار
فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل اما الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا نقول انه لا عيب في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام
تكون مؤلفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها متناهية محدودة وايضا انها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال الى حال فهذه الاشياء ان لم تكن
عيوبا في الالهية امتنع الطعن في الهيتها وان كانت عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله تعالى عنها باسرها فوجب الجزم بان اله العالم والسماء والارض
منزه عن الجسمية والاعضاء والابعاض والحدود والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا
وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى مجازه الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى السادس في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في كتابه
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال على ان وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة
وليس كلما لا يحيط به علمنا وعقلنا على التفصيل وجب نفيه فمن اراد ان يقدر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومعيار قياسه فقد
ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وفيه وجوه الاول المراد ان هذه

النجوم

النجوم كما يمكن ان يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه والثاني ان
يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله قد فصلنا الايات لقوم يعلمون نظيره قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض الى قوله لقوم يعقلون
وفي آل عمران في قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الثالث ان يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم
يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغائب **قوله تعالى** وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر
ومستودع قد فصلنا الايات لقوم يفقهون ۝ هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فنقول
لا شبهة في ان النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة وحواء مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم فان
قيل فما القول في عيسى قلنا هو ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابويها فان قالوا اليس ان القرآن قد دل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح
المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع ان ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة
هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله انشأكم وبين قوله خلقكم لان انشأكم يفيد انه خلقكم ابتداء لكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الابوين كما
يقال في النبات انه تعالى انشأه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتهاء فاما قوله فمستقر ومستودع ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن كثير
وابو عمرو فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال ابو علي الفارسي قال سيبويه يقال قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى
القار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبر المضمر اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون
مفعولا فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة لكم مستقر واما المستودع فان المستودع فعل يتعدى الى مفعولين تقول استودعت زيدا الفا
واودعت مثله فالمستودع يجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان
ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا فنقول من قرأ مستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم
مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ بالكسر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع البحث الثاني الفرق بين المستقر والمستودع ان المستقر
اقرب الى الثبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال سمي مستقرا فيه واما حصل فيه كان على شرف الزوال
سمي مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على شرف الزوال سمي مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد في كل حين واوان اذا عرفت هذا فنقول
كثر خلاف المفسرين في اختلاف هذين اللفظين فالاول هو المنقول عن ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب
نقل كتب حبر الى ابن عباس يسأله عن هذه الاية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الارحام ما نشاء ومما يدل ايضا على قوة هذا القول
ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين يبقى في رحم الام زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم اكثر كان هذا الاسم اولى
القول الثاني ان المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم المرأة بفعل الغير فحصول
تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل شبيه بالوديعة ولان قوله فمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب
الاب مقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب الاباء والمستودع ما في ارحام الامهات والقول الثالث وهو قول الحسن ان المستقر
حاله بعد الموت لانه ان كان سعيدا فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في احوال الانسان بعد
الموت واما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء
لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي هي مشرفة على الزوال والذهاب والقول الرابع وهو قول الاصم ان المستقر من خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا
واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق والقول الخامس قال الاصم ايضا المستقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث وعن
قتادة العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا والقول السادس قول ابي مسلم الاصفهاني ان التقدير وهو الذي انشأكم من نفس واحدة
فمنكم مستقر ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وانما تستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لذلك
النطفة البحث الثالث مقصود الكلام ان الناس انما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة
فنقول الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف
في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها لانه لا يمتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون
السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الاية قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الايات لقوم يفقهون
والمراد بهذا التفصيل انه بين هذه الدلائل على وجه ينفصل البعض عن البعض الا ترى انه تعالى تمسك اولا بتكوين النبات والنجوم من الحب والنوى
ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة اوجه ثم ذكر بعده التمسك باحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك باحوال تكوين الانسان فقد
ميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون وفيه ابحاث الاول قوله يفقهون ظاهره مشعر بانه تعالى
قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة والجماعة ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض
الثاني ان هذه الاية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق الفهم والفقه والايمان وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب
اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم وهم المؤمنون لا غير والثالث انه تعالى ختم الاية السابقة
وهي الاية التي استدل فيها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم هذه الاية بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم

بين احوال مخلوقاته الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه هاهنا لاجل ان الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون اعلم ان هذا نوع خامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه احسانه الى خلقه واعلم ان هذه الدلائل كما انها دلائل فهي ايضا نعم بالغة واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه وكان انعاما واحسانا من سائر الوجوه كان تاثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر ان المشتغل بدعوة الخلق الى طريق الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه الطريقة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء وعند هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره انه تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر هذا النص يقتضي نزول المطر من السماء والعدول عن الظاهر الى التاويل انما يحتاج اليه عند قيام الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره واما قول من يقول ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع الى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه احدها ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم الصيف ونجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك ان البخار اجزاء مائية وطبيعتها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث البرد واما في وقت برد الهواء فيستولي البرد على ظاهر السحاب ولا يقوى البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جمدا بل ينزل ماء قالوا ومما يحقق ذلك ان الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم فان كان اليوم يوما باردا اشتد البرد في صميم الشتاء فتلك الطبقة باردة جدا والهواء المحيط بالارض بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر في الشتاء البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم الحجة الثانية ما ذكره الجبائي انه قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت واذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف املس كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس تتصل بها تلك البخارات وجب ان لا يحصل منها شيء من الماء ولقائل ان يقول انهم يجيبون عنه بان هذه البخارات تتفرق فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى النزول والعالم كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول وقد رجعت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الامطار الحجة الثالثة ما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات فالمطر لا يوجد الا عند حصول البخارات الكثيرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه ان ليس تولد المطر من بخار الارض ثم قال والقوم انما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد ان كانت موصوفة بصفات اخرى فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القرآن يدل في هذه الاية على ان الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره ومما يؤكد ما قلناه ان جميع الايات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها من برد فثبت ان الحق ان الله ينزل المطر من السماء بمعنى انه يخلق هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب الى الارض والقول الثاني المراد انزل من جانب السماء والقول الثالث انزل من السحاب وسمي امر السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت فهذا ما قيل في هذا الباب والله اعلم المسئلة الثانية نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء هاهنا المطر ولا تنزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول فاما ان يكون معه ملك من ملائكة السموات فالقول به مشكل المسئلة الثالثة قوله فاخرجنا به نبات كل شيء فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ظاهره يقتضي ان لكل شيء نباتا وليس المراد كذلك بل كان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا منه بعد قوله انزل يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية ادعوا ان ذلك يفيد من الفصاحة وما بينوا انه من اي الوجوه يفيد واما نحن فقد ذكرناه في تفسير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا صيغة الجمع والله سبحانه واحد فرد لا شريك له الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكني بصيغة الجمع وكذا هاهنا ونظيره قوله انا انزلناه انا نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج معنى خضرا كمعنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي ينبت من الحب هو الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث قال ابن عباس يريد القمح والشعير

والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبلة في اعلاه وقوله نخرج منه حبا متراكبا حتى يخرج من ذلك الخضر متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو النوع الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وهاهنا مباحث البحث الاول انه قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد افرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا البحث الثاني روى الواحدي عن ابي عبيدة انه قال اطلعت النخل اذا اخرجت طلعها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعها ايضا قال والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج جمع قنو فهو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا قال يعني قصار النخل اللاصقة عروقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل سرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني فكذا هاهنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكمل واكثر البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصله من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان ومن قرا يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقرئ قنوان بكسر القاف وبفتحها على انه اسم جمع كركب وركبان لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال تعالى وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه ابحاث البحث الاول قرا عاصم جنات بضم التاء وهو قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بكسر التاء اما القراءة الاولى فلها وجهان الاول ان يراد ثم جنات من اعناب اي مع النخل جنات والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصله او ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شيء اي واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلاة لفضل هذين الصنفين البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كما قال واسأل القرية يريد اهلها البحث الثالث انه تعالى ذكر هاهنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم النخل على سائر الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب بل الى سائر الناس والحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه اول ما يظهر يصير منتفعا به الى آخر الحال فاول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة الطعم وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم بعده يظهر الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ منه رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ الطبيخ منه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس ثم قال وانهما اكبر من نفعهما واحسن ما في العنب عجمه والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل منه ايضا دهن عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه اما الاقسام الثلاثة الاولى وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطباع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة والارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال كانه سبحانه جمع بين المتضادين المتغايرين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ثم قال مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث الاول في تفسير متشابه وجوه الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون متشابهة في الطعم واللذة كالاعناب والرمان وقد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل ثم انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابها في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة والثالث انك قد تاخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابه وبعضها غير متشابه البحث الثاني اشتبه الشيئان وتشابها كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا وقرئ متشابها وغير متشابه البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقول الشاعر شعر رماني بامر كنت منه ووالدي بريا ومن اجل الطوي رماني ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث قرا حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء وسكون الميم والباقون

بفتح الثاء والميم واما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب وقال تعالى كأنهم خشب
مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم قال ترى الاكم فيها سجدا للحوافر والوجه الثاني ان يكون ثمر جمع ثمرة على ثمار ثم ثمار على ثمر كقولهم
رسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع ثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر وخرزة وخرز البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو
عبيدة ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل قال الليث ينعت الثمرة بالكسر واينعت فهي تينع وتونع ايناعا وينعا بضم الياء و
اسم اليانع وتونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرأ ابن محيصن ويانعه البحث الثالث قوله انظروا الى ثمره اذا اثمر امر بالنظر
في حال الثمر في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه
الآية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال
متضادة للاحوال السابقة مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة
بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير حارة الاجزاء بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب
وليس السبب هو تاثير الطبع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والنسب
المتشابهة لا يمكن ان تكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبائع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى الفاعل المختار
الحكيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله تعالى على هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون
قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله تعالى لانه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون
غيرهم كما تقدم تقريره في قوله لآيات لاولي الالباب ولما كانت آيات القادر المختار ظاهرة جلية قوية فكان قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق
في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية القاهرة القوية واجيب عنه بان قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان
فكانه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة
اصلا فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرنا والله اعلم **قوله تعالى** وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
وتعالى عما يصفون ◉ في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية
وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد ذلك ان من الناس من اثبت لله شركاء واعلم ان هذه المسألة قد تقدم ذكرها الا ان المذكور هنا غير ما تقدم ذكره وذلك ان
الذين اثبتوا الشريك لله فرق وطوائف فالطائفة الاولى عبدة الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء الله تعالى في المعبودية ولكنهم معترفون بان هذه
الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والطائفة الثانية من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو الكواكب وهؤلاء فريقان منهم من يقول
انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهؤلاء هم
الذين حكى الله عنهم ان الخليل صلوات الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الآفلين وشرح هذا الدليل قد مضى والطائفة الثالثة الذين يقولون
للعالم الهان احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء **المسألة الثانية** في تقرير نظم الآية والتنبيه
على ما فيها من الفوائد روي عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا ان الله وابليس الهان فالله خالق
المنافع والخيرات وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه المذكورة في هذه الآية
وذلك لان بهذا الوجه المذكور يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة قال ابن عباس والذي يقرر هذا التأويل
قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون فصاروا كأنهم
مستترة عن العيون فبهذا التأويل اطلق لفظ الجن عليها واقول هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون
بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زرادشت انه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه زندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة و
اعلم ان المجوس قالوا كل ما في العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون
منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة والاقلون قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين فقد اتفقوا على انه شريك لله في تدبير هذا العالم
فخيرات هذا العالم من الله وشروره من ابليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا
لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهي تلهم
الارواح البشرية بالطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره من الشياطين فلهذا
السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على
فساد كون ابليس شريكا لله في ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث
اذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس اصلا
لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا ان خالقه هو الله تعالى فحينئذ قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبائح و
المفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور لان بهذا الطريق ثبت ان
الاله الخير فاعل لاعظم الشرور واذا اعترفوا بذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله آخر الوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله و

خلقهم

وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد
الاحد الحق محدث فيلزم القطع بان ابليس وجنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ يعود الالزام المذكور على ما قررناه فهذا
غير المقصود الاصلي من هذه الآية **المسألة الثالثة** قوله وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما فائدة التقديم قلنا قال
سيبويه وهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا
هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من قوله شركاء قال
بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله بيانا واما وجه القراءة
بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركاء هذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل ومن اولئك الشركاء
فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين **المسألة الرابعة** اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة اوجه الاول ما ذكرناه
ان يكون المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات
الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن
الاعين فكان يجب على هذا القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله جعل الملائكة شركاء لله حتى يتم تطابق لفظ الآية على هذا
المعنى ولعله قال ان هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهي مدبرة الاحوال وحينئذ يحصل الشركة والقول الثالث وهو قول
الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا
من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء لله والقول الحق هو القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير الشرك بقول العرب الملائكة
بنات الله فهذا باطل من وجهين الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات لله
ليس الا قول من يقول الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه لا يجوز
الثاني في ابطال هذا التفسير ان العرب قالوا الملائكة بنات الله واثبات الولد لله غير اثبات الشريك والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى
ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد الآية ولو كان احدهما عين الآخر لكان هذا التفسير في هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القائلين بيزدان
واهرمن مصرحون باثبات شريك لاله العالم في تدبير هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمل اللفظ في اثبات البنات صرف اللفظ عن
حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة
الاصنام فهذا في غاية البعد لان الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا فلو حملنا
هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء
فثبت سقوط هذين القولين فظهر ان الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه اما قوله تعالى وخلقهم ففيه مباحث البحث الاول اختلفوا في ان
الضمير في قوله وخلقهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عائد الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ثم ان هؤلاء القوم اعترفوا بان اهرمن
محدث ثم ان في المجوس من يقول انه تعالى افكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان من ذلك العجب ومنهم من يقول شك في
قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان فهؤلاء معترفون بان اهرمن محدث وان محدثه هو الله فقوله تعالى وخلقهم اشارة الى هذا المعنى وقد ثبت ان هذا
الشيطان مخلوق لله تعالى فامتنع ان يكون شريكا لله في تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوي
الكامل محال في العقول والقول الثاني ان الضمير عائد الى الجاعلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندي ضعيف
لوجوه احدها انا اذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب واقرب المذكورات في هذه الآية
هو الجن فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم اي اختلاقهم للافك اي وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا
قبائحهم الى الله في قولهم والله امرنا بها ثم قال وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وفيه مباحث الاول اقول انه تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس شريكا
لله تعالى ثم بعد ذلك حكى عن قوم آخرين انهم اثبتوا لله بنين وبنات بغير علم اما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله
وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته والولد اما ان يكون واجب
الوجود لذاته او لا يكون فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر ومن كان كذلك لم يكن له والد البتة
لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة واما ان كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له
لا ولدا له فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع ان يثبت له البنين والبنات الحجة الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنائه
وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه الحجة الثالثة ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من اجزاء
الوالد وذلك انما يعقل في حق من يكون مركبا ويمكن انفصال اجزائه عنه وذلك في حق الاحد الفرد الواجب لذاته محال وحاصل الكلام ان
من عرف الاله تعالى استحال ان يقول له ولد وكان قوله بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه الحجة البحث الثاني قرأ نافع وخرقوا مشددة الراء والباقون
وخرقوا خفيفة الراء قال الواحدي الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا
واخترقوا واختلقوا وافتروا واحد قال الليث يقال اخترق الكذب وتخلقه وحكى صاحب الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية

كانت العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات ثم انه تعالى ختم الآية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون فقوله سبحانه تنزيه عن كل ما لا يليق واما قوله تعالى فلا بد ان يكون هذا العلو في المكان لان المقصود ههنا تنزيه الله عن هذه الاقوال الفاسدة فالقول بالجهة باطل وقول فاسد فان قيل لو حمل هذا التفسير لا يبقى بين قوله سبحانه وبين قوله وتعالى فرق قلنا بل يبقى بينهما فرق ظاهر فان المراد بقوله سبحانه ان هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين والتعالي يرجع الى الصفة الذاتية التي حصلت له لذاته لا لغيره والله اعلم

قوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم

اعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوائف اهل الدنيا من المشركين شرع في اقامة الدلالة على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والارض واعلم ان تفسير قوله بديع السموات قد تقدم في سورة البقرة الا انا نشير ههنا الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الآية فنقول الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من اتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى سلم الى النصارى ان عيسى عليه السلام حدث من غير اب ولا نطفة بل انما حدث ودخل في الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق اب اذا عرفت هذا فنقول المقصود من الآية ان يقال انكم اما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه احدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة واب واما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى كما هو المعهود المألوف من كون الانسان ولدا لابيه واما ان تريدوا به مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين اما الاحتمال الاول فباطل وذلك لانه تعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة ووسائط مخصوصة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان الامر كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خالق السموات والارض من غير سابقة مادة ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون احداثه السموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض كونه والدا لهما ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان مجرد كونه مبدعا لعيسى لا يقتضي كونه والدا له فهذا هو المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل الابداع اما خلق ذات السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فان المقصود من الالزام بذكر السموات والارض لا بذكر ما فيهما فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراد القوم من الولادة هو الامر المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة الثاني ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات فاذا اراد شيئا قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء الوجه الثالث وهو ان هذا الولد اما ان يكون قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم هو واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره فبقي انه لو كان له ولد لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمال ونفع او يعلم انه ليس الامر كذلك فلا وقت يفرض ان الله خالق الولد فيه الا والداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت انه تعالى عالم بانه ليس في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة في وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه آخر وهو ان يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله لوجب لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب ان يكون هذا المعنى معلوما له واذا كان الامر كذلك وجب ان تحصل اللذة في الازل فيلزم كون الولد ازليا وقد بينا انه محال فثبت ان كونه تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه ازليا يمنع من صحة الولد عليه هذا هو المراد من قوله عز وجل وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرناه انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين فاما اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا محض الجهل وانه باطل فهذا هو المقصود من هذه الآية ولو ان الاولين والآخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل

اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد من ذهب الى الاشراك بالله وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنين فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تأمل في هذا النظم الرتيب الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصلح منه وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف ذلكم اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلكم الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى ان من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره

المسئلة الثانية اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق الى الخالق وموجد ومحدث ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والانداد والاضداد ثم انه تعالى اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بان نقل قول من اثبت لله شركاء من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى اتى بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة الدلائل على وجود الخالق وترتيب دليل من اثبت لله تعالى شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه الاول قال المتقدمون الصانع الواحد كاف ولان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه الها للعالم ومدبرا له واما الدليل على الواحد فالقول فيه انه كاف فلو قدرنا الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته فلم يكن عدد اولى من اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال واثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من سائر الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق الا القول بالتوحيد الوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات وكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب ان يكون كل واحد سببا لعجز الآخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية الوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية واذا حصل الامتياز بامر فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقص فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف لتدبير العالم والايجاد وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله ههنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكره في سائر السور

المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا بقوله خالق كل شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشياء والله تعالى خالق لكل شيء بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا ابلغنا الكلام على هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه فلو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الآية انا خلقت اعمالكم فافعلوها انتم مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر قوله خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا ولانه لا يليق به سبحانه وتعالى ان يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الآية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده امتنع منه الدفع واذا لم يوجده الله امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع من ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الآية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس في اثبات الهين للعالم احدهما يفعل اللذات والخيرات والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والآلام واذا حملنا قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد لم يثبت ان هذه الدلائل توجب خروج اعمال العباد من عموم قوله تعالى خالق كل شيء والجواب ان نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي توجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد واذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات

المسئلة الرابعة قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالتعليل فهذا يقتضي ان يكون كونه تعالى خالقا للاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق والاله هو المستحق للمعبودية فهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض اصحابنا من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع

المسئلة الخامسة احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه تعالى خالقا لكل الاشياء ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه و القول باثبات القدرة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار ذلك العلم والقدرة الى سبق علم آخر وقدرة اخرى وان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا فقالوا لو

القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم لزم كون القرآن مخلوقا اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدليل الدال على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلائل الدالة على ان كلام الله قديم المسألة السادسة قوله وهو على كل شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره هو ان العبد وان كان يعتقد انه لا اله الا الله وانه لا مدبر الا الله الا انه يحصل في عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الوالد يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب واذا كان الامر كذلك فقد تعلق القلب بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير وحينئذ لا ينال الا الحرمان ولا يجد الا تكثير الاحزان والحق سبحانه قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود ان يقول الرجل لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه المسألة السابعة انه قال قبل هذه الآية بقليل وخلق كل شيء وقال هاهنا خالق كل شيء فهذا كالتكرير والجواب من وجوه الاول ان قوله خلق كل شيء اشارة الى الماضي واما قوله خالق كل شيء فهو اسم الفاعل وهذا يتناول الاوقات كلها والثاني وهو التحقيق انه تعالى ذكر هناك قوله كل شيء ليجعله مقدمة في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة توجب احكاما كثيرة ونتائج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ليفرع عليها في كل مرة ما يليق بها من النتيجة المسألة الثامنة لقائل ان يقول الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا لا اله الا هو معناه انه لا يستحق العبادة الا هو والفائدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فان هذا يوهم التكرير والجواب صار تقدير الآية لما ثبت انه لا يستحق للعبادة الا هو فامر بالعبادة المسألة التاسعة القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سوى الله كما قال تعالى هل تعلم له سميا فقال ذلكم الله اي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله ثم قال بعده ربكم يعني الذي رباكم ومن عليكم باصناف التربية ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني انكم عرفتم وجود الاله المحسن المتفضل المكرم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود سواه ولا مدبر للعالمين الا هو فهذا الترتيب مناسب مفيد والله اعلم قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير في الآية مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تجوز رؤيته تعالى وعلى ان المؤمنين يرونه سبحانه يوم القيامة من وجوه الاول ان هذه الآية تدل على انه تعالى تجوز رؤيته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة اما المقام الاول فتقريره انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما ساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم في نفي الرؤية واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا تصح رؤيته كالعلوم والقدر والارادات والروائح والطعوم لا يقال لا يصح رؤية شيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جائز الرؤية وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة والدليل ان القائل قائلان قائل قال بجواز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته فاما القول بانه تعالى تجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المؤمنين فهو قول لم يقل به احد من المؤمنين في الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه تعالى جائز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المؤمنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية الوجه الثاني لقائل ان يقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة وافقوا على انه تعالى يبصر الاشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله وهو يدرك الابصار يقتضي كونه مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في نفسه وكان المؤمنين يرونه يوم القيامة واذا اردنا ان نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا للابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة انه لا قائل بالفرق الوجه الثالث في الاستدلال بقوله لا تدركه الابصار يفيد ان جميع الابصار لا تدركه واذا كان كذلك كان قوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا تراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا عليه السلام ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه يدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب الوجه الرابع في التمسك بهذه الآية ما نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين بل بحاسة سادسة يخلقها الله يوم القيامة احتج عليه بهذه الآية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله تعالى في القيامة المسألة الثانية في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية اعلم انهم يحتجون بهذه الآية من وجهين الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رأيته او قال رأيته وما ادركته ببصري فانه يكون كلاما متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر

عبارة عن الرؤية اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال والدليل على صحة هذا العموم من وجهين الاول انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فثبت ان عموم هذه الآية يفيد النفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال الثاني في بيان ان هذه الآية تفيد العموم ان عائشة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس ان محمدا رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهبها بهذه الآية ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الآية دالة على النفي بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاحوال وذلك يفيد المطلوب الوجه الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية ان قالوا ان ما قبل هذه الآية الى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثناء فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثناء وكونها غير مدح وثناء غير مناسب لما قبلها ولما بعدها وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا كقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وليس كمثله شيء ولم يلد ولم يولد وغير ذلك فوجب كون الرؤية نقصا في حق الله تعالى وانه محال فوجب ان يقال كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن الوصول واللحوق قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كأن ذلك الابصار احاط به فتسمى هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة والرؤية مع الاحاطة لا توجب نفي الجنس ولم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا لما ثبت ان الادراك امر مغاير للرؤية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الآية في اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم واما نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني في الاعتراض ان نقول ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وعن كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم وعموم غيره وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم بل يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال واما قولهم ان عائشة تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم مغايرا لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الآية على عموم النفي فقط فسقط كلامهم الوجه الثالث ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى الوجه الرابع سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم التمسك بهذه الآية وايضا هب ان هذه الآية عامة الا ان الآيات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله ام لا الوجه الخامس ان نقول بموجب الآية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله فهذا مجموع الاسولة على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته بل انما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان ذلك النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء قيل ان ذلك النفي يوجب المدح ومثاله ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجسم انما لا ياكل ولا يطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء الا اذا دل على معنى يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورؤيته وبهذا التقدير فان الكلام ينقلب عليهم حجة فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه المسألة الثالثة اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية فاما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل البعد البعيد ولا القرب القريب ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات ورباب ونحن لا نسمعها ولا نراها وذلك

يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى ممتنع فلو صحت رؤيته
لوجب ان يكون المقتضى لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان هو
بحيث تصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم تحصل علمنا انه سبحانه ممتنع الرؤية الحجة الثانية ان كلما كان مرئيا كان مقابلا
او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان تمتنع رؤيته الحجة الثالثة قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار بان يقرب
منهم ويقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف اهل النار وهذا يوجب ان يكون جسما يجوز عليه القرب والبعد والحجاب الحجة الرابعة قال اهل الجنة
يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهذا باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى يقرب مرة ويبعد اخرى و
ايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك
لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فيقال له هب ان رؤية الاجسام
والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحصول المرئي بحيث وحصول سائر الشرائط واجبة فلم قلتم يلزم منه ان تكون رؤيته تعالى عند سلامة وعند كون
المرئي بحيث تصح رؤيته واجبة الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه و
العجب من هؤلاء المعتزلة ان اولهم واخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة الثاقبة والكياسة الشديدة ولم يتنبه احد منهم لهذا السؤال
ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال لهم النزاع بيننا وبينكم في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل تجوز
رؤيته ام لا فاما ان تدعوا ان العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او تقولوا انه علم استدلالي والاول باطل اذ لو كان العلم
به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا
بادعاء البديهة وان كان الثاني فنقول المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لانكم ما اقمتم الدليل على ان ما لا يكون
مقابلا ولا في حكم المقابل هو في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى اما الوجه الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان
اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت لانه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فان
رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبول ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى
وقد سبق جوابها واما الوجه الرابع فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال اما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه
مرة يقرب ومرة يبعد فنقول هذا عود الى ان الابصار لا تحصل الا عند حصول الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابه قوله
ثانيا ان رؤية الله اعظم اللذات فيقال له انها وان عظمت فالشهوة لتلك الرؤية الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال بدليل
ان سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال فكذا هاهنا فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها القاضي في
هذا الباب **المسئلة الرابعة** في تعديد الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللائقة بها فالاول
ان موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى وذلك يدل على جواز الرؤية والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل قال فان استقر مكانه فسوف
تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان تقريرهما يجيء ان شاء الله في سورة الاعراف الحجة الثالثة التمسك بقوله
تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة الحجة الرابعة بقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس الحجة الخامسة التمسك
بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه وكذلك القول في جميع الايات المشاهدة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة
التمسك بقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا فان احدى القراءات في هذه الاية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك
ليس الا الله سبحانه وتعالى وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص
الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله تعالى الحجة الثامنة قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وتقرير
هذه الحجة سيأتي في سورة النجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية
فوجب ان تكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على
النزل لا يجوز بل لا بد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك النزل وما ذلك الا الرؤية الحجة الحادية عشر قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في المواضع اللائقة به من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء
والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق الجمهور عليه من انه عليه السلام قرأ قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي
الجنة والزيادة النظر الى وجه الله تعالى ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل رأى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا
بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤية الله تعالى فهذا جملة الكلام في
تبعيات مسئلة الرؤية **المسئلة الخامسة** قوله تعالى وهو يدرك الابصار يدل على انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه اما ان يكون
المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين ولابصار المبصرين وكل

مرئي فذلك يدل على انه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات فعلى كل التقديرات تدل هذه الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات ورائيا للمرئيات **المسئلة**
السادسة قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد الحصر وكونه رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل
بكنهها ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها وكون المعنى من قوله لا تدركه الابصار لا يحيط بحقيقته وان اعلام العقول لا تقف على
صمديته وكلت الابصار عن ادراكه وارتعدت العقول عن الوصول الى ميادين عزته وكما انه شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول للكل فهذه كيفية
نظم هذه الاية **المسئلة السابعة** قوله تعالى وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير فيه الى التأويل
وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد
الا الله الثاني انه سبحانه لطيف في الانعام والرحمة والثالث انه لطيف بعباده بحيث يثني عليهم بالطاعة ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا
يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة الرابع انه تعالى لطيف بهم حيث لم يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم
واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم فيه من ركاب المعاصي والاقدام على القبائح قال صاحب الكشاف اللطيف معناه
انه يلطف عن ان يدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن والله اعلم **قوله تعالى** قد جاءكم بصائر من
ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات الباهرة والدلائل
القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع
بصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس فالبصيرة اسم للادراك التام الكامل الحاصل في القلب قال تعالى بل
الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها
لقوتها وجلائها توجب البصائر لمن عرف ووقف على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول الابصار سميت انفسها بالبصائر والمقصود من هذه
الاية ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم وما لا يتعلق به اما القسم الاول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلائل والبينات وانه عليه السلام ما قصر
في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم واما القسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول فايمانهم وتركهم الكفر
فان هذا لا يتعلق بالرسول بل باختيارهم ونفعه وضره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وامن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي و
اياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم **المسئلة الثانية** في احكام هذه الاية
وهي اربعة اقوال ذكرها القاضي فالاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان يحمل عليها او يلجأ اليها فان ذلك يبطل هذا
الغرض الثاني انه تعالى بين لنا منافع واغراض تعود الينا لا اغراض تعود الى الله والثالث ان المرء بعدوله عن النظر والتدبر متضرر بنفسه من قبله لا من
قبل ربه والرابع انه متمكن من الامرين فكذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق وفي انه تعالى كلف بلا
قدرة واعلم انه متى شرع المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق فيه الا السؤال بالداعي فانه يهدم كل ما يذكرونه **المسئلة الثالثة** المراد
من الابصار هاهنا العلم ومن العمى الجهل ونظيره قوله فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **المسئلة الرابعة** قال المفسرون قوله تعالى
فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه اني لا اخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وانما كان هذا قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا
عليهم ومنهم من يقول اية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد كان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما يقرر في اصحاب
اصول الفقه ان النسخ على خلاف الاصل فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان والله اعلم **قوله تعالى** وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست
ولنبينه لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع في اثبات النبوات فبدأ بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد عليه الصلاة
والسلام فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه
علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من الله عز وجل ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهاهنا تقرير النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المراد
من قوله نصرف الايات يعني انه يأتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست وفيه مباحث البحث الاول حكى الواحدي في قولهم درست الكتاب
قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدارس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه
فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو
مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس لانه قد لان والدراسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول
قريب مما قاله الاصمعي بل هو بعينه لان المعنى يعود فيه الى التذليل والتليين البحث الثاني قرأ ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهو
قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرؤا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا
افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون وقرأ ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قد درست وانمحت ومضت من الدرس الذي هو
محو الاثر وامحاء الرسم قال الازهري من قرأ درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه علينا قد تطاول ومر من قولهم درس الاثر يدرس دروسا
واعلم ان صاحب الكشاف روى هاهنا قراءات اخرى فاحدها درست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتدت دروسها وثانيها درست على البناء للمفعول بمعنى
قرئت وعفيت وثالثها دارست وفسروها دارست اليهود محمدا ورابعها درس اي درس محمد وخامسها دارسات على هي دارسات اي قديمات او ذات
دروس كعيشة راضية البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الايات لتلزمهم الحجة وليقولوا والحذف للعطوف

عليه لوضوح معناه البحث الرابع اعلم انه قال تعالى وكذلك نصرف الايات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الآيات وهو امران احدهما دارست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما هذا الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف انه يظهر منه البيان والعلم واما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا دارست لان قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول وعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر والقدر فاما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزداد كفرا على كفر وتنبيه لبعضهم فيزداد ايمانا على ايمان ونظيره قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا قال الجبائي والقاضي ليس فيه الا احد وجهين الاول ان تحمل هذه الآيات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني ان تحمل هذا الكلام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الآيات ان يقولوا هذا القول مستندين في اخبارهم عادلين عما يلزمهم من النظر في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب ولقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين احدهما ان حمل الآيات على النفي تحريف لكلام الله وتبديل له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته وذلك يخرجه عن كونه حجة وانه باطل والثاني انه بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق البتة بهذا الموضع وذلك لان النبي عليه الصلاة والسلام كان يظهر آيات القرآن نجما نجما والكفار كانوا يقولون ان محمدا يضم هذه الآيات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه من السماء فلم لم يأت بهذا القرآن دفعة واحدة كما ان موسى عليه السلام اتى بالتوراة دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه الآيات على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام آخرين وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الآيات حالا بعد حال فوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا عليه السلام انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لان يمتنعوا من ذلك القول مع انا بينا ان تصريف الآيات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام واما الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو ايضا بعيد لانه مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لقوم يعلمون لام الحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان المراد منه عين المذكور في قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وانما يؤكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني انما بيناه لهؤلاء واما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا الا للمؤمنين ثبت انه جعله ضلالا للكافرين وذلك ما قلناه والله اعلم **قوله تعالى** اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم ينسبون في اظهار هذا القرآن الى الافتراء والى انه تدارس قوما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآنا ويدعي انه نزل عليه امره باتباعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره في تبليغ الرسالة والدعوة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه لما كان واحدا في الالهية فانه يجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين واما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقاتلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقاتلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائما واذا كان كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتون من سفه وان يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذي يكون اقرب الى القبول ويبعد عن التنفير والتغليظ **قوله تعالى** ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم ان هذا الكلام ايضا يتعلق بتوطين الرسول انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكأنه تعالى يقول لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقلن عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم ولا ينبغي ان تشغل قلبك بكلماتهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله لعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى شاء من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك وهذه الآية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ونحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عول عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الاول لا شك انه تعالى امر الذي اقدم الكافر على الكفر فقدرة الكافر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه مريد للكفر وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول داعي يدعو الى الايمان والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت انه تعالى قد اراد الكفر من الكافر والثاني في تقرير هذا الكلام ان يقول انه تعالى كان عالما بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى يريد الايمان من الكافر الثالث هب ان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم ان ذلك لا يقع ولا يحصل البتة فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فاقل ما فيه ان يخلصه من العقاب العظيم وترك ايجاد هذا الايمان منه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان مثاله ان من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول للولد

غص في قعر هذا البحر فانك تجد اللآلي فيه فيهلك فهذا الاب لو كان ناظرا في مصلحته مشفقا وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك اللآلي فانك لا تجدها وتهلك ولكن الاولى لك ان تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بانه يستفيد منه الهلاك لا اللآلي فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا ههنا واعلم انه تعالى لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يجري معه تصبير الرسول وذلك لانه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر انه تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم وانما فوض اليه الابلاغ بالامر والنهي في العمل والعلم في البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم والا فضرره عائد اليهم وعلى التقديرين لا يخرج عليه السلام من الرسالة والتبليغ والنبوة **قوله تعالى** ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون اعلم ان هذا الكلام متعلق ايضا بقولهم للرسول انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله عن هذا العمل لانك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن هذا المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان خصمك اذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك ان تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب نزول الآية وجوها الاول قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال المشركون لئن لم تنته عن سب آلهتنا وعيبها لنهجون الهك فنزلت هذه الآية اقول ههنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة فكيف يمكن ان يقال ان سبب نزول هذه الآية كذا الثاني ان الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام لتصير شفعاء لهم عند الله تعالى واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى والقول الثاني في سبب نزول الآية قال السدي لما قربت وفاة ابي طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحيي ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحارث مع جماعة اليه فقالوا انت كبيرنا وخاطبوه بالتعظيم فدعا محمدا فقال هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون ان تتركهم على دينهم ويتركوك على دينك فقال عليه السلام قولوا لا اله الا الله فقال ابو طالب قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها فقال ما انا بالذي اقول غيرها حتى يأتوني بالشمس فيضعوها في يدي فقالوا له اترك شتم آلهتنا والا شتمناك ومن يأمرك بذلك فقوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم واعلم انا قد دللنا على ان القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الاله سبحانه بل ههنا احتمالات احدها انه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة وثانيها ان الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول صلى الله عليه وسلم فاجرى الله تعالى شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون الله وثالثها انه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد ان شيطانا يحمله على ادعاء الرسالة ثم انه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بانه اله فهذا محتمل على هذا التأويل **المسألة الثانية** لقائل ان يقول شتم الاصنام من اصول الطاعات فكيف يحسن من الله تعالى ان ينهى عنها والجواب ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز عنه والامر ههنا كذلك لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وفتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغضب والغيظ في قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع النهي عنه **المسألة الثالثة** قرأ الحسن عدوا بضم العين وتشديد الواو يقال عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء اي ظلم ظلما جاوز القدر قال الزجاج وعدوا منصوب على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا قال ويجوز ان يكون بارادة اللام فيسبوا الله للظلم **المسألة الرابعة** قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون به بعدا عن الحق ونفورا اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يأمر به فكان لا ينهى عما ذكرنا وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله فقولا له قولا لينا وذلك يبطل مذهب المجبرة **المسألة الخامسة** قالوا هذه الآية تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة فيه في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها اما قوله تعالى وكذلك زينا لكل امة عملهم فاحتج اصحابنا بهذه الآية على انها تدل على انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان القوم ذكروا في الجواب وجوها الاول قال الجبائي المراد زينا لكل امة تقدمت ما امرناهم به من قبول الحق والكعبي ايضا ذكر عين هذا الجواب فقال المراد انه تعالى زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون الثاني قال آخرون المراد زينا لكل امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشانهم وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم والثالث امهلنا الشيطان حتى زين لهم والرابع زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورات في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان الدليل العقلي دل على صحة ما اشعر به ظاهر هذا النص وذلك لانا بينا غير مرة ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا ان تلك الداعية ليست الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ومصلحة راجحة فاذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقدا اشتمال ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده وايضا الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى انه لم اختار ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم ان يؤدي ذلك الى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر

كونها ناسخا وعلما وصدقا فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعيين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان الامر كذلك فقد بطلت التأويلات المذكورة بأسرها لان المصير الى التأويل انما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات بأسرها وايضا فقوله وكذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم يشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم فهذا كلام منقطع عما قبله وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم يتناول الكافر والمؤمن فتخصيص هذا الكلام بالامة المؤمنة ترك لظاهر العموم واما سائر التأويلات فقد ذكرها صاحب الكشاف وسقوطها لا يخفى. قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون ⊛ اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته وهي قولهم ان هذا القرآن انما جئتنا به لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل ثم تجمع هذه الآيات والسور بهذا الطريق ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بما سبق وهذه الآية مشتملة على شبهة اخرى وهي قولهم ان هذا القرآن كيف كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو انك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة باهرة لآمنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تأكيد ذلك الحلف فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتأكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشيء او نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق يتوسل به الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام الناس عند سماع الخبر الى مصدق ومكذب فسمي الحلف بالقسم وبنيت تلك الصيغة على افعل فقالوا اقسم لانه يفيد قسما وارادوا انه اكد القسم الثاني الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين المسألة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها قال لما نزل قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين قال المشركون انزلها قالوا للنبي عليه السلام تخبرنا ان موسى ضرب بالعصا الحجر فانفجر الماء وان عيسى عليه السلام احيى الميت وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فأتنا انت ايضا بآية لنصدقك فقال عليه الصلاة والسلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل لنا الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعوه اجمعون فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو فجاءه جبريل وقال ان الله يقول ان شئت كان ذلك ولكن ان لم يؤمنوا عند ذلك لاهلكناهم وان شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال عليه السلام بل اتركهم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الآية المسألة الثالثة ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم آية اختلفوا في المراد بهذه الآية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستئصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها وقوله قل انما الآيات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند وجوها يحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الآيات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله سبحانه ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم باحداث هذه المعجزات هل يقتضي اقدام هؤلاء الكفار على الايمان ام لا ليس الا عنده ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احداثها احدثها فهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عنده بهذا المعنى كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ضمير ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان يجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون وقوله انها اذا جاءت لا يؤمنون قرأ ابن كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة والتقدير ان الكلام تم عند قوله وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير وما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ههنا لانه لو قال وما يشعركم بالفتح كان ذلك عذرا لهم هذا الكلام كلام الخليل وتفسيره انما يظهر بالمثال فانك اذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك لحضر فاذا قلت وما يشعرك اني لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى اني ان ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا ههنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه انها اذا جاءت آمنوا فذلك يوجب مجيء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذرا للكفار في طلب تلك الآيات والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء انها بالفتح وفي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق تشتري لنا شيئا اي لعلك فكأنه قال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم قال الشاعر شعر

اريني جوادا مات هزلا لانني ⊛ ارى ما ترين او بخيلا مخلدا ⊛

وقال آخر شعر

هل انتم عائجون بنا فانا ⊛ نرى العرصات او اثر الخيام ⊛

وقال عدي بن زيد شعر

اعاذل ما يدريك ان منيتي ⊛ الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد ⊛

قال الواحدي وفسر على لعل منيتي وروى صاحب الكشاف ايضا في هذا المعنى قول امرئ القيس شعر

عوجا على الطلل المحيل لاننا ⊛ نبكي الديار كما بكى ابن حزام ⊛

قال صاحب الكشاف ويقوي هذا الوجه قراءة ابي لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون الوجه الثاني في هذه القراءة ان تجعل لا صلة ومثله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى انها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج هذا ضعيف لان لا كان لغوا على جميع التقديرات ومن قرأ انها بالكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست بلغو فثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا قال ابو علي

الفارسي

الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون مفيدا على التقدير الثاني واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما اريد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وليس كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الآية التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المقسمون الذين اخبر عنهم وما يشعركم الكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرأ بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم طلبوا نزول الآية ليؤمن المشركون وعلى هذا الوجه كأنه قيل للمؤمنين تتمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون المسألة الرابعة حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لآمنوا فبين تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى عالم بانها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الآية تدل على احكام كثيرة متعلقة بمسائل العدل فالاول انها تدل على انه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعل لا محالة اذ لو جاز ان لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة لانه تعالى اذا كان لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء آمنوا او لم يؤمنوا لم يكن تعليل ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الآية تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل كل ما في مقدوره من الالطاف والحكم الثاني ان هذا الكلام انما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات اثر في حملهم على الايمان وعلى قول المجبرة ذلك باطل لان عندهم انما يحصل بخلق الله تعالى فاذا خلقه حصل واذا لم يخلقه لم يحصل فلم يكن لفعل الالطاف اثر في حمل المكلف على الطاعات واقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم اما الاول فلان القوم قالوا لو جئتنا يا محمد بها لآمنا بك فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين احدهما انك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك والثانية انه متى كان الامر كذلك وجب عليك ان تأتينا بها والله تعالى كذبهم في المقام الاول وبين انه تعالى وان اظهرها لهم فهم لا يؤمنون عند ظهور تلك المعجزات فلم يجب على الله تعالى اظهارها اللهم الا اذا ثبت قبل هذا البحث ان اللطف واجب على الله تعالى فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية الا ان القاضي جعل هذه الآية دليلا على وجوب اللطف فثبت ان كلامه ضعيف اما الحكم الثاني وهو قوله اذا كان الكل بخلق الله لم يكن لهذه الالطاف اثر فيه فنقول الذي نقوله ان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف احد اجزاء الداعي وعلى هذا التقدير فيكون لهذا اللطف اثر في حصول الفعل قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ⊛ هذا ايضا من الآيات الدالة على قولنا ان الكفر والايمان بقضاء الله وقدره والتقليب والقلب واحد وهو تحويل الشيء عن وجهه ومعنى تقليب الافئدة والابصار هو انهم اذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول الا انه تعالى اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكره في الآية الاولى من ان تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها البتة اجاب الجبائي عنه بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انا لا نفعل بهم ما نفعل بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في الآيات التي قد ظهرت فلا يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها اولا واعلم ان كل هذه الوجوه في غاية الضعف وليس لاحد ان يعيبنا فيقول انكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع وانا نقول ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويل آيات الجبر وهم يكررونها في كل آية فنحن ايضا نكرر الجوابات عنها في كل موضع فنقول انا بينا ان القدرة الاصلية صالحة للضدين والطرفين على السوية فاذا لم ينضم الى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان فاذا انضمت الداعية الراجحة اما الى جانب الفعل او الى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك الداعية ليست الا من الله تعالى قطعا للتسلسل وقد ظهرت صحة هذه المقدمات بالدلائل القطعية القاطعة اليقينية التي لا شك فيها لعاقل وهذا هو المراد من قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك فان حصل في القلب داعية الفعل ترجح جانب الفعل وان حصل فيه داعي الترك و هاتان الداعيتان لما كانتا لا يحصلان الا بايجاد الله وتخليقه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي الانسان فان الانسان يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء اسقطه فههنا ايضا القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان بتخليق الله تعالى والقلب مسخر لهاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه تعالى مقلب القلوب انه تعالى يقلبه تارة من داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم محمول على هذا المعنى الجلي الذي تشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة الى ما ذكروه من التأويلات المستكرهة وانما قدم تعالى ذكر تقليب القلوب على تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا انصرف القلب عنه فهو وان كان قد يبصره بحسب الظاهر الا انه لا يبصر ذلك الابصار الموقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا فلما كان المعدن هو القلب واما السمع والبصر فهما آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين للقلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلب ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وفي الآية الاخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها ولنرجع الى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول اما الوجه الاول الذي ذكره الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه قوله ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك ان قوله ونذرهم في طغيانهم يعمهون انما يحصل في الدنيا فلو كان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انما يحصل في الآخرة كان هذا من سوء النظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فائدة واما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من تلك الالطاف والفوائد بسبب اقدامه على الكفر فهو الذي اوقع نفسه في

ذلك الخذلان فكيف يحسن اضافته الى الله تعالى في قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم واما الوجه الذي ذكره القاضي فبعيد ايضا لان المراد ونقلب افئدتهم تقليب القلب من حالة الى حالة ونقله من صفة الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة الا انه تعالى ادخل التقليب والتبديل في الدلائل فثبت ان الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة اما قوله تعالى كما لم يؤمنوا به اول مرة ففيه اقوال الواحدي رحمه الله فيه وجهان الاول دخلت الكاف على محذوف تقديره ولا يؤمنون بهذه الايات كما لم يؤمنوا بظهور الايات اول مرة يعني اول مرة اتتهم الايات مثل انشقاق القمر وغيره من الايات واما الكناية في به فيجوز ان يكون عائدة الى القرآن او الى محمد عليه الصلوة والسلام والى ما طلبوا من الايات الوجه الثاني قال بعضهم الكاف في قوله كما لم يؤمنوا بمعنى الجزاء ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا اول مرة فكذلك نقلب افئدتهم وابصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فليس في الاية محذوف ولا حاجة فيها الى الاضمار واما قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالجبائي قال معنى قوله ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره لكنا نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم وقال اصحابنا معناه انا نقلب افئدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان والضلال والعمه ولقائل ان يقول للجبائي انك تقول ان الله العالم ما اراد بعبده الا الخير والرحمة فلم تركه هذا المسكين حتى يعمه في طغيانه ولم لم يخلصه عنه على سبيل الالجاء والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم العقاب اما اذا تركه في ذلك مع علمه انه يموت عليه فهو يفوته استحقاق الثواب مع حصول العقاب الابدي والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل فسادا فعلمنا ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان والله اعلم

قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم انه تعالى في هذه التفاصيل ما ذكره من الدلائل الا في قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين تعالى انه لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد ما لا يبلغه اوهامهم بان يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المستهزؤن بالقرآن كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحرث بن حنظلة ثم انهم اتوا الرسول عليه السلام في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة يشهدوا بانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم احق ما تقوله او باطل وائتنا بالله والملائكة قبيلا او كفيلا على ما تدعيه فنزلت هذه الاية وقد ذكرنا مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا فاما على الوجه الذي قررناه وهو ان المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بمحمد عليه السلام فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا فائدة في انزال الايات بعد الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة كافية لانه بها يتميز الصادق من الكاذب فاما الزيادة عليها فتحكم محض لا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم ان لا تستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد ابواب النبوات المسئلة الثانية قرأ نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرأ ابن كثير وابو عمرو ههنا بالضم وفي الكهف بالكسر قال الواحدي قال ابو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا كلها بمعنى واحد وهو المواجهة فعلى قول ابي زيد المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال اما من قرأ قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال ابو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي معاينة واما من قرأ قبلا ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت بالرجل اقبل قبالة اي كفلت به والمعنى لو حشرنا عليهم كل شيء وكفلوا بصحة ما يقول ما امنوا وموضع الاعجاز فيه ان الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا وموضع الاعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ثم انها على اختلاف طبايعها تكون مجتمعة في موقف واحد وثالثها ان يكون قبلا بمعنى قبلا اي مواجهة ومعاينة كما فسره ابو زيد اما قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله قال اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل على انه تعالى ما شاء ايمانهم منهم وهذا نص في المسئلة قالت المعتزلة دل الدليل على انه تعالى اراد الايمان من الجميع والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي في هذه المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان كما لو لم يأمرهم لم يجب وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بفعل الكفر لانه لا معنى للطاعة الا فعل المراد وثالثها لو جاز من الله ان يريد الكفر لجاز ان يأمر به ورابعها لو جاز ان يريد منهم الكفر لجاز ان يأمرنا بان نريد منهم الكفر قال فلما ثبت بهذه الدلائل انه تعالى شاء الايمان منهم وظاهر الاية يقتضي انه تعالى ما شاء الايمان منهم والتناقض بين الدلائل ممتنع وجب التوفيق وطريقه ان نقول انه تعالى شاء من الكل الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الالجاء والقهر قال وبهذا الطريق زال الاشكال واعلم ان هذا الكلام ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الايمان الذي سموه بالايمان الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا ارادة مميزة فهذا قول برجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لمؤثر اصلا لان الحاصل هناك ليس الا القدرة وهي بالنسبة الى الضدين على السوية ولم يصدر عن هذا القادر تخصيص احد الطرفين بالوقوع والرجحان ثم ان احد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر اصلا ولا يقول به عاقل واما ان كان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحة للضدين الا انها لا تصير مصدرا للايمان الا اذا انضم الى تلك القدرة حصول داعية الايمان كان هذا قولا بان مصدر الايمان عند مجموع القدرة

مع الداعي فذلك المجموع يوجب الايمان فهذا عين ما يسمونه بالجبر وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول ومفهوم وقد عرفت ان هذا الكلام في غاية القوة الوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى الا انا نقول قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا ايمانا اختياريا بدليل انه عند ظهور هذه الاشياء لا يبعد ان يؤمنوا ايمانا على سبيل الالجاء والقهر فثبت ان قوله ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال الا ان يشاء الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى عنه والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس من جنس الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يقال المراد منه الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل اصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية المسئلة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث مشيئة الله لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب الى البصرة زيد الا ان يوجد الله وتقريره انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على انه محدث فوجب كون الشرط حادثا واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب ان المشيئة وان كانت قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام والله اعلم ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثرهم يجهلون قال اصحابنا المراد يجهلون ان الكل من الله وبقضائه وقدره وقالت المعتزلة المراد انهم جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون ذلك والله اعلم

قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون في الاية مسائل المسئلة الاولى وكذلك منسوق على شيء وفي تعيين ذلك الشيء قولان الاول انه منسوق على قوله وكذلك زينا لكل امة عملهم اي فعلنا ذلك وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء اعداء المسئلة الثانية ظاهر قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا انه تعالى هو الذي جعل اولئك الاعداء اعداء للنبي عليه السلام ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى اجاب الجبائي عنه ان المراد بهذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا انه تعالى لما بين للرسول كونهم اعداء له قال جعلهم اعداء له واجاب ابو بكر الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا عليه الصلاة والسلام الى العالمين وخصه بتلك المعجزات حسده وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى جعلهم اعداء له ونظيره قول المتنبي شعر

ازل حسد الحساد عني بكبتهم . فانت الذي صيرتهم لي حسدا

واجاب الكعبي بانه تعالى امر الانبياء بعداوتهم واعلمهم كونهم اعداء لهم وذلك يقتضي صيرورتهم اعداء للانبياء عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة جدا لما بينا ان الافعال مستندة الى الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا ثم ههنا بحث اخر وهو ان العداوة والصداقة يمتنع ان تحصل باختيار الانسان فانه قد يبلغ في عداوة غيره الى حيث لا يقدر البتة على ازالة تلك الحالة عن قلبه بل لا يقدر على اخفاء اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الانسان لوجب ان يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد فكيف لا يقول ذلك والشعراء عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع فقال المتنبي يراد من القلب نسيانكم ° وتأبى الطباع على الناقل ° والعاشق الذي يشتد عشقه ° قد يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لم يعجز عن ازالته المسئلة الثالثة في قوله شياطين وجهان الاول منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا منصوبا على انه مفعول ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء للانبياء المسئلة الرابعة اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين احدهما ان المعنى مردة الانس والجن والشيطان كل عات متمرد من الانس والجن وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد وقتادة والحسن وهؤلاء قالوا ان من الجن شياطين وان من الانس شياطين وان الشيطان من الجن اذا اعياه المؤمن ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمؤمن ليفتنه والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر هل تعوذت من شر شياطين الانس والجن قال وقلت وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن والقول الثاني ان الجميع من ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الاعداء الشياطين ومنهم من يقول القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة تقتضي المغايرة وعلى هذا التقدير فالشياطين نوع مغاير للجن وهم اولاد ابليس المسئلة الخامسة قال الزجاج وابن الانباري قوله عدوا بمعنى اعداء وانشد ابن الانباري

اذا انا لم انفع صديقي بوده ° فان عدوي لم تضرهم بغضي °

اراد اعدائي فادى الواحد عن الجمع وله نظائر في القرآن منها قوله ضيف ابراهيم المكرمين وهو جمع نعتا للضيف وهو واحد ومنها قوله والنخل باسقات ومنها او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ومنها قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا ومنها قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل اكد المفرد بما يؤكد الجمع ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التكليف فان التقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبياء عدوا واحدا اذ لا يجب ان يحصل لكل واحد من الانبياء اكثر من عدو واحد اما قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فالمراد اولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه لا يجب ان يكون كل معصية تصدر عن انسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان والا لزم دخول التسلسل والدور في هؤلاء الشياطين فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي الى قبيح اول ومعصية سابقة ما

حصلت بوسوسة شيطان اخاذا ثبت هذا الاصل فنقول ان اولئك الشياطين كما انهم يلقون الوساوس الى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا
وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة خيرة آمرة بالطاعات والافعال الحسنة وهم
الملائكة الارضية ومنها خبيثة قذرة شريرة آمرة بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين ثم تلك الارواح الطيبة كما انها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات فكذلك
قد يأمر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها وما لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام
فالنفوس البشرية اذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الارواح الخبيثة فينضم البهائم او صفات الطهارة كثيرة وصفات الخبث
والنقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس الى جنسه
فان كان ذلك في افعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر الهاما وان كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطانا وكان تقوية ذلك الخاطر
وسوسة اذا عرفت هذا الاصل فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فيجب علينا تفسير الفاظ ثلاثة
الاول الوحي وهو عبارة عن الايماء والقول السريع والثاني الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه اذا زينه
بالباطل والكذب فكل شيء حسن مموه فهو مزخرف واعلم ان التحقيق فيه ان الانسان ما لم يعتقد في امر من الامور كونه مشتملا على خير وراحة ونفع فانه لا يرغب
فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد فهو الحق والصدق والالهام وكان صادرا من
الملك وان لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لانه في اعتقاده انه يكون سببا للنفع الزائد والصلاح الراجح ويكون باطنه فاسدا باطلا لان هذا
الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا فهذا تحقيق الكلام في الزخرف والثالث قوله غرورا منصوب على المصدر وهذا المصدر محمول على المعنى لان معنى
ايحاء الزخرف من القول معنى الغرور فكانه قال يغرون غرورا وتحقيق القول فيه ان المغرور هو الذي يعتقد في الشيء كونه مطابقا للمصلحة والمنفعة مع انه
ليس في نفسه كذلك فالغرور اما ان يكون عبارة عن عين هذا الجهل او عن حالة متولدة عن هذا الجهل فظهر بما ذكرنا ان تأثير هذه الارواح الخبيثة بعضها
في بعض لا يمكن ان يعبر عنه بعبارة اكمل ولا اقوى دلالة على تمام المقصود من قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما
فعلوه واصحابنا يحتجون به على ان الكفر والايمان بارادة الله تعالى والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجاء وقد سبق تقرير هذه المسألة على سبيل الاستقصاء
ولا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى فذرهم وما يفترون قال ابن عباس يريد ما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضي هذا القول يتضمن التحذير و
التشديد من الكفر والترغيب الكامل في الايمان ويقتضي زوال الغم عن قلب الرسول من حيث ما يتصور ما اعد الله للقوم على كفرهم من انواع العذاب
وما اعد من منازل الثواب للمؤمنين بتصبرهم على سفاهتهم ولطفه بهم قوله تعالى ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه
وليقترفوا ما هم مقترفون ⊛ في الآية مسائل المسألة الاولى الصغو في اللغة الميل يقال صغى يصغي اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت
انه مصغي ويقال اصغى الاناء اذا امالته حتى ينصب ما فيه بعضه في البعض ويقال للقمر اذا مال الى الغروب صغى واصغى فقوله ولتصغى لابد له
من متعلق قال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفتهم انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما
فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وانما اوحينا العداوة في قلب الشياطين الذين صفتهم ما ذكرنا ليكون كلامهم المزخرف
مقبولا عند هؤلاء الكفار قالوا واذا حمل الآية على هذا التأويل ظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول
وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب وكذلك قوله
وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قال للرسول فذرهم وما يفترون الوجه الثاني وهو الذي اختاره الكعبي ان هذه اللام لام العاقبة اي
ستؤول عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال هذه العاقبة تحصل في الآخرة لان الالجاء حاصل في الآخرة ولا يجوز ان تميل
قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان يحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا تؤول الى ان يقبلوا
الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها الوجه الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة متعلق
بقولهم يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين
لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكروه
في هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذي عول عليه الجبائي فضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى يقتضي تعلقه
بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله تعالى
وانه لا يجوز واما الوجه الثاني وهو ان يقال هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على كي حقيقة فكان قولنا اولى
واما الوجه الثالث وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول
غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير لانه لا معنى للتغرير الا ان يستحسنه الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه
افئدة الذين لا يؤمنون عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير
الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شأنه ان يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة
الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى المسألة
الثانية زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحياة فالحي هو الجزء الذي قامت الحياة به والعالم هو الجزء الذي قام العلم به وقالت المعتزلة

الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون
فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي فذلك يدل على قولنا المسألة الثالثة الذين قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا منهم من قال
الاولى هو القلب وبواسطته يتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق بالنفس الحيوانية والدماغ متعلق بالنفس
النطقية والكبد متعلق بالنفس الطبيعية والاولون تعلقوا بهذه الآية لانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب فدل ذلك على ان
المتعلق الاول للنفس هو القلب المسألة الرابعة الضمير في قوله ولتصغى اليه عائد الى زخرف القول وكذلك في قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا
ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال في المثل الاعتراف يزيل الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة قال الزجاج ليقترفوا اي ليختلقوا
وليكذبوا والاول اصح قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك
بالحق فلا تكونن من الممترين ⊛ في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن
بها اجاب عنه بانه لا فائدة في اظهار تلك الآيات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين في هذه الآية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل
وجهين الاول ان الله تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وعجز الخلق عن معارضته
فظهور هذا المعجز عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل ان
اطلب غير الله حكما فان كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قل انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل البالغ الى حد الاعجاز والوجه الثاني
من الامور الدالة على نبوته اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على ان محمدا رسول الله حق وعلى ان القرآن كتاب حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين
آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران ههنا هما المذكوران في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب اما قوله في آخر الآية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله ولا تكونن من المشركين والثاني التقدير
ولا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والثالث يجوز ان يكون قوله ولا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت
الدلائل فلا ينبغي ان يمترى فيه احد والرابع قيل ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر للرسول الا ان المراد منه الامة المسألة الثانية قوله
والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق قرأ ابن عامر وحفص بالتشديد منزل والباقون منزل بالتخفيف والفرق بين التنزيل و
الانزال قد ذكرناه مرارا المسألة الثالثة قال الواحدي افغير الله ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التأويل قال
الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق والمعنى انه تعالى حكم حق لا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو
القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة واما انه يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تأثير له في هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة اظهار
المعجز الواحد قوله تعالى وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ⊛ في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم و
حمزة والكسائي وتمت كلمة ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل المعاني الكلمة والكلمات معناها ما جاء من وعد ووعيد وثواب
وعقاب لا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدي فمن قرأ كلمات بالجمع قال لان معناها الجمع فوجب ان يجمع في اللفظ ومن قرأ على
الوحدة فلانهم قالوا الكلمة يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في كلمته يعنون قصيدته ويقال استوفى كلمته
فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقا وصدقا ومعجزا المسألة الثانية في تعلق هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما بين في الآية السابقة ان القرآن
معجز ذكر في هذه الآية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القرآن اي تم القرآن في كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وقوله صدقا وعدلا
مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة فهذا وجه تعلق هذه الآية بما قبلها واعلم المسألة الثالثة اعلم ان هذه الآية
تدل على ان كلمة الله تعالى تمت وفي تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم و
الثاني انها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى قيام القيامة علما وعملا والثالث ان حكم الله هو الذي حصل في الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء
وذلك الذي حصل في الازل هو التمام والزيادة عليه ممتنعة وهذا هو المراد من قوله عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة الصفة
الثانية من صفات كلام الله كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص على الله محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله محال بالدلائل
السمعية لانه يلزم الدور وهو باطل واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فهذا ايضا يدل على ان الخلف في وعيده محال
بخلاف ما قاله الواحدي في تفسير قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده
كلمة الله فلما دلت هذه الآية على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علمنا ان الخلف كما انه ممتنع في الوعيد الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها
عدلا وفيه وجهان الاول ان كل ما حصل في القرآن نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله عن وجوده او عن عدمه ويدخل في الخبر
عن وجود ذات الله وحصول صفاته اعني كونه تعالى قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله لم يلد ولم يولد وقوله
لا تأخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن اقسام افعال الله وكيفية تدبيره لملكوت السموات والارض وعالمي الارواح والاجسام ويدخل فيه الخبر
عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة وكل هذه الاقسام داخلة واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي توجه منه سبحانه على عبده
سواء كان ذلك في شرعنا او في شرائع الانبياء المتقدمين او في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما
وراءه مما لا يعلم احوالهم الا الله اذا عرفت انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمات ربك صدقا ان كان من باب

الخبر وعدلا لانه كان من باب التكاليف وهذا ضبط في غاية الحسن والقول الثاني في تفسير قوله صدقا وعدلا انه كلما اخبر الله عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لانه لابد وان يكون واقعا وهو بعد وقوعه عدل لان افعاله منزهة عن ان تكون بصفة الظلمية الصفة الرابعة من صفات كلمة الله تعالى قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فقوله لا مبدل لكلماته والمعنى ان هؤلاء الكفار يلقون الشبهات لا تاثير لها في هذه الدلالة البتة بل تلك الدلالة الظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب شبهات الكفار وشبهات اولئك الجهال والوجه الثاني ان يكون المراد انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث المراد انها مصونة عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الرابع المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال لانها ازلية والازلي لا يزول واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وحكم على عمرو بالشقاوة ثم قال ولا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان ينقلب السعيد شقيا وبالضد فالسعيد من سعد في بطن امه قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة نبيه بين انه بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال اذ لا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله عنه في قوله وجعلوا لله شركاء الجن واما كما تقوله عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام وثانيها المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والوصائل والسوائب ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بانه حق وعلى الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسائل **المسألة الاولى** المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم **المسألة الثانية** تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا رأينا ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من الآيات بسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما ان يكون سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز او غير جائز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت الفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه بين الامة وحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا ان مع ذلك لا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن الكفار واما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال والله اعلم ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في تفسيره قولان الاول ان يكون المراد انك بعد ما عرفت ان الحق ما هو والباطل ما هو فلا يكن في قلبك بل فوض امرهم الى خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد والثاني ان يكون المراد ان هؤلاء الكفار وان اظهروا من انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل **المسألة الثانية** قوله ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان الاول قال بعضهم اعلم ههنا بمعنى يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين فان قيل فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله وهذا محال قلنا لا شك ان حصول التفاوت في علم الله تعالى محال الا ان المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني ان موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين احصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا يقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء والجواب قوله فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تأكلوه مما قتلتموه انتم فقال الله للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى بسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يحلون كلما ذبح على اسم الله

ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم كانوا ايضا يحلون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه فالآية تقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان يحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه فيكون المعنى تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة ان في قوله ان كنتم باياته مؤمنين والمراد انه لو قال باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنا قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين في الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بالضم في الحرفين وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح حرم بالضم فمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه تمسك في فتح قوله فصل بقوله قد فصلنا الآيات وفي فتح قوله حرم بقوله اتل ما حرم الوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فيجب ان يكون مسندا الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله سبحانه واما الذين قرؤا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في الآية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب حرم بضم الحاء فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المجمل بعينه وايضا فانه تعالى وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا يدل على فصل واما من قرأ فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل قد فصلنا الآيات وفي قوله حرم قوله حرمت عليكم الميتة **المسألة الثانية** قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله تعالى في اول سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من اخر ما نزل بالمدينة وقوله فصل يقتضي ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي والمتاخر يمتنع كونه متقدما بل الاولى ان يقال المراد قوله تعالى بعد هذه الآية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الآية وان كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل الا ان هذا القدر من التأخر لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا ليضلون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو وابن كثير ليضلون بفتح الياء وكذلك في سورة يونس ربنا ليضلوا وفي ابراهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم فمن قرأ بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهو اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب ان يكون ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا والمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال **المسألة الثانية** المراد من قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير دين اسمعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما ذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة والطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانما يتبعون الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة والآية دلت على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يوجب تركها بالكلية بهذه الآية والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجوها الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما عملتم وما نويتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا تريد ما اخذت بوجه من الوجوه وقال آخرون معنى الآية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم النهي عن الاقدام على الاثم وقوله وباطنه ليظهر بذلك ان الداعية له الى ترك ذلك ليس الا خوف الله تعالى لا خوف الناس وقال آخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة الشر للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني والندم على الخيرات وبهذا يظهر فساد قول من يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الاقسام بهذه الآية ثم قال تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم وظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واصحابنا زادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اعلم انه تعالى لما بين انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله ويدخل فيه الميتة وما ذبح على ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون في الآية مسائل **المسألة الاولى**

نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر اسم الله عليه من طعام او شراب فهو حرام وتمسك بعموم هذه الآية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ترك الذكر عمدا حرم وان ترك نسيانا حل وقال الشافعي رضي الله عنه تحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطأ اذا كان الذابح مسلما حل وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي هذا النهي مخصوص بما اذا ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يفسق آكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسألة الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه وما تقتلونه ولا تأكلون ما يقتله الله فهذه المناظرات مخصوصة باكل الميتة وثالثها قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بالهيتها فذلك يوجب الشرك قال الشافعي فاول الآية وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ومما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا ثم طلبنا فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهو قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق في هذه الآية مفسرا بما اهل به لغير الله واذا كان كذلك كان قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل به لغير الله والمقام الثاني ان نترك التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم انه لم يوجد ذكر الله ههنا والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكر الله مع المسلم سواء قال او لم يقل و يحمل هذا الذكر على ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب ان هذا الدليل يوجب الحرمة الا ان سائر الدلائل المذكورة في هذه المسألة توجب الحل والحرمة ومتى تعارضت وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في المأكولات الحل وايضا يدل على جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا واشربوا ولانه مستطاب بحسب الحس فيحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه فوجب ان لا يحرم لانه عليه السلام نهى عن اضاعة المال هذا تقرير الكلام في المسألة ومع ذلك فنقول الاولى بالمسلم ان يحترز عنه لان ظاهر هذا النص قوي **المسألة الثانية** الضمير في قوله وانه لفسق الى ماذا يعود فيه قولان الاول ان قوله لا تأكلوا يدل على الاكل لان الفعل يدل على المصدر فهذا الضمير عائد الى هذا المصدر والثاني انه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا على سبيل المبالغة اما قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم ففيه قولان الاول ان المراد من الشياطين ههنا ابليس وجنوده وسوسوا الى اوليائهم من المشركين ليخاصموا محمدا عليه السلام واصحابه في اكل الميتة والثاني قال عكرمة وان الشياطين يعني مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركي قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم زعموا ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في نفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فنزلت الآية ثم قال وان اطعتموهم يعني في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج وفيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله او حرم شيئا مما احل الله فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله وهذا هو الشرك **المسألة الثالثة** قال الكعبي الآية حجة على ان الايمان اسم لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفة لله تعالى وان كان في اللغة مختصا بان يعتقد لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد ان لله شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط

قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ⊛ في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا بعد ذلك واعطي نورا يهتدي به في مصالحه وان الكافر بمنزلة من هو في الظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا على الدوام ثم قال تعالى زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند هذا جاءت مسألة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ودليله ما سبق ذكره من ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصولها لا بد وان يكون بخلق الله والداعي عبارة عن علم واعتقاد وظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله كان المزين لا محالة هو الله تعالى وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه لهم والله الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجوه الاول الدليل القاطع الذي ذكرناه والثاني ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر لزم الذهاب الى غير النهاية والا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها اما ما قبلها فقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما ما بعد هذه الآية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها **المسألة الثانية** اومن كان ميتا فاحييناه قرأ نافع ميتا مشددا والباقون مخففا قال اهل اللغة الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد خفف او ثقل **المسألة الثالثة** قال اهل المعاني قد وصف الكفار بانهم اموات غير احياء وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوي الاعمى والبصير وما يستوي الاحياء ولا الاموات وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة والدهشة فهو كالموت الذي يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدي الى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصيرة والعلم والبصائر يوجب حصول العفو والنجاة وقوله

وجعلنا

وجعلنا له نورا يمشي به في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا لتلك الحياة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الاصلي يختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط هي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان تحصل العلوم البديهية الكلية فيه وهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان تتركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات النظرية فهي المراد من قوله وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ويمكن ايضا ان يقال الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن اتصال نور الوحي والتنزيل فانه لا بد في الابصار من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة فلا بد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا النور القرآن ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه اما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات وليس بخارج منها وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة اللازمة الذاتية يعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه خلاصه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مؤمن وكافر فيه قولان الاول انه خاص بانسانين على التعيين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس يريد ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة لم يؤمن فاخبر حمزة بها فجاء حمزة راجعا من الصيد وبيده قوس فعلى ابا جهل فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل الا ترى سفه عقولنا وسب آلهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فنزلت الآية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به الا ان يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والقول الثاني ان هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الآية المعينة كذا وكذا مشكل اللهم الا اذا قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان مراد الله من هذه الآية العامة فلان بعينه **المسألة الخامسة** هذه الآية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما تحصل من الله والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصناه وايضا فان عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختار لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا الكلام انه انما اختار الجهل لسابقة جهل فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية وان وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه وهو المطلوب

قوله تعالى وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون ⊙ وفيه مسائل **المسألة الاولى** الكاف في قوله وكذلك توجب التشبيه وفيه قولان الاول وكما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين ما عملوا كذلك جعلنا **المسألة الثانية** الاكابر جمع الاكبر الذي هو الاسم والآية على التقديم والتأخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان تكون الاكابر مضافة لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او ذليلا وما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين **المسألة الثالثة** صار تقدير الآية جعلنا في كل قرية مجرميها اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذه الصفة لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى اجاب الجبائي عنه بان يحمل هذا اللام على لام العاقبة وذكر غيره انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر **المسألة الرابعة** قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على الغدر والمكر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه يحمل الانسان على المبالغة في حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من المكر والغدر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد منه ما ذكرنا حقيقة ذلك في اول سورة البقرة في تفسير قوله الله يستهزئ بهم ثم قالت المعتزلة لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الآية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم الكريم

ان يريد المكر ويخلق فيهم المكر ثم يذمهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة قد ذكرناها
مرارا قوله تعالى واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته سيصيب الذين اجرموا صغار
عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون ۞ اعلم انه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله تعالى وهذا يدل على نهاية حسدهم وانهم انما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة بل
لنهاية الحسد فقال المفسرون ان الوليد بن المغيرة قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني اكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الآية وقال الضحاك
اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله عنه في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك
ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم آية الآية وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الآية يدل على ذلك ايضا وهو قوله
وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ثم ذكر عقيب تلك الآية انهم قالوا لن نؤمن لك حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وظاهره يدل على ان المكر
المذكور في الآية الاولى هو هذا الكلام الخبيث واما قوله لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي الآية ففيه قولان الاول وهو المشهور ان القوم ارادوا ان يحصل
لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام وان يكونوا متبوعين لا تابعين مخدومين لا خادمين والقول الثاني وهو قول الحسن ومنقول
عن ابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى وهو قول مشركي العرب لن نؤمن لك حتى تفجر لنا
من الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه يريدون كتابا من الله الى ابي جهل والى الوليد كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا النبوة
وانما طلبوا ان تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين تدل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المحققون والقول الاول
اولى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا بالقول الاول ولمن ينصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة فلو اجابهم الله
اليها واظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وحينئذ يصلح قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته جوابا عن هذا الكلام واما قوله
الله اعلم حيث يجعل رسالاته فالمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا فلا والعالم
بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه واعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسألة فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة
لبعضها دون بعض تشريف من الله واحسان وتفضل وقال آخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها خيرة طاهرة عن علائق الجسمانيات
مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم الاول لم تصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان
القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف الى مراتب لا نهاية لها فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له
المعجزة القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت له معجزة وانباه حصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع
من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فيه تنبيه على دقيقة اخرى وهي ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة
والرسالة مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم
الا بامرين التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا انما يتم بامرين الاهانة والضرر والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الامرين في هذه الآية اما الاهانة فقوله سيصيبهم
صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم
بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفي قوله صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد ان هذه الصغار انما يحصل في الآخرة
حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه والثاني ان يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان ذلك الصغار هذا حاله جاز ان يضاف الى عند الله الثالث ان
يكون المراد سيصيب الذين اجرموا صغار ثم استأنف فقال عند الله اي معدلهم ذلك والمقصود منه التأكيد الرابع ان يكون المراد من عند الله وعلى هذا التقدير
فلا بد من اضمار كلمة واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد فحصل بهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد ثم بين ان ذلك
انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء
كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى تمسك اصحابنا بهذه الآية في بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم
ان هذه الآية كما ان لفظها يدل على قولنا فلفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة وبيانه ان العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر
فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب داعية اليه وقد بينا ذلك
مرارا كثيرة في هذا الكتاب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه واعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ونفع راجح فاذا حصل
هذا المعنى في القلب دعاه ذلك الى فعل ذلك الشيء وان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه
ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان
يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقادا ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل
في النفس رغبة شديدة في تحصيله فهذا هو شرح الصدر للايمان واما اذا حصل في القلب اعتقاد ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مثلا سبب للمفاسد العظيمة
في الدين والدنيا ويوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عظيمة عنه
وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الآية ان من اراد الله منه الايمان قوى دواعيه الى الايمان ومن اراد الله منه الكفر
قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلالة

العقلية واذا انقطع قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة في هذه الآية مقامان المقام الاول بيان انه لا
دلالة في هذه الآية على قولكم والمقام الثاني بيان التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان هذه الآية ليس فيها انه تعالى
اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها اكثر من انه اذا اراد ان يهدي انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس في الآية انه يريد ذلك او
لا يريده والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى انه كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا
يفعله الوجه الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يرد ان يضله عن الايمان الوجه الثالث انه تعالى بين في آخر
الآية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون الرابع ان قوله
تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان جعل الصدر ضيقا حرجا مقدم حصوله على حصول الضلال وان حصول ذلك المقدم له اثر في حصول
الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو ان الله تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه
الوجوه الاربعة ان هذه الآية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان نفسر هذه الآية على وجه يليق بقولنا وتقريره من وجوه الاول وهو الذي اختاره الجبائي
ونصره القاضي فنقول تقدير الآية من يرد الله ان يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا الشرح
هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذا النوع من الالطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهو بعد ان يصير
الرجل مؤمنا تدعو الى البقاء على الايمان والثبات عليه والى هذا الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
فاذا آمن عبد واراد الله اثابته فحينئذ يشرح صدره بان يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند واراد الله تعالى ان يضله
عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سأل الجبائي نفسه فقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا خوف واجاب عنه
بانه تعالى لم يخبر انه يفعل ذلك بهم في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الازمان طيبي القلوب وسأل القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال يجب ان يقطعوا
في كل كافر بانه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب بان قال وكذلك نقول ثم دفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود دلالة وآفة وعند
ظهور نصرة الله المؤمنين وعند ظهور الذلة والصغار فيهم هذا غاية تقرير هذا الجواب الوجه الثاني في التأويل قالوا لم لا يجوز ان يقال المراد فمن يرد الله
ان يهديه الى الجنة يشرح الله صدره للاسلام في ذلك الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما رأى ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة
يزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة في ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج بسبب
الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان عن الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له فوجب حمل اللفظ عليه الوجه الثالث قالوا
ان يقال يحصل في الكلام تقديم وتأخير فيكون المعنى من شرح صدره بالايمان فقد اراد الله ان يهديه ان يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه
بمعنى انه يهديه الى طريق الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان فقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى
الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا من انه تعالى لم يقل في هذه الآية انه يضله بل المذكور فيها انه لو اراد ان يضله
لفعل كيت وكيت فنقول ان قوله تعالى في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الاضلال لان حرف الكاف
للتشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله ومن
يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون تصريح بان المراد من
قوله ومن يرد ان يضله هو انه يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون يدل على انه
تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم
بانهم لا يؤمنون والجواب عما قالوه رابعا من ان ظاهر الآية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك
لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس ونبو
القلوب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان
ضيقا لم يقدر الداخل ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه ولاجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه
اطلق لفظ الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن في قلب الكافر وهذا بعيد لانه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج فلو كان المراد منه حصول
الغم والحزن في قلب الكافر لوجب ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الهموم والغموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل
احد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حزن الكافر والمؤمن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المؤمن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة
واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وقال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل
فالامثل اما الوجه الثاني من التأويلات الثلاثة فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل واحد يعلم بالضرورة ان كل من
هداه الله الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره بالايمان مزيد انشراح في ذلك الوقت كذلك القول في قوله ومن يضله من طريق
الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الآية عليه اخراج الآية من الفائدة واما الوجه الثالث من الوجوه
الثلاثة فهو يقتضي تفكيك نظم الآية وذلك لان الآية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم
عكستم القضية فقلتم العبد يحصل بنفسه منشرح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان

والدلائل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ابقينا ما فيها من التركيبات والترتيبات فاذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشيء منها
اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الآيات وان يطعن في القرآن واخراج له عن كونه حجة فهذا هو الكلام المفصل على هذا السؤال
ثم نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وفعل
تلك الداعية من الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى لان تقدير الآية فمن يرد الله ان يضله القى في قلبه ما يصرفه عن
الايمان ويدعوه الى الكفر ولما ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك وعلى هذا التقدير فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط **المسألة الثانية**
في تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع واقول ان الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر
ولا شك انه ليس المراد منه ان يوسع صدره على سبيل الحقيقة لانه لا شبهة ان ذلك محال بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول تحقيقه ما ذكرنا فيما تقدم
ولا بأس باعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب
استعداد شديد لتحصيله فتسمى هذه الحالة سعة للنفوس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع
نفرة ونبوة عن قبوله ومعلوم انه اذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فينقاد واذا حصل اعتقاد ان
الامر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب فقيل اتسع الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زائد الضرر
والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه ضاق الصدر بسببها له بالطريق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه والوجه الثاني
في تفسير الشرح يقال شرح فلان امره اذا اظهره واوضحه وشرح مسئلة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق لانه وارد في
الاسلام في قوله فمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقيل له كيف يشرح الله صدره فقال عليه الصلاة والسلام يقذف نورا فيه حتى ينفسح وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال
عليه الصلاة والسلام الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزوله واقول هذا الحديث من ادل الدلائل على صحة ما ذكرناه
في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخيرات وان الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر فاذا
حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد لا بد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة وهو المراد من الانابة الى دار
الخلود والنفرة من الدنيا وهو المراد من التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل نزوله فهو يشتمل على مرتبتي النفرة عن الدنيا والرغبة
في الآخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل لا بد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان
فلهذا المعنى اشعر ظاهر الآية بان شرح الصدر متقدم على حصول الايمان وكذا القول في جانب الكفر اما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا ففيه مباحث الاول قرأ ابن كثير ضيقا ساكن الياء وكذلك كل ما في القرآن والباقون مشددة الياء مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد
والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين وميت وميت وقرأ نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء وهو في كسره
ونصبه بمنزلة الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف قال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق جعله فاعلا وكذلك رجل دنف ودنف
ذو دنف نعت البحث الثاني قال بعضهم الحرج بكسر الراء الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهو الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى
الواحدي رحمه الله في هذا الباب حكايتين احديهما روي عن عبيد بن عمير عن ابن عباس انه قرأ هذه الآية فقال هيهنا احد من بني بكر فقال رجل نعم قال ما الحرجة
فيكم قال الوادي الكثير الاشجار المستمسك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر والثانية روى الواحدي عن ابي الصلت الثقفي قال
قرأ عمر بن الخطاب هذه الآية قال ابغوني رجلا من بني كنانة واجعلوه راعيا فاتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تحدق
بها الاشجار ولا تصل اليها راعية اما قوله كانما يصعد في السماء ففيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرأ ابو بكر عن عاصم
يصاعد بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد والباقون يصعد بتشديد الصاد والعين بغير الف واما قراءة ابن كثير يصعد فهي من الصعود الى السماء
فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراءة ابي بكر تصاعد فهو مثل يتصاعد واما قراءة الباقين يصعد
فهو بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه البحث الثاني في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كان الانسان اذا كلف
الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه وكذلك الكافر يثقل عليه الايمان وتعظم نفرته عنه والثاني ان يكون المعنى
ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السماء واما قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
وفيه بحثان البحث الاول ان الكاف في قوله كذلك يقتضي التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير انه جعل الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر
في قلوبهم الثاني قال الزجاج التقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الرجس البحث الثاني في تفسير الرجس فقال ابن عباس هو الشيطان يسلط
عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة ونختم تفسير هذه
الآية بما روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا امر القدر عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا صلى الله عليهم فاذا كان يوم القيامة
نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل
على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لان الذين يقولون هذا القول هم خصماء الله لانهم يقولون لله فاي ذنب
لنا حتى تعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ولم تيسر لنا غيره فهؤلاء لا بد وان يكونوا خصماء الله

بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه وكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة فلا يكونوا
خصماء الله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له بعد ما بينت انك ما عرفت من مذاهب خصومك ان ليس
للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف
يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله تعالى اما الذين يكونون خصماء الله تعالى فهم المعتزلة وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب
والعوض ويقول لو لم يعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من السفهاء فهذا الذي هذا مذهبه واعتقاده ذلك هو خصم
الله تعالى والثاني من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في آخر زمن حياته قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات فان رب العالمين
اعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة الف الف الف سنة ثم اذا اراد ان يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة فذلك العبد يقول ايها الاله
اياك ثم اياك ان تتركها لحظة واحدة فانك لو تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على الايمان لحظة واحدة اوجب على
الله ايصال تلك النعم مدة لا آخر لها ولا طريق لله البتة الى الخلاص عن هذه العهدة فهذا هو الخصومة اما من يقول انه لا احد من الملائكة ولا من الانبياء
على الله فضل وكلما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل واحسان من الله فهذا لا يكون خصما والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما حكي ان الشيخ ابو الحسن
الاشعري لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان يوما من الايام عقد مجلس
التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من
العجائز اني اعلمك مسألة فاذكرها لهذا الشيخ وقولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية التدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر
والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر
ففي دركات النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقالت قولي له ان الصبي اراد ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد هل
يمكن منه قال الجبائي لا لان الزاهد انما وصل الى تلك الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه في العمل والعلم وانت فليس معك ذلك فقال ابو
الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي لانك امتني قبل بلوغي ولو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد فقال
الجبائي يقول الله علمت انك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت مستوجبا للنار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتك
حتى تجوز العقاب فقال ابو الحسن قولي له لو ان الاخ الفاسق الكافر رفع رأسه من الدرك الاسفل من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم
الحاكمين ويا ارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر علمت مني ذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي قال الراوي فلما
وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر رأى ابا الحسن فعلم ان هذه المسألة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسين البصري جاء بعد
اربعة ادوار واكثر من بعد الجبائي فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى في حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي
ذكره بل هيهنا لنا جواب احسن مما ذكره فقال وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها وهي انه هل يجب على الله تعالى ان يكلف العبد
ام لا فقال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب على الله تعالى وقال البغداديون انه واجب على الله قال فان فرعنا قول
البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك الصبي ان طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلا على الاخ الزاهد
بهذا التفضل ان اكون متفضلا عليك بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب انه يقال ان اطالة عمر اخيك وتوجيه التكليف
كان احسانا في حقه ولم يلزم منه عود مفسدة الى الغير فلا جرم فعلته ولو فعلت اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم عود مفسدة
الى الغير فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق وهذا تخليص ابي الحسين البصري سعيا منه في تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الاشعري
بل سعيا منه في تخليص الله عن سؤال العبد واقول قبل الخوض في الجواب عن كلام ابي الحسين صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله تعالى
انما لزمت على قول المعتزلة فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب وليس للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا وما فعلت كذا
فثبت ان خصماء الله هم المعتزلة لا اهل السنة فهذا يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول اما الجواب الاول وهو ان اطالة العمر وتوجيه
التكليف تفضل فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما كان الامتناع من ايصاله قبيح
من الله تعالى لان الايصال الى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله ولا يوجب دخول نقص في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني محتاج الى ذلك التفضل
ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد الا ترى ان منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبيح وذلك لانه منع من النفع من
غير اندفاع ضرر البتة ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا فليكن مقبولا هيهنا وان لم يكن مقبولا البتة في شيء من
المواضع ويبطل كلية مذهبكم فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لان قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه ان
ان هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة والا لزم ان تحصل هذه المفسدة ابدا في حق الكل وانه باطل بل معناه انه تعالى علم انه اذا كلف
هذا الشخص بان انسانا آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فاذا اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه فكذلك قد علم من ذلك انه اذا كلفه فانه
يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وان لم يجب ههنا لم يجب هناك
فاما القول بانه يجب عليه تركه لو علم تعالى ان ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب الذي استخرجه
ابو الحسين بلطيف فكره ودقيق نظره بعد خمسة ادوار ضعيف فظهر ان خصماء الله تعالى هم المعتزلة لا اصحابنا **قوله تعالى** وهذا صراط ربك مستقيما

قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون ۝ في الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الأول وهو الأقوى
عندي انه اشارة الى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله وذلك يوجب
التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدأ لجميع الكائنات الممكنات وانما سماه صراطا لانه يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول المعتزلة
غير مستقيم وذلك لان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح لزم ان يقال الفعل لا يصدر عن القادر الا
عند انضمام الداعي اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة واما ان لم يتوقف رجحان احد طرفي الممكن على الآخر على مرجح
وجب ان يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وابطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر فاما القول بان
هذا الرجحان يحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض قول هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك
يوجب عين مذهبنا فهذا القول عندي هو المختار في تفسير هذه الآية والقول الثاني وهو ان قوله وهذا صراط ربك مستقيما اشارة الى كل ما سبق ذكره في كل
القرآن قال ابن عباس يريد هذا الذي انت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول الأول اولى لان عود الاشارة الى اقرب المذكورات
اولى واذا ثبت هذا فنقول لما امر الله تعالى بما بعده مما في الآية المتقدمة وجب ان يكون من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ في الامر
بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون من المحكمات وان يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل **المسألة الثانية** قال
الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه هذا وذلك ان ذا يتضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان
العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه فانه لا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون
فنقول اما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من
هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة اما قوله لقوم يذكرون فالذي اظنه والعلم عند الله تعالى انما جعل مقطع الآية هذه اللفظة لانه
تقرر في عقل كل احد ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لمرجح فكأنه تعالى يقول للمعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا
لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر **قوله تعالى** لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون ۝ اعلم انه تعالى
لما بين عظم نعمته في الصراط المستقيم وبين تعالى انه قد بين الآيات لمن يكون من المتذكرين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط
المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفي الآية تشريفات النوع الأول من التشريفات قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفيه قولان الأول ان السلام
من اسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة الى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني ان السلام صفة الدار ثم فيه وجهان
الأول المعنى دار السلامة والعرب تلحق الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ولذاذ ولذاذة ورضاع ورضاعة والثاني
ان السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها اذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الأول قالوا
انه اولى لان اضافة الدار الى الله نهاية في تشريفها وتعظيمها واكبار قدرها فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة في تعظيم الامر والقائلون بالقول الثاني
رجحوا قولهم من وجهين الأول ان وصف الجنة بكونها دار السلامة ادخل في الترغيب من اضافة الدار الى الله والثاني ان وصف الله تعالى بانه السلام
في الاصل مجاز وانما وصف بذلك لانه تعالى ذو السلام واذا امكن حمل الكلام على الحقيقة كان اولى النوع الثاني من التشريفات المذكورة في هذه الآية
قوله عند ربهم وفي تفسيره وجوه الأول المراد انه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة نظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان
وصولهم اليها وكونهم على ثقة من ذلك الثاني وهو اقرب الى التحقيق ان قوله عند ربهم يشعر بان ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب
لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والمرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه الا الله
ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون الثالث قال في صفة المؤمنين في الدنيا انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقال تعالى في
مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم فذلك يدل على حصول كمال صفة العندية النوع
الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله تعالى عند ربهم يدل على قربهم من الله وقوله وهو وليهم يدل
على قرب الله منهم ولا نرى في العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا فقوله وهو وليهم يفيد الحصر اي لا ولي لهم الا هو وكيف هذا التشريف انما
حصل على التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية فهؤلاء الاقوام قد عرفوا من هذه الآية ان المدبر والمقدر ليس
هو الا الله وان النافع والضار ليس الا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به
فلما صاروا بالكلية لله لاجرم قال سبحانه وهو وليهم وهذا اخبار بانه سبحانه متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيه الحفظ والحراسة والمعونة
والنصرة وايصال الخيرات ودفع البليات ثم قال بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه ان
بين النفس والبدن تعلقا شديدا وكما ان الهيئات النفسانية قد تنزل من النفس الى البدن مثل ما اذا تصور امرا مغضبا ظهر الاثر عليه في البدن فيحمر البدن ويسخن
بذلك الهيئات البدنية وقد تصعد من البدن الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك
يدل على ان السالك لا بد له من العمل وانه لا سبيل له الى تركه البتة **قوله تعالى** ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم
من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم ۝ اعلم
انه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون قصة اهل الجنة مردفة بقصة اهل النار

وليكون الوعيد بعد الوعد وفيه مسائل **المسألة الأولى** ويوم يحشرهم منصوب بمحذوف واذكر يوم نحشرهم او يوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن وقلنا يا
معشر الجن كان من الامر ما لا يوصف لفظاعته **المسألة الثانية** الضمير في قوله ويوم يحشرهم الى ماذا يعود فيه قولان الأول انه عائد الى المعلوم لا الى المذكور
وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علموا ان الله يبعثهم والثاني انه عائد الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس و
الجن **المسألة الثالثة** في الآية محذوف والتقدير ويوم يحشرهم جميعا فيقول يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله تعالى كما انه الحاشر لجميعهم وهذا القول منه
تعالى بعد الحشر لا يكون الا تبكيتا وبيانا لجهة انهم وان تمردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الآخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم قال الزجاج التقدير
فيقال لهم يا معشر الجن لانه يبعد ان يتكلم الله بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اما قوله قد استكثرتم من الانس فنقول هذا
لا بد فيه من التأويل لان الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس لان القادر على الخلق وعلى الاحياء والعقل ليس الا الله تعالى فوجب ان يكون المراد قد
استكثرتم من الدعاء الى الضلال مع مصادفة القبول اما قوله وقال اولياؤهم من الانس فالاقرب ان فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للانس توبيخا لانه
حصل من الجن الدعاء ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس وهو قولهم ربنا استمتع بعضنا ببعض في
قصر انفسهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها الى ان بلغوا هذا المبلغ الذي عنده ايقنوا بسوء عاقبتهم ثم ههنا قولان الأول ان قوله استمتع بعضنا
ببعض المراد منه استمتاع الجن بالانس والانس بالجن ثم على هذا القول في المراد بذلك الاستمتاع وجهان الأول ان معنى هذا الاستمتاع هو ان الرجل كان اذا سافر
فامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت امنا في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس فهو ان الانس
اذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجني يقول قد سدت الانس والجن لان الانسي قد اعترف له بانه يقدر ان يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي
وابن جريج واحتجوا بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون
لحكمهم فصار الجن كالرؤساء والانس كالاتباع والخادمين المطيعين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا
الخادم فهذا استمتاع الجن بالانس واما استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا
القول اختيار الزجاج قال وهذا اولى من الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ممن كان يقول من الانس اعوذ بسيد هذا الوادي وقيل القول الثاني
اولى لان قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الانس خاصة ولان استمتاع الجن بالانس وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعضهم ببعض فهو امر ظاهر فوجب
حمل الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن فيكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع
بعض اولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا فالمعنى ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت
الحسرة والندامة من حيث لا تنفع اختلفوا في ان ذلك الاجل اي الاوقات فقال بعضهم هو وقت الموت وقال آخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم
ذلك المراد وقت المحاسبة في القيامة والذين قالوا بالقول الأول قالوا انه يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا انا بلغنا
اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثواكم المثوى المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت
عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله تعالى خالدين فيها ثم قال تعالى الا ما شاء الله وفيه وجوه الأول ان المراد منه استثناء
اوقات المحاسبة لان في تلك الاحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني المراد الاوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير فقد روي انهم يدخلون
واديا فيه من شدة برده فهم يطلبون الرد من ذلك البرد الشديد الى الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه انهم يسلمون ويصدقون النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يجب ان يكون ما بمعنى من الرابع قال الزجاج القول الأول اولى لان معنى الاستثناء انما هو من يوم القيمة لان قوله ويوم نحشرهم جميعا
هو يوم القيمة ثم قال خالدين فيها منذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم في قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم الرابع قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى
الخلود وانما هو راجع الى الاجل المؤجل لهم وكأنهم قالوا وبلغنا اجلنا الذي سميته لنا الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما
فعل بقوم نوح وعاد وثمود ممن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو آمنوا لبقوا الى الوصول اليه فتلخيص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا
من شئت ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك للظاهر لترتيب الفاظ هذه الآية ولما امكن اجراء الآية على
ظاهرها فلا حاجة الى هذا التكلف ثم قال ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة وكأنه تعالى يقول انما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الابد
لعلمي انهم يستحقون ذلك والله اعلم **المسألة الرابعة** قال ابو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم
الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار اهل ان تقيموا فيها خالدين **قوله تعالى** وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون ۝ فيه
مسائل **المسألة الأولى** في الآية فوائد الفائدة الأولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما يحصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي
بعض الظالمين بعضا والدليل عليه ان الامر كذلك لان القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة و
تلك الداعية لا تحدث الا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير تصير هذه الآية دليلا لنا في
مسألة الجبر والقدر ۝ الفائدة الثانية انه تعالى بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام وبين تعالى انه وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين
حال اهل النار ذكر ان مقرهم ومثواهم النار وبين ان اولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال وهذه مناسبة لطيفة حسنة ۝ الفائدة الثالثة
ان التشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره والتقدير كانه قال وكما انزلت بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب الدائم الذي لا محيص منه كذلك
نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذا القول في الارواح الطاهرة وكل احد يهتم

من يشاكله في النصرة والتقوية **المسألة الثانية** الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالماً مثلهم فان ارادوا ان يتخلصوا من
ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم وايضاً الآية تدل على انه لا بد في الخلق من أمير حاكم لأنه تعالى اذا كان لا يخلي الظلمة من أمير ظالم فلأن لا يخلي أهل
الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى قال علي رضي الله عنه لا يصلح الناس الا أمير عادل او جائر فانكروا قوله جائر فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن
من اقامة الصلوات وحج البيت وروي ان ابا ذر سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الامارة فقال انك ضعيف وانها امانة وهي في القيمة خزي وندامة
الا من اخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها وعن مالك بن دينار جاء في بعض كتب الله اني انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة
ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الى أعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضاً
بسبب كون ذلك البعض مكتسباً للظلم والمراد منه ما بينا ان الجنسية علة الضم والله أعلم **قوله تعالى** يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون
عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين ◉ اعلم ان هذه الآية من
بقية ما يذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيمة وبين تعالى انه لا يكون لهم الى الجحود سبيل فيشهدون على انفسهم انهم كانوا كافرين وانهم لم يعذبوا الا
بالحجة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال اهل اللغة المعشر كل جماعة أمرهم واحد والجمع معاشر وقوله رسل منكم اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا
فقال الضحاك من الجن رسل كالانس وتلى هذه الآية وايضاً قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى ولو
جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً قال المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان أكمل من استيناسه بالملك فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول
الانس من الانس ليكمل الاستيناس اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون رسول الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه ما كان
من الجن رسول البتة انما كانت الرسل من بني آدم وما رأيت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الاجماع مع حصول
الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين واجمعوا ان المراد بهذا الاصطفاء انما هو النبوة
فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية فالكلام عليه من وجوه الأول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس
ألم يأتكم رسل منكم فهذا يقتضي ان رسل الانس والجن يكون بعضاً من ابعاض هذا المجموع فكان هذا القدر كافياً في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم
من ظاهر هذه الآيات اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى
يسمعوا كلام الرسول ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوا من الرسل وينذروهم كما قال تعالى واذ صرفنا اليك نفراً من الجن يستمعون القرآن
فاولئك الجن رسل الرسل فكانوا رسلاً لله تعالى والدليل عليه انه سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين وتحقيق القول فيه انه
تعالى انما بكت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى ازال العذر وازاح العلة بسبب انه ارسل الرسل الى الكل مبشرين ومنذرين فاذا وصلت البشارة و
النذارة الى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة فكان المقصود حاصلاً الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي
قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان أي من احدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين الأولين
لا حاجة معهما الى ترك الظاهر اما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا بدليل منفصل اما قوله يقصون عليكم آياتي فالمراد
التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل وينذرونكم لقاء يومكم هذا أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا
على انفسنا فان قيل لم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيمة يوم طويل والأحوال فيه
مختلفة فتارة يقرون وأخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال
تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا والمعنى انهم لما أقروا على انفسهم بالكفر فكأنه تعالى يقول وانما وقعوا في ذلك الكفر بسبب انهم غرتهم الحيوة ثم قال تعالى
وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم بلغوا عداوة الانبياء والطعن في شرايعهم ومعجزاتهم الى ان عاقبة امرهم انهم اقروا على انفسهم
بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار على الآية
وكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيمة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية على انه لا يحصل
الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة **قوله تعالى** ذلك ان لم
يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون ◉ اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا ان بعث اليهم الانبياء والرسل بين بهذه الآية ان
هذا هو العدل والحق الواجب وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء
العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف والتقدير الأمر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه الأول انه تعليل والأمر ما قصصنا عليك لانتفاء
كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة ان ههنا هي التي تنصب الافعال ويجوز ان تكون مخففة من الثقيلة والمعنى انه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير
في قوله لأنه ضمير الشأن والجملة لم يكن ربك مهلك القرى بالظلم والثالث ان يجعل قوله تعالى ان لم يكن ربك بدلاً من قوله ذلك كقوله وقضينا
اليه ذلك الأمر ان دابر هؤلاء مقطوع اما قوله بظلم ففيه وجهان الأول ان يكون المعنى ما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه
والثاني ان يكون المراد ما كان ربك مهلك القرى ظالماً عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فعلى الوجه الأول
يكون الظلم فعلاً للكفار وعلى الوجه الثاني يكون عائداً الى فعل الله تعالى والوجه الأول أليق بقولنا لأن القول الثاني يوهم انه تعالى لو اهلكهم قبل بعثة
الرسل كان ظالماً وليس الأمر عندنا كذلك لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من افعاله واما المعتزلة

فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم واما اصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه الثاني قال انه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظلماً ولكنه يكون في صورة
الظلم فيما بينا فوصف بكونه ظلماً مجازاً وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس
المراد من هذه الغفلة ان يتغافل المرء عما يوعظ به بل معناها ان لا يتبين لهم كيفية الحال وان لا يزيل عذرهم وعلتهم واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية
في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لأنها تدل على انه تعالى ما يعذب احداً على أمر من الأمور الا بعد بعثة الرسل و
المعتزلة قالوا انها تدل من وجه آخر على ان الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع لأنه تعالى قال لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم اما ان
يكون عائداً الى العبد او الى الله تعالى فان كان الأول فهذا يدل على امكان ان يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلماً قبل البعثة لو كان قبيحاً في ما
قبل البعثة وذلك هو المطلوب وان كان الثاني فذلك يقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحاً من الله وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه **قوله تعالى** ولكل
درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون ◉ في الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر وحده تعملون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة
المسألة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاماً كلياً فقال ولكل درجات مما عملوا وفي الآية
قولان الأول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عام في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة وتارة يترقى منها
الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فيرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق بها من الجزاء ان خيراً فخير وان شراً فشر والقول الثاني
ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لأن لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب
هو الأول **المسألة الثالثة** ان هذه الآية تدل على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر وذلك لأنه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة
معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة المعينة في اللوح المحفوظ واشهد عليه زمر الملائكة فلو لم يحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم
ولصار ذلك الاشهاد كذباً وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا واذا كان الأمر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة فالسعيد من سعد في بطن
امه **قوله تعالى** وربك الغني ذو الرحمة ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما انشأكم من ذرية قوم آخرين ◉ في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم
انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب
والمذنبين بالعقاب ليس لأجل انه محتاج الى طاعة المطيعين او ينتقص بمعصية المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنياً فان رحمته كاملة
عامة ولا سبيل الى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب على الطاعات والترهيب
على المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فيفتقر ههنا الى بيان امرين الأول
الى بيان كونه تعالى غنياً فنقول انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لأنه لو كان محتاجاً لكان مستكملاً بذلك الفعل والمستكمل بغيره
ناقص بذاته وهو على الله محال وايضاً فكل ايجاب وسلب يفرض فان كانت ذاته كافية في تحققه وجب دوام ذلك الايجاب او السلب بدوام ذاته وان لم تكن
كافية فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك
السبب المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب
لذاته ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله تعالى وربك الغني يفيد الحصر فمعناه انه لا غني الا هو والأمر كذلك لأن واجب
الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله وربك الغني واما اثبات انه
ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الأحوال الجسمانية واما بحسب الأحوال الروحانية فثبت بالبرهان
الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل في الوجود بايجاده وتكوينه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات
والسعادات فهو من الحق وبايجاده وتخليقه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيراً فالصحيح اكثر منه
والجائع وان كان كثيراً فالشبعان اكثر منه وكذلك الأعمى والبصير فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انها اغلب من الشر والألم
والآفة وثبت ان مبدأ تلك الخيرات والراحات باسرها هو من الله تعالى فثبت انه تعالى هو ذو الرحمة واعلم ان قوله وربك الغني ذو الرحمة يفيد الحصر
فان معناه لا رحمة الا منه والأمر كذلك لأن الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة
فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر وثبت انه لا غني الا هو وثبت
انه لا رحيم الا هو فان قال قائل فكيف يمكننا ان نتصور رحمة الوالدين على الولد والمولى على العبد وكذلك سائر انواع الرحمة فالجواب ان كلها عند
التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الأول لولا انه تعالى ألقى في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة والا لما أقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو
الله كان الرحيم هو الله الثاني ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان قاسي القلب عليه ثم ينقلب رحيماً رؤوفاً فانقلابه من الحالة الأولى الى
الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي وتقلبات مقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعاً للتسلسل وبالقرآن وهو قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم
فثبت انه لا رحمة الا من الله والثالث ان ذلك الرحيم اعطى الطعام والثياب والذهب ولكن لولا صحة المزاج والتمكن من الانتفاع بتلك
الأشياء والا فكيف الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة والثالث ان كل من اعطى غيره شيئاً فهو انما يعطي
لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا او الثواب في الآخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب واما هو تعالى فهو يعطي لا لغرض اصلاً فكان تعالى
هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين اليقينية صحة قوله وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل

ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على
الطاعات لاجل الرحمة والكرم والجود والاحسان كما قال في اية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم الاية فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب واما
تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام لا يليق بهذا الموضع **المسئلة الثانية** اما المعتزلة فقالوا هذه الاية اشارة الى الدليل الدال
على كونه تعالى منزها عن فعل القبيح وعلى كونه سبحانه رحيما محسنا بعباده اما المطلوب الاول فقالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه
غنيا عنه وكل من كان كذلك فانه غني عن فعل القبيح اما المقدمة الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاث اولها في الحوادث ما يكون قبيحا نحو الظلم
والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة في الاية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات واليه الاشارة بقوله قبل هذه الاية وربك
الغني واذا ثبت هذه المقامات الثلاثة ثبت انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح
انما يقدم عليه اما للجهل بكونه قبيحا واما للاحتياج فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح واذا كان غنيا عن الكل امتنع كونه محتاجا الى فعل
القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها فحينئذ نقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب
العقاب والعذاب على فعل الماضي وجب ان يكون عادلا فيها فبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا بالكل فان قال قائل هب ان هذا الطريق نفى للظلم
عنه تعالى فما الفائدة في التكليف الجواب ان التكليف احسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله وربك الغني اشارة الى المقام الثاني فهذا
تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الاية على صحة قولهم واعلم بان احزاب الكل لا يحاولون الا التقديس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام
الوالد عمر بن الحسين رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري كان يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله تعالى في جانب القدرة ونفاذ
المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم والاجلال و
التقديس والتنزيه لكن منهم من اخطا ومنهم من اصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهو وربك الغني ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشا يذهبكم
ويستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة فقد كان يجوز ان يظن ظان انه وان كان ذا رحمة الا ان لرحمته معدنا
مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق وقادر على ان يخلق قوما اخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون
الاستغناء عن العالمين اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه لا يمكنه اظهار رحمته الا بان يخلق هؤلاء واما قوله
ان يشا يذهبكم فالاقرب ان المراد به الاهلاك ويحتمل الاية ايضا ويحتمل ان لا يبلغهم مبلغ التكليف اما قوله ويستخلف من بعدكم يعني من بعد
اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل فاما قوله ما يشاء فالمراد منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا اخرين امثال
الجن والانس يكونون اطوع وقال ابو مسلم بل المراد انه قادر على ان يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضي وهذا الوجه اقرب لان
القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون اقوى في دلالة القدرة فكانه تعالى
نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب فبين بهذا الطريق انه تعالى لرحمته
لهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم واهملهم ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم سواهم ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك كما انشاكم من ذرية قوم
اخرين لان العاقل اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير فوجب ان يكون ذلك لمحض القدرة والحكمة
واذا كان كذلك فكما قدر على تصوير هذه الاجسام بهذه الصورة الخاصة فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها وقرا القراء كلهم ذرية
بضم الذال وقرا زيد بن ثابت بكسر الذال قال الكسائي هما لغتان ثم قال تعالى انما توعدون لات قال الحسن اي من مجيء الساعة لانهم كانوا يكذبون
القيمة واقول فيه احتمال اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب فقوله انما توعدون لات يعني كلما تعلق بالوعد والثواب فهو ات لا محالة
فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا بوجه اخر وهو انه قال وما انتم بمعجزين يعني لا تخرجون عن قدرتنا و
حكمتنا فالحاصل انه لما ذكر الوعد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب
قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما
توعدون لات امر رسوله من بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال قل يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث البحث الاول قرا ابو
بكر عن عاصم مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القران والباقون مكانتكم قال الواحدي الوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر
مفردة وقد يجمع في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول البحث الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ
التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم و
امكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان اي اثبت على ما انت عليه
لا تنحرف عنه اني عامل انا عامل على مكانتي التي انا عليها فالمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف
تعلمون انا لنا العاقبة المحمودة وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهو تفويض الامر اليه على سبيل التهديد البحث الثالث من في
قوله من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضعه من الاعراب وجهين الاول انه نصب بوقوع العلم عليه الثاني ان يكون رفعا على معنى تعلمون
اينا تكون له عاقبة الدار كقوله لنعلم اي الحزبين البحث الرابع قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار في ذلك فان العاقبة تكون على الكافر
ولا تكون له كما يقال لهم الكرة ولهم الظفر البحث الخامس قرا حمزة والكسائي من يكون بالياء وفي القصص ايضا والباقون في السورتين قال

الواحدي العاقبة مصدر كالعافية وتانيثه غير حقيقي فمن انث فكقوله فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وفي جاءتكم موعظة
وفي اية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال انه لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لا انه امر وطلب ومعناه
ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة **قوله تعالى** وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا
لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ۞ اعلم انه تعالى لما بين طريقتهم في انكار البعث و
القيمة ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم
فمن جملتها انهم يجعلون لله من حروثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضان والمعز والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم يريد بكذبهم فان قيل اليس
ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا الى الكذب في قولهم هذا لله قلنا افرازهم نصيبين نصيبا لله ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام وجعلوا
لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيل القسمين فيما بعد قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وجعل الاوثان شركاء لهم لانهم جعلوا لها
نصيبا من اموالهم ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم وفي تفسيره وجوه الاول قال ابن
عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاصنام نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه للضيفان والمساكين ولا
ياكلون منه البتة فان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه للاوثان وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه للاوثان في نصيب الله اخذوه
وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير الثاني قال الحسن والسدي كان اذا هلك لاوثانهم شيء اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل
الثالث قال مجاهد المعنى انه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابتهم حاجة استعانوا
بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكى ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الالهة وقالوا لو شاء الله زكى نصيب نفسه و
ان زكى نصيب الله ولم يزك نصيب الالهة قالوا لا بد لالهتنا من نفقة واخذوا نصيب الله واعطوه السدنة فذلك قوله تعالى فما كان لشركائهم يعني من الحرث
والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال
ساء ما يحكمون وذكر العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة الاول انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثاني
انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى هو الخالق للجميع وهو ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد
بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن افراز نصيب الاصنام لحسن افراز نصيب لكل حجر ومدر الخامس انه لا تاثير للاصنام في حصول
الحرث والانعام ولا قدرة لها ايضا على الانتفاع بذلك النصيب وكان افراز النصيب لها عبثا فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من
حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب وان يصير ذلك سببا لتحقيرهم في اعين العقلاء
وان لا يلتفت احد الى كلامهم البتة **قوله تعالى** وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم
ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ۞ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا النوع الثاني من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم
الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرا من الحرث كما فعلوا ذلك فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الاولاد والمعنى ان
جعلهم لله نصيبا نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل انفسهم نهاية في الجهالة والضلالة وذلك يفيد التنبيه على ان احكام
هؤلاء واحوالهم تشاكل بعضها بعضا في الركاكة والخساسة **المسئلة الثانية** كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر او
التزويج وهو المراد من هذه الاية واختلفوا في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يئدوا اولادهم خشية العيلة و
سميت الشياطين شركاء لانهم اطاعوهم في معصية الله واضيف الشركاء اليهم لانهم اتخذوها كقوله تعالى اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون من
دون الله وقال الكلبي كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين زينوا للكفار قتل اولادهم فكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد
له كذا وكذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا القول الشركاء هم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين
شركاء في قول مجاهد **المسئلة الثالثة** قرا ابن عامر وحده بضم الزاي وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم بنصب الدال شركائهم بالخفض
والباقون زين بفتح الزاي والياء قتل بفتح اللام اولادهم بالجر شركاؤهم بالرفع اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين
قتل اولادهم شركائهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله **شعر**
۞ فزججتها بمزجة ۞ زج القلوص ابي مزاده ۞ واذا كان مستكرها في الشعر فكيف في
القران الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي حمل ابن عامر على هذه القراءة انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرا
بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب واما القراءة المشهورة فليس فيها
الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ ابتلى ابراهيم ربه والسبب في تقديم المفعول هو انهم يقدمون الاهم
والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب ههنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم الارداء في اللغة
الاهلاك وفي القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام ههنا محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل فهذا الذي اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة
اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه قال اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون بمشيئة الله تعالى

وقالت المعتزلة انه محمول على مشيئة الالجاء وقد سبق ذكره مرارا فذرهم وما يفترون وعلى هذا قانون قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله وما يفترون
يدل على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم فكانوا كاذبين في ذلك القول قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا
من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون ⊙ اعلم ان هذا نوع ثالث
من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر فعل بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوي
في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل الحجر المنع سمي العقل حجرا لمنعه من القبائح وفلان في حجر
القاضي اي في منعه وقرا الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من التضييق فكانوا اذا عينوا اشياء من حرثهم وانعامهم لالهتهم قالوا لا
يطعمها الا من نشاء يعنون خدم الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثاني من انعامهم الذي قالوا فيه انعام حرمت ظهورها وهي البحاير والسوائب
والحوامي وقد مر تفسيره في سورة المائدة والقسم الثالث انعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح وانما يذكرون اسماء الاصنام وقيل لا يحجون
عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر مؤكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال تعالى
سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن
ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ⊙ في الآية مسائل المسألة الاولى هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون
في اجنة البحاير والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا تأكل منه الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم
وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسألة الثانية ذكر ابن الانباري في تانيث
خالصة ثلاثة اقوال قولين للفراء وقولا للكسائي احدها ان الهاء ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية علامة ونسابة
وداهية وطاغية وكذلك يقول هو خالصة لي وخالصتي وهذا قول الكسائي والقول الثاني ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة
واذا كانت عبارة عن مؤنث جاز تانيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ كما في هذه الآية فانه انث خبره الذي هو خالصة لمعناه وذكر في قوله
ومحرم على اللفظ والثالث ان يكون مصدرا والتقدير وخالصة لمعناه وذكر في قوله ومحرم على اللفظ والثالث كقولهم عطاؤك عافية
والمطر رحمة والرخص نعمة المسألة الثالثة قرا ابن عامر وان تكن ميتة بالرفع وقرا ابن كثير وان يكن ميتة بالنصب اما قراءة ابن عامر
فوجهها انه الحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر
التقدير وان يكن لهم ميتة او وان يكن هناك ميتة وذكر لان الميتة بمعنى الميت قال ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان
الفاعل المسند اليه تانيثه غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب فالتقدير
وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فتاويلها وان يكن المذكور ميتة
ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل مسندا الى الضمير
قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين ⊙ في الآية مسائل
المسألة الاولى انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الآية وبين ما لزمهم
على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة كل واحد
منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله للعبد فاذا سعى في ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما
لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الآخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده
خوفا من ان ياكل طعامه وليس في الدنيا ذم اشد منه واما العقاب في الآخرة فلان قرابة الاولاد اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم
على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب النوع الثاني السفاهة عبارة عن الخفة المذمومة و
ذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم ضررا منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم
فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل موهوم لا شك انه سفاهة النوع الثالث قوله بغير علم المقصود ان هذه السفاهة انما
تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح النوع الرابع تحريم ما احل الله وهذا ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه عن
تلك المنافع والطيبات ويستوجب بسبب ذلك المنع اعظم انواع العذاب والعقاب النوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله
والافتراء عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر النوع السادس انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه يعود الى
الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احل الله بهذه الصفات
السبع الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع
مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ⊙
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه
تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم
انه اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل اربعة والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفير الناس عن

من الالتفات الى قولهم والاغترار بشبهاتهم فلما تم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال
وهو الذي انشا جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء الى الآية فالآية
المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الآية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن
على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر العنب ثم النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الآية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر هناك بالنظر
في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ثم ذكر في هذه الآية كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع وامر بصرف جزء منها الى
الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الآيتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على
الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع بها سعادة جسمانية سريعة الانقضاء
والاول بالتقديم اولى فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع بها المسألة الثانية قوله وهو الذي انشا اي خلق يقال نشا الشيء
ينشا نشاة ونشاء اذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء اي يظهره ويرفعه قوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان
التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله
معروشات وغير معروشات اقوال الاول المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثاني
المعروشات العنب التي يجعل لها عريش وغير المعروشات كل ما نبت على وجه الارض منبسطا مثل القرع والبطيخ الثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش
يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوا وقوة ساقه عن التعريش الرابع المعروشات ما يحصل في
البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه وغير معروشات ما انبته الله وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله والنخل والزرع فسر ابن
عباس الزرع بجميع الحبوب التي تقتات مختلفا اكله اي لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر والاكل كل ما اكل وههنا المراد ثمر النخل والزرع ومعنى القول في الاكل قد
مر عند قوله فآتت اكلها ضعفين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشاه في حال اختلاف اكله وقد انشاه من قبل ظهور اكله واكل ثمره والجواب انه تعالى
انشاها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لانه وصف انه تعالى انشاها قبل ذلك وايضا انما نصب على الحال مع انه يوكل بعد ذلك لان اختلاف اكله
مقدر كما تقول مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا للصيد غدا وقرا ابن كثير نافع اكله وحدا الضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه
انه اكتفى باعادة الذكر على احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها والمراد اليهما وقوله تعالى والله ورسوله
احق ان يرضوه اما قوله متشابها وغير متشابه فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث الاول انه تعالى
لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا في الفائدة فيه
فقال بعضهم الاباحة وقال آخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله
لمكان شركة المساكين فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح
تعالى ذلك ليبين ان المقصود من خلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم ذكر الاكل على التصدق لان رعاية النفس مقدمة على رعاية
الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا البحث الثاني تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر بان الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق لان
قوله كلوا خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وايضا يمكن التمسك به على ان الاصل عدم وجوب الصوم
وان من ادعى ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثناء النهار لا يلزمه قضاء ما مضى وفي ان الشارع في
صوم النفل لا يجب عليه الاتمام البحث الثالث قوله كلوا من ثمره يدل على ان صيغة الامر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب وعند هذا
قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة مع الحجر ولهذا قالوا الامر مقتضاه الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة
من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل وان حملها على الحقيقة لا يصار الا بدليل منفصل اما قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
ففيه ابحاث الاول قرا ابن عامر وابو عمرو وعن عاصم حصاده بفتح الحاء والباقون حصاده بكسر الحاء قال الواحدي قال جميع اهل اللغة يقال حصاد
وحصاد وجداد وجداد وقطاف وقطاف وجذاذ وجذاذ قال سيبويه جاؤا بالمصادر حين ارادوا انتهاء الزمان على مثال فعال وربما قالوا فعال
البحث الثاني في تفسير قوله وآتوا حقه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر وفيما سقي بالسواقي نصف العشر وهو قول سعيد بن المسيب
والحسن وطاوس والضحاك فان قالوا كيف تؤدى الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل وايضا هذه السورة مكية وايجاب الزكاة مدني قلنا لما
تعذر قوله تعالى وآتوا على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت والمعنى اعزموا على ايتاء الحق يوم الحصاد ولا
تؤخروه عن اول وقت يمكن فيه الايتاء والجواب عن السؤال الثاني لا نسلم ان الزكاة ما كانت واجبة في مكة بل لا نزاع ان الآية مدنية وردت
بايجابها الا ان ذلك لا يمنع انها كانت واجبة بمكة وقيل ايضا هذه الآية مكية والقول الثاني ان هذا حق في المال سوى الزكاة قال مجاهد اذا حصدت فحضرك
المساكين فاطرح لهم منه واذا دسته فاطرح لهم منه واذا كدسته فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكاته والقول الثالث ان هذا كان قبل وجوب
الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخ هذا وهذا قول سعيد بن جبير والاصح هو القول الاول والدليل عليه قوله وآتوا حقه انما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق
معلوما قبل ورود هذه الآية لئلا تبقى هذه الآية مجملة قال عليه الصلاة والسلام ليس في المال حق سوى الزكاة البحث الثالث قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
بعد ذكر الانواع الخمسة وهو العنب والنخل والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الثمار

كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله فإن لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع لأن الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وأيضاً الضمير في قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه البحث الرابع قال أبو حنيفة عليه العشر واجب في القليل والكثير وقال الأكثرون لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال قوله وآتوا حقه يقتضي ثبوت حق في القليل والكثير وإذا كان ذلك الحق هو الزكاة فالقول بوجوب الزكاة في القليل والكثير أما قوله تعالى ولا تسرفوا فاعلم أن لأهل اللغة في تفسير الإسراف قولان الأول قال ابن الأعرابي السرف تجاوز ما حد لك والثاني قال شمر سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة إذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه أقوال الأول أن الإنسان إذا أعطى كل ماله ولم يوصل إلى عياله شيئاً فقد أسرف لأنه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي أن ثابت بن قيس بن شماس عمد إلى جذاذ نخله فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله شيئاً فأنزل الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا أي لا تعطوا كله والثاني قال سعيد بن المسيب لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في أن المراد من الإسراف مجاوزة الحد إلا أن الأول مجاوزة في الإعطاء والثاني مجاوزة في المنع الثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الأصنام في الحرث والأنعام وهذا أيضاً من باب المجاوزة لأن من أشرك الأصنام في الحرث والأنعام فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله قال مجاهد لو كان أبو قبيس ذهباً فأنفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفاً ولو أنفق درهماً في معصية الله كان مسرفاً وهذا المعنى أراد حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وهذا على القول الثاني في معنى السرف فإن من أنفق في معصيته فقد أنفق فيما لا نفع فيه ثم قال تعالى إنه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لأن كل مكلف لا يحبه الله فهو من أهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس من أهل النار فذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لا يحبه الله فهو من أهل النار قوله تعالى ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشاً كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ۝ ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئوني بعلم إن كنتم صادقين ۝ ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال تعالى ومن الأنعام حمولة وفرشاً وفي الآية مسائل

المسألة الأولى الواو في قوله ومن الأنعام حمولة وفرشاً يوجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشاً وكثرت أقوالهم في تفسير الحمولة والفرش وأقربها إلى التحصيل وجهان الأول أن الحمولة ما تحمل الأثقال والفرش ما يفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش الثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر أجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما أحلها لكم قالت المعتزلة إنه تعالى أمر بأكل الرزق ومنع من أكل الحرام أنتج أن الرزق ليس بحرام ثم قال تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان أي في التحليل والتحريم من عند أنفسكم كما فعل أهل الجاهلية خطوات جمع خطوة وهو ما بين القدمين قال الزجاج وفي خطوات الشيطان ثلاثة أوجه بضم الطاء وفتحها وإسكانها ومعناه طرق الشيطان أي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى إنه لكم عدو مبين أي بين العداوة وأخرج آدم من الجنة وهو القائل لأحتنكن ذريته إلا قليلاً ثم قال تعالى ثمانية أزواج وفيه بحثان الأول في انتصاب ثمانية وجهان الأول قال الفراء بالبدل من قوله حمولة وفرشاً والثاني أن يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج البحث الثاني الواحد إذا كان وحده فهو فرد فإذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجاً وهما زوجان بدليل قوله تعالى خلق الزوجين الذكر والأنثى وبدليل قوله ثمانية أزواج ثم فسرها بقوله من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال تعالى من الضأن اثنين يعني الذكر والأنثى والضأن ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهي جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر ويجمع الضأن أيضاً الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز اثنين وقرئ المعز بفتح العين والمعز ذوات الشعر من الغنم ويقال للواحد ماعز وللجمع معزى فمن قرأ المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرأ بسكون العين فهو أيضاً جمع ماعز كقولهم صاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب وأما انتصاب اثنين فلأن تقدير الآية أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين وقوله قل آلذكرين حرم أم الأنثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده قال المفسرون إن المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الأنعام والإبل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الأربعة زوجين ذكراً وأنثى ثم قال إن كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراماً وإن كان حرم الأنثى وجب أن يكون كل إناثها حراماً وقوله أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين وجب تحريم الأولاد كلها لأن الأرحام تشتمل على الذكور والإناث وهذا ما أطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية وهو عندي بعيد جداً لأن لقائل أن يقول هب أن هذه الأنواع الأربعة أعني الضأن والمعز والإبل والبقر محصورة في الذكور والإناث إلا أنه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حامياً أو سائر الاعتبارات كما إذا قلنا إنه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل فإذا قيل إن ذلك الحيوان إن كان قد حرم لكونه ذكراً وجب أن يحرم كل حيوان ذكر وإن كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى ولما لم يكن هذا الكلام لازماً علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية ويجب على العاقل أن يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجهاً صحيحاً فأما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والأقرب عندي فيه وجهان أحدهما أن يقال هذا الكلام ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو

استفهام على سبيل الإنكار يعني أنكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعترفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم وثانيهما أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالإبل فالله تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الأنواع الأربعة ولم تحكموا بهذه الأحكام في الأقسام الثلاثة وهي الضأن والمعز والبقر فكيف خصصتم الإبل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندي في هذه الآية والله أعلم بمراده ثم قال تعالى أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا إذ كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الآية أنكم لا تعترفون بنبوة أحد من الأنبياء فكيف تثبتون هذه الأحكام المختلفة ولما بين ذلك قال فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم يريد عمرو بن لحي لأنه هو الذي غير شريعة إسمعيل والأقرب أن يكون هذا محمولاً على كل من فعل ذلك لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون إذا ثبت أن من افترى الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد على الله فكيف الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوات والملائكة ومباحث المعاد فيكون وعيده أشد وأشد قال القاضي دل ذلك على أن الإضلال على الدين مذموم لا يليق بالله تعالى لأنه إذا ذم الإضلال الذي ليس فيه إلا تحريم المباح فالذي هو أعظم منه أولى بالذم وجوابه أنه ليس كل ما كان مذموماً منا كان مذموماً من الله تعالى ألا ترى أن الجمع بين العبيد والإماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى وكذا ههنا ثم قال إن الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم إلى ثوابه وإلى زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها وقال أصحابنا المراد منه الإخبار بأنه تعالى لا يهدي أولئك المشركين أي لا ينقلهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان والكلام في ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم ۝ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون ۝ فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين ۝﴾ اعلم أنه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قرأ ابن كثير وحمزة إلا أن يكون ميتة أي إلا أن يكون العين أو النفس أو الجثة ميتة وقرأ ابن عامر إلا أن يكون ميتة أي إلا أن يكون المأكول ميتة أو إلا أن يكون الموجود ميتة

المسألة الثانية لما بين الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوحي قال قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه أي على آكل يأكله وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من المأكولات ثم ذكر أموراً أربعة أولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فإنه رجس ورابعها الفسق وهو الذي أهل به لغير الله فقوله قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً إلا هذه الأربعة مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات إلا الوحي وثبت أنه لا وحي من الله تعالى إلا إلى محمد صلى الله عليه وسلم وثبت أنه تعالى أمره أن يقول إني لا أجد فيما أوحي إلي من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة في أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة واعلم أن هذه السورة مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة ثم أكد هذا بأن قال في سورة النحل إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم وكلمة إنما تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الأربعة ثم بين في سورة البقرة وهي سورة مدنية أيضاً أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة فقال إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله وكلمة إنما تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية لقوله قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً إلا كذا وكذا في الآية المكية ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله إلا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذا بقليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ثم قال تعالى والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل فثبت أن الشريعة من أولها إلى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فإن قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه أيضاً تحليل الخمر فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع أن الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الأول أنه تعالى قال في هذه الآية أو لحم خنزير فإنه رجس ومعناه أنه تعالى إنما حرم لحم الخنزير لكونه نجساً فهذا يقتضي أن النجاسة علة لتحريم الأكل فوجب أن يكون كل نجس فإنه يحرم أكله وإذا كان هذا مذكوراً في الآية كان السؤال ساقطاً والثاني أنه تعالى قال في آية أخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها الثالث أن الأمة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب أنا التزمنا تخصيص هذه الصورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في باب النجاسات فوجب أن يبقى فيما سواها على وفق الأصل تمسكاً بعموم كتاب الله تعالى في الآية المكية والمدنية فهذا أصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات وأما الخمر فالجواب عنها أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فإنه رجس وتحت قوله ويحرم عليهم الخبائث وأيضاً ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في تحريمه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله وإثمهما أكبر من نفعهما والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة وأما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطيحة فالجواب عنه من وجوه أحدها أنها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الآية وثانيها أنا نخصص عموم هذه الآية بتلك الآية وثالثها أن نقول إنها إن كانت ميتة دخلت تحت عموم هذه الآية وإن لم تكن منه فنخصصها بتلك الآية فإن قال قائل المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها أجابوا عنه من وجوه الأول أن المعنى لا أجد محرماً مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ما ذكر في

هذه الآية وثانيها المراد انه وقت نزول هذه الآية لم يكن يحرم غير ما نص عليه في هذه الآية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها هب ان اللفظ عام الا ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الآحاد ورابعها ان مقتضى هذه الآية ان نقول انه لا اجد في القرآن ويجوز ان يحرم الله سوى هذه الاربعة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف لوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما مما كان يحرمه اهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها اذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلا تحته ولو لم تكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن استثناؤها منه ولما رأينا ان هذه الاشياء مستثناة عن تلك الكلمة علمنا انه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروها وثانيها انه تعالى حكم [illegible] قولهم بتحريم تلك الاشياء ثم انه تعالى بين في هذه الآية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها اهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لان تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى ذكر في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني فهو ان المراد وقت نزول الآية لم يكن يحرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه الاول ان قوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فدلت هاتان الآيتان على ان الحكم الثابت في شريعة محمد من اولها الى آخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق الكل على ان الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السؤال اما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد فنقول ليس هذا من التخصيص بل هذا صريح في النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا القول بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون رفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي آخرها بالمدينة ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما يتناول كل ما كان موحى سواء كان ذلك الوحي قرآنا او غيره وايضا فقوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم يزيل هذا الاحتمال فثبت بالتقرير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رحمه الله ومن السؤالات الضعيفة ان كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل انه عليه الصلاة والسلام قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان الذي تستخبثه العرب غير مضبوط فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلى الله عليه وسلم لما رآهم يأكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب واما سائر العرب ففيهم من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون فعلمنا ان امر الاستقذار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم **المسألة الثالثة** اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشياء الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ولا فائدة في الاعادة اما الميتة فدخلها التخصيص في قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وثانيها الدم المسفوح والسفح الصب يقال سفح الدم والدمع سفحا وسفح سفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة لكثير

شعر	اقول ودمعي واكف عند رسمها	عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وهي احياء وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير لا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما وما يختلط باللحم من الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر التي يرى فيها حمرة الدم فقال لا بأس به انما نهى عن الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وسمي ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم والمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة انها محرمة بين انها عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الآية قد استقصينا في تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فان الله غفور رحيم يدل على حصول الرخصة ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشياء اخرى سوى هذه الاربعة وهي نوعان فالاول انه حرم عليهم كل ذي ظفر وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وضم الظاء وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهو قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة ابي السمال البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله على اليهود روي عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية اخرى عنه انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقول عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك قال المفسرون قال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب آلات جوارح الصيد والاصطياد والبراثن آلات السباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص

هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كان هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذوي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين فصارت هذه الآية دالة على حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول الذي روي انه صلى الله عليه وسلم حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وعلى هذا التقدير اقول قول مالك في هذه المسألة النوع الثاني من الاشياء التي حرمها الله على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الآية قولان الاول انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة انواع اولها قوله الا ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق بالظهر من الشحم فاني لا احرمه قال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما واقول ليس على الظهر والجنب شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فذلك اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا يأكل الشحم فوجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدها حاوية وحوية قال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة وقال ابن السكيت حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فالمراد ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة والاستثناء الثالث قوله تعالى او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الالية في قول جميع المفسرين قال ابن جريج كل شحم في القوائم والجنب والرأس وفي العينين والاذنين يقولون انه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني في الآية ان قوله او الحوايا غير معطوف بحرف او على المستثنى منه والتقدير حرمت عليهم شحومهما والحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا واعص هذا فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انا انما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربا واستحلالهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال تعالى وانا لصادقون اي في الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر عنهم لان التكليف تعريض للثواب والتعريض للثواب احسان فلم يجز ان يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمزيد الثواب ويمكن ان يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام فقل ربكم ذو رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد بأسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين يعني الذين كذبوك فيما تقول **قوله تعالى** سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون ۝ قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين ۝ اعلم انه تعالى لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك واذا اراده منا امتنع منا تركه وكنا معذورين فيه وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان المعتزلة زعموا ان هذه الآية تدل على قولهم في مسألة ارادة الكائنات من سبعة اوجه الاول انه تعالى حكى عنهم عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم ولو شاء الله منا ان لا نشرك لم نشرك وانما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقبيح فوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال كذب وفيه قراءتان بالتخفيف والتثقيل اما التخفيف فهو تصريح في انهم كذبوا في ذلك القول يدل على ان الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب واما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب لانا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضدا للمعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف وحينئذ تصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب التناقض في كلام الله تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشيئة الله تعالى فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشيئة الله تعالى فلم يمنعني منه فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين منهم والمتأخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع دعوتهم عن انفسهم واذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على ابطال قول المجبرة الوجه الثالث في دلالة الآية على قولنا قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله في ذهابهم الى هذا المذهب الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ولا شك انه استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على ان القائلين بهذا القول ليس لهم فيه علم ولا حجة وهذا يدل على فساد هذا المذهب لان كل ما كان حقا كان القول به علما الخامس قوله تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى قال في سائر الآيات ان الظن لا يغني من الحق شيئا السادس قوله تعالى ان انتم الا تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل الخراصون السابع قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء والرسل عن انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى واذا شاء الله ذلك منا فكيف يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يأمرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وذلك من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية وآذانا سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع بالكلية عنكم فان شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات وان شئتم فالى المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت ايضا بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان ادعاء انكم عاجزون عن الايمان

والطاعة دعوى باطل فثبت بما ذكرناه انه ليس لكم على الله حجة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة على خلاف
مشيئة الله تعالى لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته فذلك يوجب كونه عاجزا والطاعة على سبيل القهر والالجاء
وانا قادرون على ذلك وهو المراد من قوله فلو شاء لهديكم اجمعين الا اني لا احملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل
الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان ان الذي يقولونه من انا لو اتينا بعمل على خلاف مشيئة الله تعالى فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا
كلام باطل فهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من اولها الى
اخرها يدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من الشبهات واجبنا عنها باجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة
واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه اذا ثبت هذا فنقول
انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم قال كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل
بمشيئة الله وتقديره كان التكليف عبثا وكانت دعوة الانبياء باطلة فنبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في
ابطال النبوة باطل لانه اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث الانبياء ويأمر بالايمان
وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في ابطال نبوة الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا
الاستدلال فاسد باطل فانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله تعالى في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا الطريق فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع
الوجوه التي ذكروها في التقبيح والتحسين عائد الى تمسكهم بثبوت المشيئة لله تعالى على دفع دعوة الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس
فيه البتة ما يدل على القول بالمشيئة باطل فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قرأنا قوله تعالى كذلك كذب بالتشديد اما اذا قرأناه بالتخفيف
فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل
على قولنا فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ويندفع هذا التناقض بانه لا تقبل هذه القراءة فوجب
المصير الى ما قلنا والثاني انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل افعال العباد سقوط
نبوة الانبياء وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج من هذه العهدة
القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي ان ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اتيت عليه تأويله
اما تقرأ انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم قال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال اكتب القدر فجرى بما يكون
الى قيام الساعة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة **المسألة الثانية** زعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع في
الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف
لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب الاثبات فهو يوجب تأكيد الضمير فيقول قمت انا وزيد وان جاء في جانب النفي قال ما قمت ولا
زيدا فاذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عطف على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما كلمة لا لاجرم حسن هذا العطف
فان جامع الاصفهاني ان حرف العطف يجب ان يكون متأخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن فيندفع المحذور والمذكور من عطف القوي على
الضعيف وهذا المقصود انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا ولا آباؤنا حتى يكون كلمة لا مقدمة على حرف العطف اما ههنا حرف العطف مقدمة على
كلمة لا وحينئذ يعود المحذور والجواب ان كلمة لا لما ادخلت على قوله آباؤنا كان ذلك موجبا اضمار فعل هناك لان صرف النفي الى ذوات الآباء
لا يجوز بل يجب صرف هذا النفي الى فعل ما يصدر منهم وذلك هو الاشراك فكان التقدير ما اشركنا ولا اشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير فالاشكال
زائل **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء
غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان فتوقف
رجحان احد الطرفين على حصول الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما يوجب الفعل وحيث لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعية لم تحصل واذا
لم تحصل امتنع منه فعل الايمان فاذا امتنع ذلك امتنع ان يريده الله تعالى منه لان ارادة المحال محال فثبت ان ظاهر القرآن دل على انه تعالى
ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه اما قوله نحمل هذه الآية على مشيئة الالجاء
فنقول هذا التأويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما قام البرهان العقلي على ان الحق ليس
الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى التأويل ثم نقول هذا التأويل باطل من وجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول
التقدير لو شاء الله الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولكم مرجوحا الثاني انه تعالى
يريد من الكافر الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان
مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان
الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة
فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية
فحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل

متخلفا عنها وتارة غير متخلف فامتياز احد الوقتين عن الآخر لا بد وان يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك
هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد الزائد ان وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورة فرق وان لم يجب افتقر الى قيد زائد ولزم التسلسل
وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا
يبقى له محصول **قوله تعالى** قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا
بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون ۞ اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة
وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه قولان الاول انه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع و
الذكر والانثى قال تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمرأة
هلمي وللاثنتين هلما وللجمع المؤنث هلممن والاول افصح **المسألة الثانية** في اصل هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه انها ها ضمت اليها لم و
معنى لم اجمع ويكون بمعنى ادن يقال لفلان لمه اي ادنه ثم جعلوها كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا ها استعطاف المأمور واستدعاء اقباله على
الآمر الا انه لما كثر استعماله حذف عنه الالف على سبيل التخفيف كقولك لم ابل ولا ادر ولم تك وقال الفراء اصلها هل ام ارادوا بهل حرف
الاستفهام وبقولنا ام اي قصد والتقدير هل قصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وجه اخر وهو ان يقال
كان الاصل ان يقال هل لك في الطعام ام اي اقصد ثم شاع في الكل كما ان كلمة تعال كانت مخصوصة بصورة معينة ثم عمت **المسألة الثالثة**
امر الله تعالى نبيه باستدعاء اقامة الشهداء من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ومعنى هلم احضروا شهداءكم ثم قال فان شهدوا
فلا تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فامر نبيه ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح
ذلك بانهم لا يؤمنون بالآخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحه بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء **قوله تعالى** قل
تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش
ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ۞ اعلم انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار و
ان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه تعالى ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي الاشياء المذكورة في هذه الآية وفيها مسائل **المسألة الاولى** تعالى من
الخاص الذي صار عاما واصله ان يقول من هو في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول
انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم والثاني انه منصوب بحرم والتقدير اتل الاشياء التي حرم عليكم فان قيل قوله الا تشركوا
به شيئا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في
قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعل له
تحريما معينا وذلك بان يبينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل ما حرم ربكم عليكم ما بينه بيانا شافيا بحيث جعل له
حريما بينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والثاني ان الكلام تم عند قوله ما حرم ربكم ثم ابتدأ فقال عليكم ان لا تشركوا اعني لا تشركوا والتقدير
اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا والرابع ان تكون ان في قوله ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اي وتقدير الآية اتل ما حرم ربكم عليكم ان
لا تشركوا اي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئا فان قيل فقوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا شيئا فوجب ان يكون قوله
وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب الاحسان اليهما فقد
حرم الاساءة اليهما **المسألة الثانية** انه تعالى اوجب في هذه الآية امورا خمسة اولها قوله ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فرق المشركين
في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله تعالى واليهم الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم واذ
قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابراهيم انه ابطل قولهم
بقوله لا احب الآفلين والطائفة الثالثة حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة
اثبتوا لله بنين وبنات بغير علم واقام الدليل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق ولما بين ذلك قال ان لا تشركوا به شيئا والنوع الثاني
من الاشياء التي اوجبها ههنا قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم انواع النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها
نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان هي نعمة التربية والشفقة و
الحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر النوع الثالث قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم فاوجب تعالى
رعاية حقوق الوالدين ورعاية حقوق الاولاد وقوله لا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم لخوف الفقر وهو السبب الغالب فبين
تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقهم واياكم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد فكما وجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في
رزقها على الله فكذلك القول في حال الولد قال سيبويه املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا لازم واملق الدهر ما
عنده اذا افسده والاملاق الافساد النوع الرابع قوله تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية و
يفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يخصص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش

ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عامة ايضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف
الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها
ليس لاجل عبودية الله تعالى وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله ونحوه
فانه يخشى من الكفر اما اذا ترك المعصية ظاهرا وباطنا فذلك يدل على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه . النوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احدهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله
تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل الثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتأتى في هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول
قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دم امرء مسلم الا لاحدى ثلاث كفر
بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة
اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول
ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي
احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلكم
وصاكم به لعلكم تذكرون ۞ اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد
ثم ذكر تعالى في هذه الاية اربعة انواع من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الاية اعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسألونك
عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى لا تقربوا مال اليتيم الا بان يسعى في تنميته ويحصل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له ثم ان كان ولي اليتيم فقيرا
محتاجا اخذ بالمعروف وان كان غنيا فليستعفف وان كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده
فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره فقال الليث الاشد مبلغ الرجال الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في
القياس ولم اسمع لها واحدا وقال ابو الهيثم واحدة الاشد شدة كما ان واحدة الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ
الاشد في هذه الاية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في هذا الفصل في اول سورة النساء النوع الثاني قوله تعالى واوفوا الكيل
والميزان بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكيل واف واوفيته حقه اذا اتممته واوفى الكيل اذا اتمه ولم ينقص منه
شيئا وقوله والميزان اي الوزن بالميزان فقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في
هذا التكرير قلنا امر الله تعالى المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان
يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب على التحقيق في ذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف الا الواجب في ايفاء
الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما
هو التضييق مقدور له فكيف يتوهم انه يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق
القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد مثل هذا التضييق
والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى له كلام . النوع الثالث من
التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا من الامور الخفية التي اوجب الله تعالى فيه اداء الامانة
والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط والامر والنهي فقط قال القاضي ليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله الرجل
في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدلائل ملخصا عن الحشو والزيادة بالفاظ معلومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان
يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة الايذاء والاستخفاص ونقصان عن قدر الواجب ويدخل فيه حكم الحاكم
بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوى فيه القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد لانه
لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد النوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا
من خفيات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر الله تعالى هذه الاقسام قال ذلكم
وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل ما السبب في ان جعل خاتمة الاية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية بقوله لعلكم تذكرون
قلنا لان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية
امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص
عن عاصم تذكرون بالتخفيف والباقون تذكرون بتشديد الذال في كل القران وهما بمعنى واحد قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا
تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون في الاية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف
وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون اما قراءة ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي مستقيما والهاء ضمير الشان
والحديث وعلى هذا الشرط تخفف قال الاعشى في قتله كسيوف الهند قد علموا ۞ ان هالك كل من يحفى وينتعل ۞

اي علموا انه هالك واما كسر ان فالتقدير اتل ما حرم واتلوا ان هذا صراطي بمعنى اقول وقيل على الاستئناف واما فتح ان ففيه قال الفراء فتح ان من
وقوع اتل عليها واتلو عليكم ان هذا صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والتقدير ذلكم وصاكم به وبان هذا صراطي مستقيما قال ابو علي
من فتح ان فقياس قول سيبويه انه حملها على قوله فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه
التقدير ولان هذه امتكم وقال في قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا التقدير ولان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا المسألة الثانية
اجمع القراء على سكون الياء من صراطي غير ابن عامر فانه فتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بالصاد صافية وكلها لغات قال صاحب
الكشاف قرأ الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف ابي وهذا صراط ربك المسألة الثالثة انه تعالى لما بين في
الايتين المتقدمتين ما وصى به اجمل في اخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط
عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه عن ابن عباس هذه الايات
محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار ثم قال تعالى ذلكم وصاكم به اي في الكتاب لعلكم تتقون
المعاصي والضلالات المسألة الرابعة هذه الاية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق فاذا كان الحق
واحدا كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة فيجب الحكم بان كل كثير باطل ولكن لا يلزم ان يكون كل باطل كثيرا لعين ما قررناه في
القضية الاولى قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون ۞ اعلم ان ثم في
قوله ثم اتينا موسى الكتاب فيه وجوه الاول ذكرت كلمة ثم لتأخير الخبر لا لتأخير الواقعة ونظيره قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا والثاني ان التكاليف التسعة المذكورة في الاية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان
التكليف الى قيام القيامة واما الشرائع التي كانت للتورية مختصة بها وهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الاية انه تعالى لما ذكرها
قال ذلكم وصاكم به يا بني ادم قديما وحديثا ثم بعد ذلك اتينا موسى الكتاب الثالث ان فيه حذفا تقديره ثم قل يا محمد انا اتينا موسى فتقديره اتل
ما اوحي اليك ثم اتل عليهم خبر ما اتينا موسى اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على
من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا والثاني المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذي احسن الطاعة في التبليغ
وكل ما امر به والثالث تماما على الذي احسن موسى من العلم والشرائع من احسن الشيء اذا اجاد معرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرأ يحيى بن يعمر على
الذي احسن اي الذي هو احسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ مثلا ما بعوضة بالرفع وتقدير الاية على الذي هو احسن دين وارضاه او يقال
المراد اتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما تكون عليه الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول الكلبي اتم له الكتاب
على احسنه ثم بين ما في التورية من النعيم في الدين وهو تفصيل كل شيء والمراد به ما يختص بالدين فدخل في ذلك بيان رسولنا صلى الله عليه وسلم
وصحة دينه وشرعه وسائر الادلة والاحكام الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وهو الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء
ربهم يؤمنون اي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه
واتقوا لعلكم ترحمون ۞ ان تقولوا انما انزل هذا الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين ۞ او تقولوا لو انا
انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن اظلم ممن كذب بايات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون
عن اياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون ۞ فيه مباحث الاول اعلم ان قوله تعالى وهذا كتاب لا شك ان المراد هو القران وفائدة وصفه
بانه مبارك انه ثابت لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين او المراد انه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه وهو ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون
اي لكي ترحموا وفيه ثلاثة اوجه قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة وقيل اتقوا لترحموا جزاء على التقوى ثم قال تعالى ان تقولوا انما
انزل هذا الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير انزلناه لئلا تقولوا ثم حذف الجار و
حرف النفي كقوله يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا والوجه الثاني وهو قول البصريين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا
ولا يجيزون اضمار لا فانه لا يجوز ان يقال جئتك ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه المسألة في اخر سورة النساء الوجه
الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان متعلقة باتقوا والتأويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب
لاهل مكة والمعنى كراهة ان تقول اهل مكة انما انزل الكتاب وهو التورية والانجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى
وان كنا هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمراد من هذه الاية اثبات
الحجة عليهم بانزال القران على محمد كيلا يقولوا يوم القيمة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما
فقطع الله عذرهم بانزال القران عليهم وقوله وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ما كان بلغتنا ومعنى او تقولوا
لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم مشاكل للاول في ان المعنى لئلا يقولوا ويحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم
بينة من ربكم وهو القران وما جاء به الرسول هدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة في التكرير قلنا القران بينة فيما يعلم
سمعا وهدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف وقد بينا ان كونه رحمة اي نعمة في الدين ثم قال تعالى فمن اظلم ممن

كذب بآيات الله وصدف عنها اي منع عنها لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا
سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب قوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او
يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل
انتظروا انا منتظرون ۝ قرأ حمزة والكسائي يأتيهم بالياء وفي النحل مثله والباقون تأتيهم بالتاء واعلم انه تعالى لما بين انه انما انزل
الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يؤمنون البتة وشرح احوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون الا ان
تأتيهم الملائكة ونظير هذه الآية قوله في سورة البقرة هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام
معناه النفي وتقدير الآية انهم لا يؤمنون الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة وهي مجيء الملائكة او مجيء الرب او مجيء الآيات القاهرة من الرب
فان قيل قوله او يأتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا
واعتقاد الكافر ليس بحجة والثاني هذا مجاز نظيره قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يؤذون الله والثالث قيام
الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال واقربها قول الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكواكب لا احب الآفلين
فان قالوا قوله او يأتي ربك لا يمكن حمله على اتيان اثر من آثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او يأتي بعض آيات ربك
فوجب حمله على ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة وقيل يأتي ربك بالعذاب او
بعض آيات ربك وهي المعجزات القاهرة ثم قال يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل واجمعوا على ان
المراد بهذه الآيات علامات القيامة عن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر امر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
ما تتذاكرون فقلنا الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ۝ ودابة الارض ۝ وخسفا بالمشرق ۝ وخسفا بالمغرب ۝
وخسفا بجزيرة العرب ۝ والدجال ۝ وطلوع الشمس من مغربها ۝ ويأجوج ومأجوج ۝ ونزول عيسى ۝ ونار تخرج من عدن ۝
وقوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط
الساعة اذا ظهرت ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما آمنت قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال
بعد ذلك قل انتظروا انا منتظرون قوله تعالى ان الذين فارقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم
بما كانوا يفعلون ۝ قرأ حمزة والكسائي فارقوا بالالف والباقون فرقوا ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه
بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة وفي الآية اقوال الاول المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم
يعبدون الملائكة وزعموا انهم بنات الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اي
فرقا واحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل
كتاب واحد واليهود تكفر النصارى والقول الثاني المراد من الآية اخذوا ببعض وتركوا بعضا كما قال تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون
ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم هم من هذه الامة وهم اهل
البدع والشبهات واعلم ان المراد من الآية الحث على ان تكون كلمة المسلمين كلمة واحدة وان لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله لست منهم في
شيء فيه قولان الاول انت منهم بريء وهم منك براء تأويله انك بعيد عن اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم
لا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال الذي يقول لم يؤمر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لان المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في
شيء فورود القتال في وقت آخر لا يوجب النسخ قال انما امرهم الى الله بالاستيصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد قوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون ۝ في الآية مسائل المسألة الاولى قال بعضهم الحسنة
لا اله الا الله والسيئة الشرك وهو بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه حكم مرتب على وصف مناسب له
فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب ان يعم لعموم العلة المسألة الثانية قال الواحدي حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل
والمثل مذكر لانه اريد عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها وحذف الموصوف كثير في الكلام ويقوي هذا
قراءة من قرأ عشر امثالها بالرفع والتنوين المسألة الثالثة مذهبنا ان الثواب فضل من الله تعالى في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال
في الآية اما المعتزلة فانهم فرقوا بين الثواب والتفضل فان الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم
انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا
لزم ان يكون الثواب دون التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف لم يبق في التكليف فائدة
اصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا ان الثواب يجب ان يكون اعظم في القدر وفي التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد ان يكون
الواحد من هذه التسعة ثوابا وتكون التسعة الباقية تفضلا الا ان ذلك الواحد يكون اوفر واعلى واعظم شأنا من التسعة الباقية
المسألة الرابعة قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القائل لئن اسديت الي معروفا
لاكافئنك بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لئن كلمتني واحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا ههنا والدليل على انه لا يمكن حمله على

التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل الآية ثم قال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا جزاء
يساويها ويوازنها روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى قال الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اغفرها فالويل لمن غلبت
آحاده اعشاره وقال صلى الله عليه وسلم يقول الله اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فسيئة وهم لا يظلمون
اي لا ينقص من ثواب طاعتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الآية سؤالات السؤال الاول كيف يوجب عقاب الابد نهاية التغليظ الجواب
ان الله تعالى علم انه لو عاش احدهم ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم في غيرته ما يتغير عنه جوزي عنه ذلك بعقاب الابد بخلاف
المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة السؤال الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة
جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في الظهار وتارة بدلا عن صيام ايام فلا يدل ذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة جوابه ان المساواة انما
تحصل بوضع الشرع وحكمه السؤال الثالث اذا وجد في رأس انسان موضحتين وجب فيه ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش
موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة الجواب ان ذلك من باب تعبدات الشرع وتحكماته السؤال الرابع يجب
في مقابلة تفويت اكثر كل واحد من الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضاء وجب دية واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثلة و
جوابه انه من باب تحكمات الشريعة قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين
۝ اعلم انه تعالى لما علم رسوله انواع الدلائل في الآيات والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضاء
والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله عز وجل وانتصب
دينا لوجهين احدهما على البدل من محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب
الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وقرأ اهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام
كالصغر والكبر والجوع والشبع والتأويل دينا ذا قيم ووصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة ابراهيم حنيفا فقوله
ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابراهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية
ثم قال في صفة ابراهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب
العالمين ۝ لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين ۝ اعلم انه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه
فقوله قل ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان
يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من اقوى الدلائل على ان شرط صحة الصلاة ان يأتي بها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فقيل المراد
بالنسك الذبيحة بعينها يقول من فعل كذا فعليه نسك اي دم يهريقه وجمع بين الصلاة والذبح كما في قوله فصل لربك وانحر و
نحو ثعلب عن ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها
كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التأويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله تعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله ومحياي
ومماتي لله رب العالمين اي حياتي وموتي لله واعلم انه قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والمحيا والممات لله
بمعنى ان يؤتى بهما الطاعة الله فان ذلك محال لان معنى كونهما لله انهما حاصلان بخلق الله وكذلك يجب ان يكون كون الصلاة والنسك لله
بمعنى كونهما واقعين بخلق الله وذلك من ادل الدلائل على ان طاعات العبد مخلوقة لله وقرأ نافع محياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي
واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد ولا ينتظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم
وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم نص انه
لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول المراد كونه اول المسلمين زمانه والله اعلم قوله تعالى قل اغير الله
ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون
۝ اعلم انه تعالى لما امر محمدا عليه الصلاة والسلام بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك له امر ان يذكر ما
يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب
اشركوا بالله والقائلين بيزدان واهرمن وهم الذين قال الله في حقهم وجعلوا لله شركاء الجن اشركوا بالله والقائلين بان المسيح ابن الله والملائكة
بنات الله اشركوا ايضا بالله فهؤلاء هم فرق المشركين كلهم معترفون بان الله سبحانه هو خالق السموات والارضين وكل ما في العالم من الموجودات
وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم معترفون
بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله تعالى واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين
اطبقوا واتفقوا على ان الله خالق هؤلاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هؤلاء الذين
اتخذوا اربابا من دون الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا
للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني
في تقرير هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد

الواجب لذاته واذا كان كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز كون المربوب شريكا للرب فهذا
هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل القاطع هذا التوحيد بين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم
ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تؤخذ نفس آثمة باثم اخرى ثم
بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه الا الله سبحانه وهو قوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله تعالى وهو الذي
جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم ۞ اعلم ان في قوله
جعلكم خلائف الارض وجوها احدها جعلكم خلائف الارض لان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف
بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه
والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز والجهل والبخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات بل على الله محال الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد
منا لكان شبيها بالامتحان والابتلاء في هذا الاسم لاجل المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان
الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في
الطاعات كان نصيبه من الترغيب هو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب والذنوب يستر بفضله وكرمه ورحمته وفي الآخرة بان يفيض عليه انواع
نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا آخر الكلام في سورة الانعام والحمد لله رب العالمين

سورة الاعراف وهي مائتان وست آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين ۞ في الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن
عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل فالالف الواحد وعلى هذا التفسير فهذه الحروف واقعة في موضع جمل والجمل اذا كانت ابتداء وخبرا
فقط لا موضع لها من الاعراب فقولك انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبر وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله كان
اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويل لها وقال السدي المص على هجاء قولنا في اسماء الله تعالى انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افصل
اولى من حمله على قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كان العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم
فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قوله المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ على
ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القرآن بما يشاكل هذا
الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة او الانبياء لان الاسم انما يصير اسما
للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة والالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات
ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد فاذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب خبره و
قوله انزل اليك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك من ربك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام هو ان الله خصه بانزال هذا القرآن عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته ولم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا
كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله تعالى بقوله لزم الدور قلنا والدليل عليه انه عليه الصلاة والسلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع كتابا ولم يخالط
العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز
المشتمل على علوم الاولين والآخرين وصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل
على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه والهه المسئلة الثانية احتج القائلون بخلق القرآن بقوله تعالى كتاب انزل اليك قالوا انه تعالى وصفه بكونه
منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه
الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة والله اعلم فان قيل ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها متوالية وكونها متوالية يشعر
بعدم بقائها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفها بالنزول والجواب انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ
ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء
الى الارض المسئلة الثالثة الذين اثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك
يقتضي حصول مسافة مبدؤها هو الله وغايتها محمد وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل وجوابه لما
ثبت بالدلائل القاهرة ان المكان والجهة على الله محال وجب حمله على التأويل الذي ذكرناه وهو ان الملك انتقل من العلو الى اسفل ثم قال
فلا يكن في صدرك حرج منه وفي تفسير الحرج قولان الاول الحرج الضيق والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ والثاني فلا يكن
في صدرك حرج منه اي شك منه كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن
منشرح الصدر منفسح القلب ثم قال تعالى لتنذر به هذا الكلام بما ذا يتعلق فيه اقوال الاول قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقديم والتأخير

والتقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه وانما قلنا ان الاقدام على الانذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل الا عند زوال الحرج
عن الصدر فلهذا السبب امره الله تعالى بازالة الحرج عن الصدر ثم امره بعد ذلك بالانذار والتبليغ الثاني قال ابن الانباري اللام ههنا بمعنى كي والتقدير
فلا يكن في صدرك شك كي تنذر غيرك قال صاحب النظم اللام ههنا بمعنى ان والتقدير لا يضيق صدرك ولا يضعف عن ان تنذر به والعرب
تضع هذه اللام موضع ان قال تعالى يريدون ان يطفئوا وقال في موضع آخر يريدون ليطفئوا وهما بمعنى واحد الرابع تقدير الكلام ان هذا الكتاب انزله
الله عليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج لان من كان الله حافظا وناصرا له لم يخش احدا
واذا زال الخوف والضيق عن القلب فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال و
الابطال ثم قال وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد مواعظ للمصدقين قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر وقال الليث الذكرى اسم للتذكرة
وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء يجوز ان يكون في موضع نصب على معنى لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب
والتقدير كتاب حق وذكرى ويجوز ايضا ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ايضا ان يكون خفضا لان معنى لتنذر به فهو في موضع خفض لان
المعنى للانذار والذكرى فان قيل لم قيد هذا الذكرى بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله تعالى هدى للمتقين والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية
على قسمين نفوس بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بانوار
الهية مستعدة بالجواذب الروحانية فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الاول انذار وتخويف فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة
احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه ينبههم واما في حق القسم الثاني فتذكير وتنبيه وذلك لان هذه النفوس بجواهرها الاصلية مستعدة
للانجذاب الى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية الا انه ربما غشيها غواش من عالم الجسم فيعرض نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبياء
واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت مركزها وابصرت منشأها واشتاقت الى ما حصل هنالك من الروح والراحة والريحان فثبت انه تعالى انما
انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة وذكرى في حق طائفة اخرى والله اعلم قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم
من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون ۞ اعلم ان امر الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه والمرسل وهو الرسول والمرسل
اليه وهو الامة فلما امر في الآية الاولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي وعزم صحيح امر المرسل اليه وهو الامة بمتابعة الرسول فقال
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الحسن يا ابن آدم امرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله واعلم ان قوله
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم يتناول الكتاب والسنة فان قيل لماذا قال انزل اليكم وانما انزل على الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه
خطاب للكل اذا عرفت هذا فنقول هذه الآية تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لان عموم القرآن منزل من عند الله والله
تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس والا لزم التناقض فان قالوا لما ورد الامر بالقياس
في القرآن وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل الله قلنا هب انه كذلك الا انا نقول الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما تدل
على الحكم المثبت بالقياس لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس واما عموم القرآن فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ولما وقع التعارض
كان الذي دل عليه ما انزله الله عليه ابتداء اولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه ما انزله الله بواسطة شيء آخر فكان الترجيح من جانبنا
والله اعلم المسئلة الثانية قوله تعالى ولا تتبعوا من دونه اولياء قال معناه ولا تتولوا من دونه من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة
الاوثان والاهواء والبدع ولقائل ان يقول الآية تدل على المتبوع اما ان يكون هو الشيء الذي انزله الله او غيره اما الاول فهو الذي امر الله باتباعه
واما الثاني فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه اذا ثبت هذا فنقول ان نفاة القياس
تمسكوا به في نفي القياس فقالوا الآية تدل انه لا يجوز متابعة غير ما انزل الله والعمل بالقياس متابعة لغير ما انزل الله فوجب ان لا يجوز فان قالوا
انما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما انزله الله واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما انزل الله لكان تارك
العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما اجمعت الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس
ليس عملا بما انزل الله وحينئذ يتم الدليل واجاب عنه مثبتو القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما
ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو مظنون والقاطع اولى من المظنون واجاب الاولون بانكم اثبتم ان الاجماع حجة بعموم قوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين وعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعموم قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبعموم قوله
لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة فرع عن التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتو
القياس بان الآيات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت في اثبات القياس قوي القول وحصل الترجيح والله اعلم المسئلة الثالثة
الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لان العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك
بالدلائل العقلية فلو جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر قليلا
ما يتذكرون بالياء والتاء والتاء اخرى وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال والباقون بالتاء وتشديد الذال قال
الواحدي رحمه الله تذكرون اصله تتذكرون فادغم تاء تفعل في الذال لان التاء مهموسة والذال مجهورة والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن
ادغام الانقص في الازيد وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة ابن عامر يتذكرون بياء وتاء فوجهها

أن هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي قليلاً ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا لهذا الخطاب وأما قراءة حمزة والكسائي وحفص خفيفة الذال
شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الأولون وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله أعلم قال صاحب الكشاف وقرأ مالك بن
دينار ولا تبتغوا من الابتغاء ومنه قوله ومن يبتغ غير الإسلام دينا قوله تعالى وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون ۞ فما كان دعواهم
إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين ۞ اعلم أنه تعالى لما أمر الرسول بالإنذار والتبليغ وأمر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية
ما في ترك المتابعة والإعراض عنها من الوعيد وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال الزجاج موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها قال
وهو أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته والنصب جيد عربي أيضا كقوله تعالى إنا كل شيء خلقناه
بقدر المسألة الثانية قيل في الآية محذوف والتقدير وكم من أهل قرية ويدل عليه وجوه أحدها قوله فجاءهم بأسنا والبأس لا يليق إلا بالأهل و
ثانيها قوله أو هم قائلون فعاد الضمير إلى أهل القرية وثالثها أن الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين إلا بإهلاكهم ورابعها أن معنى البيات والقائلة لا
يصح إلا فيهم فإن قيل فلماذا قال أهلكناها أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى وكأين من قرية عتت فرد اللفظ ثم قال
أعد الله لهم فرده على المعنى ولهذا المعنى قال الزجاج ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابا وقال بعضهم لا محذوف في الآية والمراد إهلاك نفس القرية لأن
في إهلاكها بهدم أو خسف أو غيرهما إهلاك من فيها ولأن على هذا التقدير كان قوله فجاءها بأسنا محمولا على ظاهره لا حاجة فيه إلى التأويل المسألة الثالثة
لقائل أن يقول قوله وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا يقتضي أن يكون الإهلاك متقدما على مجيء البأس وليس الأمر كذلك فإن مجيء البأس مقدم على الإهلاك
والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها المراد بقوله أهلكناها أي حكمنا بهلاكها فجاءهم وثانيها كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى
إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وثالثها أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم إهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لأنه تعالى عبر عن ذلك
الإهلاك بلفظ البأس فإن قالوا السؤال باق لأن الفاء في قوله فجاءها بأسنا فاء التعقيب وهو يوجب المغايرة فنقول الفاء قد تجيء بمعنى التفسير
كقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه فالفاء في قوله فيغسل للتفسير لأن غسل الوجه واليدين
كالتفسير لوضع الطهور مواضعه فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير لذلك الإهلاك لأن الإهلاك قد يكون بالموت المعتاد وقد يكون بتسليط
البأس والبلاء عليهم فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الإهلاك ورابعها قال الفراء لا يبعد أن يقال البأس والإهلاك يقعان معا كما يقال أعطيتني فأحسنت
ولم يكن الإحسان بعد الإعطاء ولا قبله وإنما وقعا معا فكذا ههنا وقوله بياتا قال الفراء يقال بات الرجل يبيت بيتا وربما قالوا بياتا قال وسمي
البيت بيتا لأنه يبات فيه قال صاحب الكشاف قوله بياتا مصدر واقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله أو هم قائلون فيه بحثان البحث الأول أنه حال
معطوفة على قوله بياتا كأنه قيل فجاءها بأسنا بائتين أو قائلين قال الفراء فيه واو مضمرة والمعنى أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو وهم قائلون
إلا أنهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف ولو قيل كان صوابا وقال الزجاج إنه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف فالجمع بينهما
يوجب الجمع بين المثلين وأنه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا أو هو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف البحث الثاني كلمة أو دخلت ههنا بمعنى
أنه جاءهم بأسنا مرة ليلا ومرة نهارا وفي القيلولة قولان قال الليث القيلولة نومة نصف النهار وقال الأزهري القيلولة عند العرب الاستراحة
نصف النهار إذا اشتد الحر وإن لم يكن مع ذلك نوم والدليل عليه أن الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن
مقيلا ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم غير متوقعين له إما ليلا وهم نائمون أو نهارا وهم قائلون والمقصود أنه جاءهم العذاب على حين غفلة منهم
من غير تقدم أمارة تدلهم على نزول ذلك العذاب فكأنه قيل للكفار لا تغتروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ فإن عذاب الله إذا وقع وقع دفعة
من غير سبق أمارة فلا تغتروا بأحوالكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال أهل اللغة الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم
أشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين قال ابن عباس فما كان تضرعهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين فأقروا على أنفسهم بالشرك
قال ابن الأنباري فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والإقرار بالإساءة وقوله إلا أن قالوا الاختيار عند النحويين أن يكون موضع أن
رفعا بكان ويكون قوله دعواهم نصبا كقوله فما كان جواب قومه إلا أن قالوا وقوله فكان عاقبتهما أنهما في النار وقوله وما كان حجتهم إلا أن قالوا
ويجوز أيضا أن يكون على الضد من هذا بأن تكون الدعوى رفعا وأن قالوا نصبا كقوله ليس البر أن تولوا على قراءة من رفع البر والأصل في هذا
الباب أنه إذا حصل بعد كلمة كان معرفتان فأنت بالخيار في رفع أيهما شئت وفي نصب الآخر كقولك كان زيد أخاك وإن شئت كان زيدا
أخوك قال الزجاج إلا أن الاختيار إذا جعلنا دعواهم في موضع رفع أن نقول فما كانت دعواهم فلما قال كان دل على أن الدعوى في موضع نصب
ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى وإن كانت رفعا فنقول كان دعواه باطلا والله أعلم قوله تعالى فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن
المرسلين ۞ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين ۞ في الآية مسائل المسألة الأولى في تقرير وجه النظم وجهان الأول أنه تعالى لما أمر
الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ وأمر الأمة بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا
أتبعه بنوع آخر من التهديد وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة والوجه الثاني أنه تعالى لما قال فما كان دعواهم إذ جاءهم
بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين أتبعه بأنه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف بل ينضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل
عن كيفية أعمالهم وبين أن هذا السؤال لا يختص بأهل العقاب بل هو عام في أهل الثواب المسألة الثانية الذين أرسل إليهم هم الأمة والمرسلون
هم الرسل فبين تعالى أنه يسأل الفريقين ونظير هذه الآية قوله فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون لقائل أن يقول المقصود من

السؤال أن يخبر المسؤول عنه عن كيفية أعماله فلما أخبر الله عنهم في الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا
السؤال بعده وأيضا قال تعالى بعد هذه الآية فلنقصن عليهم بعلم فإذا كان يقصه عليهم فما معنى هذا السؤال والجواب أنهم لما أقروا بأنهم كانوا
ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فإن قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بأنه
لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالأمة فيتضاعف إكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع
موجبات التقصير ويتضاعف أسباب الخزي والإهانة في حق الكفار لما ثبت أن كل التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد أنه تعالى يكرر
يبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم وأن نفصل الوجوه التي لأجلها أقدموا على تلك الأعمال ثم بين تعالى أنما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه
ما كان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على أن الإله لا يكمل إلا إذا كان الإله عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه أن
يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء وظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب
فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات المسألة الثالثة قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم يدل على أنه تعالى عالم بالعلم وأن قول
من يقول إنه لا علم لله قول باطل فإن قيل كيف الجمع بين قوله فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين وبين قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس
ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه أحدها أن القوم لا يسألون عن الأعمال لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي
دعتهم إلى الأعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها أن السؤال قد يكون للاسترشاد والاستفادة وقد يكون لأجل التوبيخ والإهانة كقول القائل لغيره
ألم أعطك ألم أعهد إليك قال الشاعر شعر ألستم خير من ركب المطايا ۞ إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الاستفادة و
الاسترشاد ويسألهم لأجل توبيخ الكفار وإهانتهم ونظيره قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فإن
الآية الأولى تدل على أن المسائلة الحاصلة بينهم إنما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا أنساب
بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لأن النسب يوجب الميل والرحمة والإكرام والوجه الثالث في
الجواب أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة فأخبر عن بعض الأوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال المسألة الرابعة الآية تدل على
أنه تعالى يحاسب كل عباده لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلا أو مرسلا إليهم ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار المسألة الخامسة
الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة لأنه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فإن قالوا نحمله على أنه تعالى ما كان
غائبا عنهم بالعلم والإحاطة قلنا هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة فإن قالوا فأنتم لما قلتم إنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات
فقد قلتم أيضا بكونه غائبا قلنا هذا باطل لأن الغائب هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبته وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فأما الذي لا يكون
مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق والله أعلم قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فأولئك هم المفلحون ۞ ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ۞ اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى
أن من أحوال القيامة السؤال والحساب بين في هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال وفي الآية مسائل المسألة الأولى والوزن مبتدأ و
يومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز أن يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن أي الوزن الحق العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل المسألة الثانية في تفسير وزن
الأعمال قولان الأول في الخبر أنه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها ثم قال ابن عباس أما المؤمن فيؤتى بعمله
في أحسن صورة فيوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة
الأنبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجهان أحدهما أن أعمال المؤمن تتصور بصورة
حسنة وأعمال الكافر بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال العباد مكتوبة
وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال الصحف وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية وعن عبد الله بن سلام أن
ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والإنس يستقبل به العرش إحدى كفتي الميزان على الجنة والأخرى على جهنم لو وضعت السموات والأرض في إحداهما
لوسعتهن وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له
بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيها شهادة أن لا إله إلا
الله وأن محمدا عبده ورسوله في الأخرى فترجح وعن الحسن بينما الرسول صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة قد أغفى فسالت
الدموع من عينيها فقال ما أصابك ما أبكاك فقالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدا فقال لها تحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ منهم يومئذ
شأن يغنيه لا يذكر أحد أحدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشروب فلا يكون له وزن
بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول وقالوا
حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل دل عليه فوجب المصير إليه أما بيان أن لفظ حمل الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة
فلأن العدل في الأخذ والإعطاء لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك أن الرجل إذا لم
يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال إن فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ويقال أيضا إن فلانا استخف بفلان
ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه أي يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر
شعر

قد كنت قبل لقائكم ذا مرة ☸ عندي لكل مخاصم ميزانه ☸ اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا
ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما اريد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب
والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقائها كان وزنها محالا
واما قولهم الموزون صحائف الاعمال او صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بانه تعالى عادل حكيم او لا يكون
مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف رجحان
كفة الحسنات على كفة السيئات او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا
فائدة فيه البتة واجاب الاولون فقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان
لاهل القيمة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه و
حزنه وخوفه وفضيحته في موقف القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان السيئات
واخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة **المسئلة الثالثة** الاظهر اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول
ميزان آخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا فقال فمن ثقلت موازينه ولم يقل ميزانه لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد
فيقولون خرج فلان الى مكة على البغال والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقائل ان يقول
هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على التاويل واما قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اعلم ان هذه الآية فيها مسائل **المسئلة الاولى** انها تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من تزيد حسناته
على سيئاته ومنهم من تزيد سيئاته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية فانه غير موجود **المسئلة الثانية**
قال اكثر المفسرين المراد من قوله واما خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والاثر اما القرآن فقوله تعالى اما القرآن فقوله تعالى
فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على ان
المراد من هذه الآية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المؤمن اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالانملة فيلقيها في
كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك
فمن انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلاتك التي كنت تصلي علي قد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي في البسيط واما قول
العلماء فروي ههنا الخبر الذي ذكرناه من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه
يأتي بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي تضره وفي ذلك اغراء بمعصية الله تعالى ولقائل ان
يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة
الله تعالى ومحبته اعلى شأنا واعظم درجة من سائر الاعمال فوجب ان يكون اوفى ثوابا واعلى درجة من سائر الاعمال واما الاثر فلان ابن
عباس واكثر المفسرين حملوا هذه الآية على اهل الكفر اذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان
بهذه الآية قالوا انه تعالى حصر اهل موقف القيمة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة
سيئاتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة ونحن نقول في الجواب اقصى ما في
الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الآية الا انه ذكره في سائر الآيات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على
المفهوم فوجب المصير الى اثباته والله اعلم وايضا فقال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق
الا بالكافر واما العاصي المؤمن فانه يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابدا الآباد
من غير زوال وانقطاع والله اعلم **قوله تعالى** ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون ☸ في الآية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وبقبول دعوتهم وخوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم
بعذاب الآخرة من وجهين احدهما السؤال وهو قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم والثاني بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول
دعوة الانبياء في هذه الآية بطريق آخر وهو انه كثرت نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها
معايش فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد
من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما
في الحقيقة انما يحصل بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد
ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر
كذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله
في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم قد يكون قليل الشكر **المسئلة الثانية** روى عن نافع

انه همز معايش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطأ وذكروا انه انما يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو صحيفة
وصحائف فاما معايش فمن العيش فالياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظ هذه الياء التي من نفس الكلمة اسكن في معيشة فصارت
هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا معايش شبيها بقولنا صحائف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحائف فكذا في قولنا معايش على سبيل التشبيه
الا ان الفرق ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زائدة **قوله تعالى** ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين ☸ وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم
بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدأ في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض و
جعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا آدم وجعله مسجودا للملائكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في
هذه الآيات ونظيره انه تعالى قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فمنع تعالى من المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك
المنع بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل آدم خليفة في
الارض ومسجودا للملائكة والمقصود من الكل تقرير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى هذا المعنى
بعين هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على احسن الوجوه **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة ابليس في القرآن
في سبعة مواضع اولها في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة الحجر ورابعها في سورة بني اسرائيل وخامسها في سورة الكهف و
سادسها في سورة طه وسابعها في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية سؤال وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان
المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الآية يقتضي ان امر الملائكة بسجود آدم وقع بعد
خلقنا وتصويرنا ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا
اباكم وصورناكم اي صورنا آدم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهو قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار وذلك لان امر الملائكة بسجود آدم
تأخر عن خلق آدم وتصويره ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم و
تصويره فنقول ان آدم عليه السلام اصل البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق
اسلافكم من بني اسرائيل في زمان موسى عليه السلام ويقال قتلت بنو اسد فلانا وانما قتله احدهم قال عليه الصلاة والسلام ثم انتم يا خزاعة قد
قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود في زمان محمد عليه الصلاة والسلام واذ نجيناكم من آل فرعون واذ قتلتم نفسا و
المراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا ههنا الثاني ان يكون قوله خلقناكم اي آدم ثم صورناكم اي صورنا ذرية آدم في ظهره ثم
بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهذا قول مجاهد فذكر انه تعالى خلق آدم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر
الملائكة بسجود آدم الوجه الثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على
خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر والوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله عبارة عن علمه
بالاشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم
اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كائن محدث الى قيام الساعة على ما جاء في الخبر انه تعالى قال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة فخلق
الله عبارة عن حكمه ومشيئته والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى آدم وامر الملائكة
بسجوده وهذا التأويل عندي اقرب من سائر الوجوه **المسئلة الثالثة** ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلاثة اقوال احدها ان المراد
منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود هو الله تعالى وآدم كان كالقبلة وثالثها ان المسجود هو آدم وايضا ذكرنا
ان الناس اختلفوا في ان الملائكة الذين امرهم الله بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش او المراد ملائكة الارض ففيه خلاف وهذه
المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة **المسئلة الرابعة** ظاهر الآية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملائكة فوجب كونه منهم
وقد استقصينا ايضا هذه المسئلة في سورة البقرة وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق من نار والملائكة من نور و
الملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون الله وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن و
ابليس من الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليقة الجن وابوهم كما ان آدم صلوات الله عليه اول خليقة الانس و
ابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مأمورا مع الملائكة استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا آخر فلما عصى الله سماه بذلك وكان مؤمنا عابدا
في السماء حتى عصى ربه فاهبط الى الارض **قوله تعالى** قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين ☸ قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين ☸ في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم
ان هذه الآية تدل على انه تعالى لما امر الملائكة بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس وظاهر هذا يدل على ان ابليس من الملائكة الا
ان الدلائل التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثناء فقد اجبنا عنه في سورة البقرة **المسئلة الثانية** ظاهر
الآية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك فان المقصود طلب ما منعه من السجود ولهذا الاشكال
حصل في الآية قولان الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زائدة والتقدير ما منعك وله نظائر في القرآن كقوله لا اقسم بيوم

الفتنة معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج والاكثرين والقول الثاني ان كلمة لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول في تأويل الآية وجهان الاول ان يكون التقدير اي شيء منعك من ترك السجود ويكون هذا الاستفهام على سبيل الانكار ومعناه ما منعك عن ترك السجود شيء كقول القائل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي أدينك ام عقلك ام حياؤك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكأنه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعي اليها **المسئلة الثالثة** احتج العلماء بهذه الآية على ان صيغة الامر تفيد الوجوب فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الآية على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبا للذم فان قالوا هب ان هذه الآية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان تكون كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه امرا مخصوصا في صورة مخصوصة واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب **المسئلة الرابعة** احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الآية قال انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال **المسئلة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد طلب للداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس انه ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فمعناه ان ابليس قال انما لم اسجد لآدم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بسجود ذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من ادم اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية التأثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا فالنار مناسب للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة واما الارضية والبرد واليبس فيناسبان الموت والحياة اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا فسن النمو وسن الشباب لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسب للارضية لا جرم كان هذا الوقت اردأ اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون فلانه قد تقرر في العقول ان الامام ابا حنيفة والشافعي وسائر اكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة اولها ان النار افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا هو محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما يتناول الحي بعد انتهائه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر **المسئلة السادسة** احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب ابليس هذا التعنيف والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة ان قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم خطاب عام يتناول جميع الملائكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من آدم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الآية شيئا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم بهذا القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب ان لا يستحق الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا في الآية دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه آخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص عموم النص بالقياس فقد تكبر على الله تعالى ولما دلت هذه الآية على ان تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الآية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز والله اعلم وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس فكفر بقياسه فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله مع ابليس فهذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور

المحض بسجود من كان مخلوقا من الارض اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر احد من الملائكة بسجود آدم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه باطل اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم انه باطل فهذا سؤال حسن اورده على هذه الطريقة وما رأيت احدا ذكر هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يلجأ الى خدمة الادنى الادون اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملائكة فقد رضوا بذلك فلا بأس به واما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب الذم العظيم في حقه علمنا ان ذلك انما كان لاجل تخصيص النص بالقياس وانه غير جائز والله اعلم **المسئلة السابعة** قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد لا شك ان قائل هذا القول هو الله لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله سبحانه واما قوله خلقتني من نار فلا شك ان قائل هذا القول هو ابليس واما قوله فاهبط منها فلا شك ان قائل ذلك هو الله ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين ابليس مذكور في سورة ص على سبيل الاستقصاء اذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس وقد عظم الله تشريف موسى بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم توجب الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى والجواب ان بعض العلماء قال انه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة ما منعك من السجود له ولم يسلم انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لانه ثبت ان غير الانبياء لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة لكن على وجه الاهانة بدليل انه تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم مع موسى ومع سائر الانبياء على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك وهذا نهاية الاكرام وقال له واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام **المسئلة الثامنة** قوله تعالى فاهبط منها قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السماء وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في سورة البقرة فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السماء قال ابن عباس يريد ان اهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر على الله وضعه الله وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس الصغار والله اعلم قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون ۞ قال انك من المنظرين ۞ قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ۞ ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين ۞ في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه طلب الانظار من الله تعالى الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده انه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك بل قال فانك من المنظرين ثم ههنا قولان الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في آية اخرى فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحياء كلهم وقال آخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الآية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى واجاب الاولون بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيامة لا يقتضي اغراءه بالقبيح لانه تعالى كان يعلم منه انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سواء اعلمه وقت موته او لم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياءه انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف ما كان ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذا ههنا والله اعلم **المسئلة الثانية** قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقال في آية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبر والثاني يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسئلة او على انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله واما المعتزلة فلهم ههنا مقامان احدهما ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها آخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار الاول قالوا هذا قول ابليس وهب ان ابليس اعتقد ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بسجود آدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف ذلك الغي الى الله لهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عليه الثالث قال رب بما اغويتني اي بالعن لاقعدن لهم والمعنى انك لما لعنتني بسبب آدم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم والرابع رب بما اغويتني خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لاقعدن لهم والوجه الثاني في تفسير الاغواء ان الاغواء الاهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا ومنه ايضا قولهم غوي الفصيل يغوي غوى اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارك الهلاك والعطب وفسروا قوله ان كان الله يريد ان يغويكم ان كان الله

يريد ان يزيلكم عن دينكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في بيان ان المراد من الاغواء في هذه الآية الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له من مغو كما ان المتحرك لا بد والساكن لا بد له من مسكن والمهتدي لا بد له من هاد فلما كان ابليس غاويا فلا بد له من مغو والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوقا آخر او الله تعالى والاول باطل لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل والا لزم التسلسل واما الدور والثالث هو المقصود والله اعلم

المسئلة الثالثة الباء في قوله فبما اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام لام جواب القسم وما بتأويل المصدر واغويتني صلتها الثاني ان قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل باي شيء اغويتني ثم ابتدأ وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل

المسئلة الرابعة قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوف والتقدير لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء كلمة على جائز لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك آتيك غدا وفي غد اذا عرفت هذا فنقول قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنه ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الآية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الآية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا فنقول كيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما مع العلم بانه باطل وضلال وغواية يستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره محض العناد فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده والله اعلم

المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله ثم بين انه انما استمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر الكثير فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الحق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى امات الانبياء الذين هم الدعاة الى الحق وابقى ابليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق الى الكفر والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة فقال الجبائي لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب اما قول ابي علي فهو ضعيف وذلك لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح ويحسنها اليه ويذكره ما في القبائح من اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير وهذا التزيين والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على الفعل كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين والعلم به ضروري واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في القاء المرء في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا فان الله تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي نقرره غاية التقرير ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاهم الاكمل الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله تعالى شيء اصلا والله اعلم بالصواب اما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم

شاكرين ففيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الجهات الاربع قولان الاول ان كل واحد منها يختص بنوع من الآفة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لآتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها ثم لآتينهم من بين ايديهم والمعنى افترهم في الرغبة في سعادات الآخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الآخرة لانهم يردون عليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الآخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الآخرة وانما فسر ما بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما الآخرة فهي تأتي بعد ذلك ورابعها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم في الصرف عن الحق وعن شمائلهم في الترغيب في الباطل وثالثها عن ايمانهم افترهم في الحسنات وعن شمائلهم اقوي دواعيهم في السيئات قال ابن الانباري وقول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المتأخرين وروى ابو عبيد عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت منزلته قال انت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تعيين هذه الجهات الاربع اما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجوها اخرى اولها وهو الاقوى الاشرف ان في البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فاحديها القوة الخيالية يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليها الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب فهذه القوى الاربع هي التي تتولد منها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الاربع لم تقدر على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي شريف وثانيها ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه اما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ومن خلفهم المراد منه الشبهات الناشئة من التعطيل وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان يشاهد هذه الجسمانيات واحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد ان الغائب يجب ان يكون مساويا لهذا الشاهد وانما جعلنا قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل لان التشبيه ضد التعطيل فلما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب ان نجعل قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل واما قوله وعن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المأمورات وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات وثالثها نقل عن شقيق رحمه الله انه قال ما من صباح الا ويأتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا واما من خلفي فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرأ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فيأتيني من قبل الثناء فاقرأ والعاقبة للمتقين واما من قبل شمالي فيأتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون والقول الثاني في هذه الآية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الاربعة والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة وتقدير الآية ثم لآتينهم من جميع الوجوه الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام فقال له تدع دين آبائك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل وهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما في التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربع من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة والله اعلم

المسئلة الثانية انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكرهما بحرف من ثم قال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكرهما بحرف عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه حضر على هاتين الجهتين ملكان ولم يحضر في القدام والخلف ملكان والشيطان يتباعد عن الملك فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم لان عقابه دائم اما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة من تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده

المسئلة الثالثة في ان قوله هذا القول عن ابليس كالدال على بطلان ما يقال ان ابليس يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان يأتي باب المبالغة احرى ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا

السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه قاله على سبيل الظن لانه كان عازما على
المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم ان اشياء يرغب فيها فغلب على ظنه انهم يقبلون قوله على سبيل الاكثر والاغلب ويتأكد هذا القول بقوله تعالى
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه والعجب ان ابليس قال للحق سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال الحق ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه آخر
وهو انه حصل للنفس تسعة عشر قوة وكلها تدعو النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة اخرى هي الحواس الباطنة
واثنان الشهوة والغضب وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي
بأسرها تدعو النفس الى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعو النفس الى عبادة الله وطلب السعادات
الروحانية ولا شك ان استيلاء تسعة عشر قوة اكمل من استيلاء القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في اول الخلقة قوية
ويكون العقل ضعيفا جدا وهي بعد قوتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه الجسمانية معرضين
عن معرفته ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين والله اعلم قوله تعالى قال اخرج منها مذؤما مدحورا لمن تبعك منهم لاملأن جهنم
منكم اجمعين ۝ اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها من الجنة ومن السماء مذؤما
قال الليث ذأمت الرجل فهو مذؤم اي محقور والذأم الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال
ابن الانباري المذؤم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤما مذموما بابلغ الذم قال امية شعر وقال لابليس رب العباد ۝
اخرج دحيرا لعينا مذؤما ۝ وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا اذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى ويقذفون
من كل جانب دحورا وقال امية شعر وبأذنه سجدوا لآدم كلهم ۝ الا لعينا خاطئا مدحورا ۝
وقوله لمن تبعك اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لاملأن قال صاحب الكشاف وروى عصمة عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم
هذا الوعيد وهو قوله لاملأن جهنم منكم اجمعين على ان لاملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره قال ابو بكر الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم
عائدة على ولد آدم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد آدم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الآية على ان التابع والمتبوع متفقان
في ان جهنم تملأ منهما ثم كما ان الكافر يتبعه فكذلك الفاسق يتبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الآية انه تعالى
يملأ جهنم ممن تبعه وليس في الآية ان كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ونقول هذه الآية تدل على ان جميع اصحاب البدع والضلال
يدخلون جهنم لان كلهم متابعون لابليس والله اعلم قوله تعالى ويا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين ۝ اعلم ان هذه الآية مشتملة على مسائل احدها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث انه لا مشقة فيه فلا
يتعلق به التكليف وثانيها ان زوج آدم هو حواء ويجب ان يذكر انه تعالى كيف خلق حواء وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنان
السماء او جنة من جنان الارض ورابعها ان قوله فكلا امر اباحة او امر تكليف وخامسها ان قوله
ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها ان تلك الشجرة اي شجرة كانت و
ثامنها ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما ههنا التقرير الداخل
تحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم او بعدها فهذه المسائل العشر قد سبق تفصيلها و
تقريرها في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال ههنا
فكلا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من
الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما
ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ۝ وقاسمهما اني لكما لمن
الناصحين ۝ فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما الم انهكما
عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين ۝ يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا يكرره وبه سمي صوت الحلي وسواسا وهو فعل
غير متعد كقولنا ولولت المرأة ووعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن موسوس له وموسوس اليه وهو
الذي يلقي اليه الوسوسة ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وههنا سؤالات السؤال الاول كيف وسوس
اليه وآدم كان في الجنة وابليس اخرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله له و
قال ابو مسلم الاصفهاني بل كان آدم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنات الارض والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس
دخل في جوف الحية ودخلت الحية الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة وقال آخرون ان آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة وكان
ابليس واقفا من خارج الباب فيقرب احدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك السؤال الثاني ان آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه و
بين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله والجواب لا يبعد ان يقال ان ابليس لقي آدم مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل
المواظبة والمداومة على هذا التمويه اثر كلامه في آدم عليه السلام السؤال الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس
له اي فعل الوسوسة لاجله والله اعلم اما قوله تعالى ليبدي لهما ففي هذه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون

ليكون

ليكون لهم عدوا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت عوراتهما وانما كان قصده ان يحملهما
على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا ان يقال انه لام الغرض ثم فيه وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه
والمعنى ان غرضه من القاء تلك الوسوسة الى آدم زوال الحرمة وذهاب منصبه والثاني لعله رأى في اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة
انه اذا اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض واما قوله ما ووري عنهما
من سوآتهما ففيه ابحاث البحث الاول ما ووري مأخوذ من المواراة يقال واريته اي سترته قال تعالى يواري سوأة اخيه وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لعلي لما اخبره بوفاة ابيه اذهب فواره البحث الثاني السوأة فرج الرجل والمرأة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس
كانا قد البسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت
هذه الآية على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل كان مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول وقوله ما نهاكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ويمكن ان يكون هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به آدم وحواء ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة
اوقعها في قلوبهما والقولان مرويان الا ان الاغلب انه كان على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام
ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا ملكين واراد به ان تكونا بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا من الخالدين ان اكلتما فرغبهما
بان اوهمهما ان من اكلها صار كذلك وانه تعالى انما نهاهما عنها لكي لا يكونا بمنزلة الملائكة وفي الآية سؤالات السؤال الاول كيف اطمع ابليس
آدم في ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا
المعنى احد ما يدل على ان الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون
فما سجدوا البتة لآدم ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان آدم علم ان الملائكة لا
يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقاء واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير
المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين والوجه الثالث قال الواحدي
كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول ما طمعا في ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على
هذا قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى واقول هذا الجواب ايضا ضعيف وبيانه من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على
هذه القراءة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة او لا يقول ذلك والاول لا سبيل اليه لان تلك القراءة قراءة
متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون التطميع قد وقع في ان
يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال والوجه الثاني انه تعالى جعله مسجود الملائكة واطلق له في ان يسكن في
الجنة وان يأكل منها رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة السؤال الثاني هل تدل هذه الآية على ان درجة الملائكة
اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة ان كانت قبل النبوة لم تدل على ذلك لان آدم
حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من الانبياء وعلى هذا التقدير زال السؤال والثاني ان بتقدير ان تكون هذه الواقعة وقعت
في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب في ان يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا او في ان
يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير فيسقط الاستدلال السؤال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله الا ان تكونا ملكين او
تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال
انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق ابليس في الخلود
لكان ذلك يوجب انكار البعث والقيمة وانه كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين الاول
ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه الوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا
نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالى هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين
في وقت آدم انه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير فالتكفير
غير لازم السؤال الرابع هب انه ما سبق ان آدم وحواء لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه فيه قطعا او ان لم يحصل القطع فهل
يقولون انهما صدقاه فيه قطعا او ان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او ينكرون هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا
حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على الاكل لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم
على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم نعتقد ان الامر كما قال السؤال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب
والتطميع وقع في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين قال
قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلانا اي حالفته وتقاسما تحالفا ومنه قوله تقاسموا بالله لنبيتنه فلنا فيه وجوه
الاول التقدير انه قال اقسم لكما اني لمن الناصحين وقالا له انقسم بالله انت لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسم لهما
بالنصيحة واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم ابليس على زنة المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال قتادة

حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المؤمن بالله وقوله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما واني اعلم احوالا كثيرة من المصالح و
المفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي ارشدكما ثم قال تعالى فدلاهما بغرور ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما قال اصله الرجل العطشان يدلي
رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه اذا اطمعه الثاني فدلاهما بغرور اي جرأهما
ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما من الدال والدالة وهي الجرأة اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدلاهما بغرور اي غرهما باليمين
كان آدم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن عمر انه كان اذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق
فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه ولولا
انه تعالى ذكر في آية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في هذه الآية لا يدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من غير اكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي
ظهرت عوراتهما وزال النور عنهما وطفقا قال الزجاج معنى طفق اخذ في الفعل يخصفان يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف
وفيه دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن آدم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناداهما ربهما قال عطاء بلغني ان
الله ناداهما افرارا مني يا آدم قال بل حياء منك يا رب ما ظننت ان احدا يقسم باسمك كاذبا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك
من روحي اما اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال والم اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس بين العداوة حيث
ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم قوله تعالى ﴿قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ ۞ اعلم
ان هذه الآية مفسرة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك ان هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلام الا انا نقول هذا الذنب انما
صدر عنه قبل النبوة وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل قوله تعالى ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ۞
قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾ ۞ اعلم ان الذي تقدم ذكره هو آدم وحوا وابليس واذا كان كذلك فقوله اهبطوا يجب ان
يتناول هؤلاء الثلاثة بعضكم لبعض عدو يعني العداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض
في قوله ولكم في الارض والمراد في الارض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون للبعث والقيامة وقرأ حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء
وكذلك في الروم والزخرف والجاثية بضم التاء والباقون جميع ذلك بضم التاء قوله تعالى ﴿يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم
وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ ۞ في نظم الآية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر آدم وحوا بالهبوط
الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالى انزل كل ما يحتاجون اليه في الدين وفي الدنيا الثاني انه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف
العورة وانه كان يخصف الورق عليهما اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عورتهم ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه
اقدرهم على التستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه تعالى انزل المطر وبالمطر تتكون الاشياء التي يحصل منها اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس
وتحقيق القول ان الاشياء التي تحدث في الارض لما كانت متعلقة بالامور النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السماء ومنه قوله تعالى
وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه بأس شديد واما قوله وريشا ففيه بحثان البحث الاول الريش لباس الزينة
استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها
وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روي عن عاصم رواية غير مشهورة ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان رضي الله عنه والباقون وريشا
واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذئب وذئاب وقدح وقداح وشعب وشعاب وقيل هما واحد كلبس ولباس وحل
وحلال وعن ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من متاع او مال او مأكول فهو ريش ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب
والاثاث والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه بحثان البحث الاول قرأ نافع وابن عامر والكسائي ولباس بالنصب
عطفا على قوله لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ذلك مبتدأ وقوله ذلك خير خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله
ولباس التقوى مبتدأ وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبر لقوله ولباس التقوى ومعنى قولنا صفة ان قوله ذلك اشارة
الى اللباس كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير البحث الثاني اختلفوا في تفسير قوله ولباس التقوى والضابط فيه ان منهم من حمله
على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه احدها ان المراد ان اللباس الذي انزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس
التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الاول وانما اعاده الله لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من اهل الجاهلية كانوا
يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل عرفتك الصدق في ابواب البر والصدق خير لك
من غيره فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى وثانيها ان المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في
الحروب وثالثها المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة الصلوات والقول الثاني ان يحمل قوله ولباس التقوى على المجاز ثم
اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف
والتوحيد لان المؤمن لا تبدو عورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال معبد هو الحياء
وقيل هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد
التقوى ليس الا هذه الاشياء اما قوله ذلك خير قال ابو علي الفارسي معنى الآية ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب له

الى الله

الى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى كما اضيف الى الجوع في قوله فاذاقها الله لباس الجوع و
قوله ذلك من آيات الله قال المحققون معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني انزال اللباس لعلهم يذكرون فيعرفون عظيم النعمة
فيه قوله تعالى ﴿يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون﴾ ۞ اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها فكانه تعالى لما
ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم واولاده اتبعها بان حذر اولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني آدم لا يفتننكم
الشياطين كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بعداوته وكيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء آدم
في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني آدم اولى فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم عن وسوسة الشيطان
فقال لا يفتننكم الشيطان فيترتب عليه خروجكم منها واصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش ثم اتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا
بحثان البحث الاول قال الكعبي هذه الآية حجة على من نسب المعاصي الى الله تعالى لانه تعالى نسب خروج آدم وحوا وسائر وجوه المعاصي الى الشيطان
وذلك يدل على ان الله بريء عنها فيقال له لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان وذلك يدل على ان الله بريء عنها فيقال له لم قلتم
ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله تعالى ولما اجرى عادته بانه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه
تلك الاعمال عنده ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الآية تدل على انه تعالى انما اخرج آدم وحوا من الجنة عقوبة
لهما على تلك الزلة وظاهر قوله اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهما لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف
الجمع بين الوجهين وجوابه انه ربما قيل حصل لمجموع الامرين والله اعلم ثم قال ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما وفيه مباحث البحث الاول ينزع
عنهما لباسهما حال اي اخرجهما نازعا لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يتول ذلك لانه كان بسبب منه فاسند اليه كما تقول انت
فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وان لم يباشره كذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره اسند اليه البحث الثاني
اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس يرى آدم سوأة حوا وترى حوا سوأة آدم البحث الثالث اختلفوا في
اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم انه النور وبعضهم انه التقى وبعضهم اللباس الذي هو لباس الجنة وهذا القول اقرب لان اطلاق
اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تاكيد التحذير لبني آدم لما بلغ تاثير وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره الى هذا الحد
فكيف يكون حال آحاد الخلق ثم اكد تعالى هذا التحذير بقوله انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث البحث الاول انه يراكم يعني
ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال ابو عبيدة عن ابي زيد القبيل الجماعة يكونون
من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو اب واحد وقال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله اي هو ومن
كان من نسله البحث الثالث قال اصحابنا انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك
في عيون الانس وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن لرقة اجسام الجن ولطافتها والوجه في رؤية الجن للانس كثافة اجسام
الانس والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوي شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله في قوة ابصارنا لرأيناهم كما يرى بعضهم بعضا
ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة اما على زيادة كثافة
اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يتناول اوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو
قدر الجن على تغيير صور انفسهم باي صورة شاؤا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذي اشاهده واحكم عليه
بانه ولدي او زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي او زوجتي وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على
تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس فلم لا يفعلون ذلك في حق اكثر البشر وفي حق
العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على
البشر بوجه من الوجوه ويتأكد هذا بقوله تعالى ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع خصال
نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى ثم قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون فقد احتج اصحابنا بهذا النص
على انه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتأكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين
قال القاضي معنى قوله جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله ارسلنا الشياطين على
الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال فيمن يربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل انه ارسل عليه كلبه والجواب ان القائل اذا قال
ان فلانا جعل هذا الثوب ابيض واسود لم يفهم منه انه حكم به بل يفهم منه انه حصل السواد والبياض فيه فكذلك ههنا وجب حمل
الجعل على التأثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فبتقدير ان الله تعالى حكم بذلك الا ان مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي الى
المحال محال فيكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اي خلينا بينهم
وبين الكافرين فهو ضعيف ايضا الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمرا اذا لم يمنع بعضهم عن
البعض لا يقال انه ارسل بعضهم على بعض بل بسبب من جهته فكذا ههنا والله اعلم قوله تعالى ﴿واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها

والله امرنا بها

اباءنا قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ۝ اعلم ان فى الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة
وغيرها ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والاولى ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع
الكبائر واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان
تلك الاشياء كانت فى انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك
الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها اباءنا والثانى ان الله امرنا بها اما الحجة الاولى فما ذكر الله عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر
فى عقل كل احد ان طريقة فاسدة لان التقليد حاصل فى الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين
حقا ومعلوم انه باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله الجواب عنه واما الحجة الثانية وهى قولهم والله امرنا بها فقد اجاب
عنها بقوله قل ان الله لا يأمر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان الانبياء كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن ان يقال ان الله امرنا بها و
اقول للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية على ان الشئ انما يقبح لوجه عائد اليه ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء
اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا فى نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يأمر الله به وهذا يقتضى ان يكون كونه فى نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الامر
والنهى فى ذلك يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يأمر الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح
هذا التعليل لهذا المعنى ثم قال تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان البحث الاول المراد منه ان يقال انكم تقولون ان الله امركم بهذه
الافعال المخصوصة فعلمكم بان الله امركم بها حصل لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحى الى الانبياء اما الاول فمعلوم
الفساد واما الثانى فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون اصل
النبوة واذا كان الامر كذلك فلا طريق لهم الى تحصيل العلم باحكام الله تعالى وكان قولهم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه
باطل البحث الثانى نفاة القياس قالوا الحكم المثبت بالقياس مظنون غير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى فى معرض الذم والتهجين
اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب مثبتى القياس عن امثال هذه الدلائل قد ذكرناه مرارا والله اعلم قوله تعالى قل امر ربى بالقسط واقيموا وجوهكم
عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله
ويحسبون انهم مهتدون ۝ اعلم انه تعالى لما بين انه لا يأمر بالفحشاء بين تعالى انه يأمر بالقسط والعدل وفيه مسائل المسئلة الاولى
قوله امر ربى بالقسط يدل على ان الشئ يكون فى نفسه قسطا لوجوه عائدة اليه فى ذاته ثم انه تعالى يأمر به لكونه كذلك فى نفسه فهذا يدل ايضا
على ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره المسئلة الثانية قال عطاء والسدى بالقسط بالعدل وبما ظهر فى العقول
كونه حسنا وصوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
فالقسط ليس الا شهادة لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر فى هذه الاية بثلاثة
اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك
له وثانيها انه امر بالصلاة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث البحث الاول ان لقائل ان يقول امر ربى بالقسط خبر وقوله
واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربى بالقسط وقل اقيموا وجوهكم عند كل مسجد البحث الثانى فى الاية
قولان احدهما المراد باقيموا هو استقبال القبلة والثانى ان المراد هو الاخلاص والتنبيه فى ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه فى العبادة
قد يكون بالاخلاص فى تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور من بعد ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا
عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم فان قيل يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على
احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين فعم كلما يسمى دينا بذلك اذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد اختلفوا فى ان المراد منه زمان الصلاة او
مكانه والاقرب هو الاول لانه الموضع الذى يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا
وجوهكم حيثما كنتم فى الصلاة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلاة وانتم عند كل مسجد فصلوا فيه ولا يقول احدكم لا اصلى
الا فى مسجد قومى ولقائل ان يقول حمل لفظ الاية على هذا بعيد لان لفظ الاية يدل على وجوب اقامة الوجه فى كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز
العدول من مسجد الى مسجد واما قوله وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه تعالى لما امر فى الاية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندى
ان المراد بها اعمال الصلاة وسماها دعاء لان الصلاة فى اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر وبين انه
يجب ان يؤتى بذلك الذكر والدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال تعالى كما بدأكم تعودون وفيه قولان
الاول قال ابن عباس كما بدأ خلقكم مؤمنا وكافرا تعودون فيبعث المؤمن مؤمنا والكافر كافرا فان من خلقه الله فى اول الامر للشقاوة اعمله بعمل اهل
الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة اعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثانى قال الحسن ومجاهد كما
بدأكم فخلقكم فى الدنيا ولم تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى
وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا يجرى مجرى التفسير لقوله كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال القاضى هذا القول باطل لان احدا لا
يقول انه تعالى بدأنا مؤمنين او كافرين لانه لا بد فى الايمان والكفران يكون طاريا وهو سؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان

والكفر والسعادة والشقاوة فكذلك يكون الحال عليه يوم القيمة واعلم انه تعالى امر فى الاية اولا بكلمة القسط وهى كلمة لا اله الا الله ثم امر
بالصلاة ثانيا ثم بين ان الفائدة فى الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر فى الدار الاخرة ونظيره قوله تعالى فى طه لموسى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى و
اقم الصلاة لذكرى ان الساعة اتية اكاد اخفيها ثم قال تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان البحث الاول احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اى العذاب والصرف
عن طريق الثواب قال القاضى لان هذا هو الذى يحق عليهم دون غيرهم اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يأمر الله باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة
وفى ذلك زوال الثقة بالنبوات واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضى وعلى التأويل الذى يذكرونه
يصير المعنى انه تعالى سيهديهم فى المستقبل ولو قال المراد انه تعالى حكم فى الماضى بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة
لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله والثانى هب ان المراد من الهداية والضلال حكم الله بذلك
الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضى الى المحال محال
فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه والله اعلم البحث الثانى انتصاب قوله و
فريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذى لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم
اليه ولم يتأملوا فى التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصلا بخلق الله تعالى ابتداء فنقول
عندنا مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل والداعية التى دعتهم الى ذلك الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون
قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحى وهذا بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع فى باطل فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقا
او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفى فى صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم
يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك والله اعلم قوله تعالى يا بنى ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا و
اشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ۝ قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا
خالصة يوم القيمة كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ۝ اعلم انه تعالى لما امر بالقسط فى الاية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس
وامر الماكول والمشروب لا جرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلاة فى قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة
الصلاة لا جرم اتبعه بذكر اللباس وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت
عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف فى ثياب اصبنا فيها الذنوب
ومنهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى من الذنوب كما تعرينا من الثياب وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها لتستتر عن
الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون فى ثيابهم ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما فقال المسلمون يا
رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية اى البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا المسئلة الثانية
المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعنى الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات و
لذلك صار التزين باجود الثياب فى الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال فى الاية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم
وريشا فبين ان اللباس الذى يوارى السوأة من قبيل الرياش والزينة ثم انه تعالى امر باخذ الزينة فى هذه الاية فوجب ان يكون المراد
من هذه الزينة هو الذى تقدم ذكره فى تلك الاية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة
ههنا لبس الثوب الذى يستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكلما سوى اللبس فغير واجب
فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل
على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلاة وههنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك
امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر فى المعطوف تركه فى المعطوف عليه
وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا فى الجملة السؤال الثانى ان هذه الاية نزلت فى المنع من الطواف حال العرى والجواب انا بينا
فى اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضى وجوب اللبس التام عند
كل صلاة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به فى القدر الذى لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقى الباقى داخلا تحت اللفظ و
اذا ثبت ان ستر العورة واجب فى الصلاة وجب ان تفسد الصلاة عند تركه لان تركه يوجب ترك المأمور به وترك المأمور به
معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة فى الاصول المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابى حنيفة بهذه الاية فى
مسئلة ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلاة فى قوله اقيموا الصلاة والصلاة عبارة عن الدعاء وقد اتى الانسان بالمأمور به فوجب
الخروج عن العهدة فمقتضى هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلاة على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله خذوا زينتكم
عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بماء الورد على اقصى وجوه النظافة اخذ للزينة فوجب ان يكون كافيا فى صحة الصلاة وجوابنا
ان الالف واللام فى قوله اقيموا الصلاة تنصرفان الى المعهود السابق فى ذلك هو عمل الرسول عليه الصلاة والسلام فلم قلتم ان الرسول عليه

السلام صلى في الثوب المغسول بماء الورد والله اعلم اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في حجهم الا القليل وكانوا لا يأكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقة والقول الثاني انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم عليهم شيئا مما في بطون الانعام وحرم عليهم البحيرة والسائبة فانزل الله تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله كلوا واشربوا مطلق يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل ايضا مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا ففيه قولان الاول انه يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة وانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في وقت الحج اشياء احلها الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما يجوز وينبغي ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم ايصال الثواب اليه ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب ثم قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان هذه الآية ظاهرها استفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الآية قولان الاول المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي يستر العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة جميع انواع التزيين ويدخل تحتها جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع المأكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمن ان خصاء امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المسكين واليتيم فتعطيه افضل من ذلك فقال فان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في سنتي هجرة ما حرم الله قال فان نفسي تحدثني ان لا اغشاها قال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسي تحدثني ان لا اكل اللحم قال مهلا اني اكل اللحم اذا وجدته ولو سألت الله ان يطعمنيه كل يوم فعله قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل عليه السلام امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمن لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث يدل على ان في هذه الشريعة الكاملة جميع انواع الزينة مباح مأذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب دخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله **المسألة الثانية** مقتضى هذه الآية ان كل ما تزين الانسان به يكون حلالا وكذلك كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيه خالصا او راجحا والضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعان اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه خالص النفع فيلتحق بالقسم المتقدم وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا راجحا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا به تقديما للخاص على العام وان لم نجد في الواقعة نصا خاصا قضينا في النفع بالحل وفي الضر بالحرمة وبهذا الطريق صارت جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلة تحت النص ثم قال نفاة القياس فلو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وحينئذ يكون ضائعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريق آخر فهذا تقرير من يقول القرآن واف ببيان جميع الوقايع والله اعلم اما قوله تعالى قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة ففيه مسائل **المسألة الاولى** تفسير الآية هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هي للذين امنوا ولغيرهم قلنا لينبه على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفرة تبع لهم كقوله ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن شوائب الرحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة **المسألة الثانية** قرأ نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى هي ثابتة للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدأ وقوله للذين امنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين امنوا في الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب

فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين امنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيمة والله اعلم ثم قال تعالى كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصلوا به الى تحصيل العلوم النظرية والله اعلم **قوله تعالى** قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ۝ في الآية مسئلتان **المسألة الاولى** اسكن حمزة الياء من ربي والباقون فتحوها **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الآية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضي فيه فقال هذا يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والقول الثاني ان الفاحشة اسم لما يجب فيه الحد والاثم اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسؤال فيه ما تقدم والقول الثالث ان الفاحشة اسم الكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا او صغيرا والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار القاضي والقول الرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذلك واذا قيل فلان فاحش فهم منه انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط اذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان الاول يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منه بان يقع علانية والثاني ان يراد بما ظهر من الزنى الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين النوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لا بد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا ان الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والاثم فنقول البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من ان يكون بغيا والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم ان في الشرك بالله ما قد انزل به سلطانا وجوابه ان المراد منه ان الاقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب كون القول به باطلا على الاطلاق وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل والنوع الخامس من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الآية في هذه السورة عند قوله ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقي في الآية سؤالات السؤال الاول كلمة انما تفيد الحصر فقوله انما حرم ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء والجواب قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهي انما تحصل بالزنا وهي المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليها الاشارة بقوله والاثم وثالثها ورابعها الجنايات على النفوس وعلى الاموال واليها الاشارة بقوله والبغي بغير الحق وخامسها الجنايات على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في توحيد الله واليه الاشارة بقوله وان تشركوا بالله وثانيهما القول في دين الله بغير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السؤال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله عنه فصار تقدير الآية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشة او اثما عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير فيسقط السؤال والله اعلم **قوله تعالى** ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ۝ في الآية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل احد اجلا معينا اذا جاء ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء بالتكاليف كما ينبغي **المسألة الثانية** اعلم ان الاجل هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الآية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول الثاني ان المراد بهذا الاجل اجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه والقول الاول اولى لانه تعالى قال ولكل امة ولم يقل ولكل واحد اجل وعلى القول الثاني انما قال ولكل امة ولم يقل لكل احد لان الامة هي الجماعة في زمان واحد يعلم تقاربها في الاجل ولان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد افخم وايضا فالقول الاول يقتضي ان يكون لكل امة من الامم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الامر كذلك لان امتنا ليست كذلك والله اعلم اما اذا حملنا

الاية على القول الثاني لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتاخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد منه انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من ذلك ولا انقص ولا يقدر على ان لا يميته في ذلك الوقت لان هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته في ذلك في حق الله تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه اما قوله تعالى لا يستاخرون ساعة المراد منه انه لا يتاخر عن ذلك الاجل المعين لا بساعة ولا بما هو اقل من ساعة الا انه تعالى ذكر الساعة لان هذا اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى قوله ولا يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك الوقت تارة والتاخر عنه اخرى **قوله تعالى** يا بني ادم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۞ والذين كذبوا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ۞ اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما ياتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول عليه السلام وهو خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون مقدمة فلا جرم لا تقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف اما قوله يقصون عليكم اياتي فقيل تلك الايات هي القران وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشياء ايات الله تعالى لان الرسل اذا جاؤوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم تعالى حال الامة فمن اتقى واصلح فجمع بهاتين الكلمتين ما يوجب الثواب لان المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى في صفته فلا خوف عليهم اي بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون بسبب الاحوال الماضية لان الانسان اذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد انه لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه على عقاب الاخرة يجب ان يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الاخرة يفارق حاله في الدنيا فانه في الاخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء في ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف وحزن عند اهوال القيمة فبعضهم ذهب الى انه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وترى الناس سكارى اي من شدة الخوف واجاب هؤلاء عن هذه الاية بان معناها ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك امرك يؤول الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في بابه ضرر عليه ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الايات التي يجيء بها الرسل واستكبروا اي انفوا من قبولها وتمردوا عن التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم تفيد الحصر فذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار والله اعلم **قوله تعالى** فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين ۞ اعلم ان قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها وقوله فمن اظلم اي فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد والاول دخل فيه من اثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه قول من اثبت البنات والبنين لله ويدخل فيه قول من اضاف الاحكام الباطلة الى الله والثاني يدخل فيه قول من انكر كون القران كتابا نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والدليل عليه قوله تعالى ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله نسلكه عذابا صعدا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهذه الاشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم والقول الثاني ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب واختلفوا فيه فقيل هم اليهود والنصارى يحلهم علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب في الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة فان قضى الله تعالى لهم بالختم على الشقاوة بقي

على كفره وان قضى له بالختم على السعادة نقله الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا فنيت وانقرضت فرغوا منها جاءتهم رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على الرزق والعمر اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لعلهم ان يصلحوا ويتوبوا وايضا فقوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل للوفي كالغاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والا واما وهذه لغات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعاني ففصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف فاشبهت سكرى وقال بعض النحويين لا يجوز امالة حتى لانها حرف لا يتصرف والامالة ضرب من التصرف **المسألة الثانية** قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان الاول المراد هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة يطالبونهم بهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الرسل هم ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا اي ملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد قوله اينما كنتم معناه اين الشركاء الذين كنتم تدعون وتعبدونهم من دون الله ولفظ ما وقعت موصولة باين في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى الالهة الذين يدعون ثم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان على جميع الوجوه فالمقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بمثل هذه الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشدد في الاحتراز عن التقليد **قوله تعالى** قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاولاهم ربنا هؤلاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ۞ وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون ۞ اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله قال ففيه قولان الاول ان الله تعالى يقول ذلك والثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا في امم ففيه وجهان الاول ان الله تعالى يقول ذلك والثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا في امم ففيه وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع امم وعلى هذا القول في الاية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا قولنا اضمرنا فيها قولنا في النار واما المجاز فلانا جعلنا كلمة في على مع لانا قلنا معنى قوله في امم اي مع امم والوجه الثاني ان لا نلتزم الاضمار ولا نلتزم المجاز والمعنى ادخلوا في امم في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم زمانهم زمانكم وهذا يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار باجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق ليصح هذا القول ويشاهد الداخل من الامة في النار من سبقه وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها والمقصود ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرا بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهود يلعن اليهود والنصارى النصارى وكذا القول في المجوس والصابية وسائر اهل الضلالة وقوله حتى اذا اداركوا فيها اي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخراهم لاولاهم وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** في تفسير الاولى والاخرى وفيه قولان الاول قال مقاتل اخراهم يعني اخرهم دخولا في النار لاولاهم دخولا فيها والثاني اخراهم منزلة وهم الاتباع والسفلة لاولاهم وهم القادة والرؤساء **المسألة الثانية** اللام في قوله لاخراهم لام اجل والمعنى لاجلهم ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاولاهم لانهم ما خاطبوا اولاهم وانما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام اخراهم لاولاهم اما قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا فالمعنى ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتاخرين على وجهين احدهما بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكون المتاخرون معظمين لاولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك الاباطيل والاضاليل التي لفقوها فيصير ذلك شبيها باقدام اولئك المتقدمين على الاضلال ثم حكى تعالى عن هؤلاء المتاخرين انهم يدعون على اولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قولهم فاتهم عذابا ضعفا في النار وفي الضعف قولان الاول قال ابو عبيدة هو مثل الشيء مرة واحدة وقد قال الشافعي ما يقارب هذا فقال في رجل اوصى فقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري الضعف في كلام العرب المثل الى ما زاد وليس بمقصور على المثلين وجائز في كلام العرب ان تقول هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة والدليل عليه قوله تعالى فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل الاولى به ان يجعل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل والباقي مشكوك فلا جرم اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة

على المثلين اما قوله تعالى لكل ضعف ولكن لا تعلمون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم يعلمون بالياء على الكناية عن
الغائب والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر فيحمل الكلام على كل لانه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ
دون المعنى واما الباقون فقرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون
يا اهل الدنيا مقدار ذلك المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان كان المراد من قوله لكل ضعف انه حصل لكل احد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك
غير جائز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك فما معنى كونه ضعفا والجواب ان عذاب الكفار مؤبد فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول الم آخر لا الى نهاية
فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا الى آخر بين تعالى ان اخراهم كما خاطبت اولاهم فكذلك اجابت اولاهم اخراهم فقالوا ولاهم لاخراهم
فما كان لكم علينا من فضل في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم رؤساء
وسادة وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين
فبطل انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في الباب ان الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيمة وعندنا
ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون
فهذا يحتمل ان يكون من قول القادة وان يكون من قول الله لهم جميعا واعلم ان المقصود من هذا التخويف والزجر لانه تعالى اخبر عن الرؤساء والاتباع
ان بعضهم يتبرأ من بعض وبعضهم يلعن بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب قوله تعالى ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا
عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين ⊛ لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم
غواش وكذلك نجزي الظالمين ⊛ اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار وذلك لانه تعالى قال في الآية المتقدمة والذين كذبوا بآياتنا
واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى في هذه الآية كيفية ذلك الخلود في حق اولئك المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا
بآياتنا ان الدلائل الدالة على المسائل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون دلائل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون دلائل التوحيد
ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكرو المعاد ينكرون
الدلائل الدالة على صحة المعاد فقوله كذبوا بآياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على
الذم قال تعالى في صفة فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ففيه مسائل المسئلة الاولى
قرا ابو عمرو لا تفتح بالتاء خفيفة وقرا حمزة والكسائي لا يفتح بالياء خفيفة والباقون بالتاء مشددة اما القراءة بالتشديد فوجهها
قوله تعالى مفتحة لهم الابواب وقياس مفتحة تفتح واما قراءة ابي عمرو تفتح خفيفة فوجهها قوله تعالى فتحنا عليهم ابواب كل شيء ففتحنا ابواب السماء و
اما قراءة حمزة والكسائي فوجهها ان الفعل متقدم في قوله تعالى تفتح لهم ابواب السماء وفيه اقوال قال ابن عباس لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم
ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله وهذا التاويل ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله كلا ان كتاب الابرار لفي
عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح المؤمنين ويدل على صحة هذا التاويل ما روي في حديث طويل ان روح المؤمن
يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس المطمئنة التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى تنتهي الى السماء السابعة ويستفتح
لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فانه لا تفتح لك ابواب السماء والقول الثالث ان الجنة في السماء فالمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء و
لا يطرق لهم اليها ليدخلوا الجنة والقول الرابع لا تنزل عليهم البركة والخير وهو ماخوذ من قوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر واقول هذه
الآية تدل على ان الارواح اذا كانت سعيدة اما ان ينزل عليها من السماء انواع الخيرات واما ان تصعد اعمال تلك الارواح الى السموات وذلك يدل
على ان السموات موضع بهجة الارواح واماكن سعاداتها ومنها تنزل الخيرات والبركات واليها تصعد الارواح حال فوزها بكمال السعادات ولما كان
الامر كذلك كان قوله لا تفتح لهم ابواب السماء من اعظم انواع الوعيد والتهديد اما قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه
مسائل المسئلة الاولى الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين وضمها ثقب الابرة وقرا ابن سيرين سم بالضم وقال صاحب الكشاف
قرئ سم بالحركات الثلاث وكل ثقب في البدن لطيف فهو سم وجمعه سموم ومنه قيل السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل الى
القلب والخياط ما يخاط به قال الفراء يقال خياط ومخيط كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات
لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال ⊛ جسم الجمال واحلام العصافير ⊛ فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقب الابرة اضيق المنافذ فكان
ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما اوقف الله دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول ان
الموقوف على المحال محال وجب ان يكون دخولهم الجنة مايوسا عنه قطعا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرا ابن عباس الجمل بوزن القمل
وسعيد بن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ لانه حبال جمعت
وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس ان الله تعالى احسن تشبيها من ان يشبه بالجمل يعني ان الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه
الا انا ذكرنا فيه والله اعلم المسئلة الثالثة القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما
عصت واذنبت فانها بعد موت الابدان ترد من بدن الى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى انها تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ في
سم الابرة فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ تدخل الجنة وتصل الى السعادة واعلم ان القول بالتناسخ باطل وهذا

الاستدلال ضعيف والله اعلم ثم قال تعالى وكذلك نجزي المجرمين اي ومثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون ههنا والله اعلم هم الكافرون
لان الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من حالهم انهم لا يدخلون الجنة البتة بين ايضا
انهم يدخلون النار ووصف تلك النار فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المهاد جمع مهد وهو الفراش
قال الازهري اصل المهاد في اللغة التوثير ويقال للفراش مهاد لوثارته والغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك اي يجللك وجهنم لا تنصرف
لاجتماع التانيث فيها والتعريف وقيل اشتقاقها من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت بهذا لغلظ امرها في العذاب قال
المفسرون المراد من هذه الآية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش ولحاف المسئلة الثانية
لقائل ان يقول ان غواشي على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل
من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي تتناهى الجموع اليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه هذه الاشياء خففوه
بحذف يائه فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال واما قوله تعالى وكذلك نجزي
الظالمين قال ابن عباس يريد الذين اشركوا بالله واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون ههنا هم الكافرون قوله تعالى والذين
آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ⊛ ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم
الانهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما
كنتم تعملون ⊛ اعلم انه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد اتبعه بالوعد في هذه الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان اكثر اصحاب
المعاني على ان قوله تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها اعتراض وقع بين المبتدا والخبر والتقدير والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة
هم فيها خالدون وانما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك العمل في وسعهم
وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار على ان الجنة مع عظيم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه خبر عن ذلك
المبتدا والعائد محذوف كانه قيل لا نكلف نفسا منهم الا وسعها وانما حذف العائد للعلم به المسئلة الثانية معنى الوسع ما يقدر الانسان
عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل قال في هذه الآية يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة
فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود المسئلة الثالثة قال الجبائي هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في ان الله تعالى كلف
العبد ما لا يقدر عليه لان الله تعالى اكذبهم في ذلك واذا ثبت هذا الاصل بطل قولهم في خلق اعمال العباد هو الله تعالى كان ذلك تكليف
ما لا يطاق لانه تعالى ان كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليفه بما لا يطاق لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وان كلفه به
حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان ذلك ايضا تكليفا بما لا يطاق لان على هذا التقدير لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قال وايضا
اذا ثبت هذا الاصل ظهر ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لو كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور به فكان هذا
تكليف ما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقول وهذا الاشكال ايضا وارد عليكم
لانه تعالى كلف العبد بايجاد الفعل حال استواء الدواعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر والاول باطل لان
الايجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال والثاني باطل لان حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فان وقع الامر
بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل الحاصل وان وقع بالطرف المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال
فكل ما يجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن كلامهم والله اعلم واما قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم ان نزع الشيء قلعه عن مكانه و
الغل قال اهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه الى صميم القلب اي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء
وتغلغل فيه بلطافة اذا دخل فيه بلطافة كالحب يدخل في صميم الفؤاد واذا عرفت هذا فنقول لهذه الآية تاويلان الاول ان يكون المراد ازلنا
الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط الوساوس ومنعها ان ترد على القلوب فان الشيطان
لما كان في العذاب لم يتفرغ لالقاء الوساوس في القلوب ولهذا المعنى اشار علي بن ابي طالب رضي الله عنه فقال اني لارجو ان اكون انا وعثمان و
طلحة والزبير من الذين قال الله تعالى في حقهم ونزعنا ما في صدورهم من غل والقول الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال
والنقصان والله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم حتى ان صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى
من الوجه الاول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرئ بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا ليعلم ان حال اهل الجنة في هذا
المعنى ايضا مفارقة لحال اهل النار فان قالوا كيف يعقل ان يشاهد الانسان النعم العظيمة والعالية ويرى نفسه محروما عنها وعاجزا عن تحصيلها
ثم انه لا يميل طبعه اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يعيدهم الله تعالى ولا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب و
الوقاع ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن والله تعالى قادر عليه الا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بازالة شهوة الاكل والشرب
عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم قال تعالى تجري من تحتهم الانهار والمعنى انه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة
فقد انعم عليهم باللذات العظيمة وقوله تجري من تحتهم الانهار يمكن اجراؤه على ظاهره ويمكن حمله ايضا على انه تجري من تحتهم الانهار من رحمة
وفضله ولطفه انواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم حكى تعالى عن اهل الجنة انهم قالوا الحمد لله الذي هدانا قال اصحابنا معنى هدانا

الله أعطى القدرة وضم إليها الداعية الجازمة وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبا لحصول تلك الفضيلة فإنه لو أعطى القدرة وما خلق الداعية لم يحصل الأثر ولو خلق الداعية الجازمة المعارضة أيضا بسائر الدواعي الصارفة لم يحصل الفعل أيضا أما لما خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله وتخليقه وتكوينه قالت المعتزلة التحميد إنما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع القدرة وأزال الموانع وعند هذا يرجع مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال ثم قال تعالى وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ ابن عامر ما كنا بغير واو وكذلك هي في مصاحف أهل الشام والباقون بالواو ووجه قراءة ابن عامر أن قوله ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله هدانا لهذا فلما كان أحدهما عين الآخر وجب حذف الحرف العاطف المسئلة الثانية قوله وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله دليل على أن المهتدي من هداه الله وإن لم يهده الله لم يهتد بل نقول مذهب المعتزلة أن كل ما فعله الله في حق الأنبياء والأولياء من أنواع الهداية والإرشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وإنما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختياره فكان يجب عليه أن يحمد نفسه لأنه هو الذي حصل لنفسه الإيمان وهو الذي أوصل نفسه إلى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة وإنما حمد الله تعالى فقط علمنا أن الهادي ليس إلا الله سبحانه ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا أن تلكم الجنة وفيه مسئلتان المسئلة الأولى ذلك النداء من الله تعالى أو من الملائكة والأولى أن يكون المنادي هو الله المسئلة الثانية ذكر الزجاج في كلمة أن ههنا وجهين الأول أنها مخففة من الثقيلة والتقدير أنه والضمير للشأن والمعنى ونودوا بأنه تلكم الجنة أي نودوا بهذا القول والثاني وهو الأجود عندي أن يكون أن في معنى تفسير النداء والمعنى أي تلكم الجنة والمعنى قيل لهم تلكم الجنة كقوله وانطلق الملأ منهم أن امشوا أي امشوا وإنما قال تلك لأنهم وعدوا بها في الدنيا فكأنه قيل لهم هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله أورثتموها فيه قولان الأول وهو قول أهل المعاني أن معناه صارت إليكم كما يصير الميراث إلى أهله والإرث قد يستعمل في اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك العار أي يصيرك إليه ومنهم من يقول إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث والقول الثاني أن أهل الجنة يرثون منازل أهل النار قال صلى الله عليه وسلم ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله في الجنة والنار منزل فإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها وقيل لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال يا أهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسائل المسئلة الثالثة تعلق من قال العمل يوجب الجزاء بهذه الآية فإن الباء في قوله بما كنتم تعملون يدل على العلية وذلك يدل على أن العمل موجب لهذا الجزاء وجوابنا أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له لا لأجل أنه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها فإذا أتى بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر المسئلة الرابعة طعن بعضهم فقال هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله وقوله عليه السلام لن يدخل الجنة أحد بعمله وإنما يدخلها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وإنما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له وأيضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله المسئلة الخامسة قال القاضي قوله تعالى ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون خطاب في حق جميع المؤمنين وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فإنما يدخلها بعمله وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول إن الفساق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى إذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها والثاني باطل بالإجماع والأول لا يخلو إما أن يكون على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق والأول باطل لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل والثاني أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال إنه كان مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهذا محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال ولما كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا والجواب هذا بناء على استحقاق الثواب والعقاب وأنهما لا يجتمعان وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة قوله تعالى ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين ۞ الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون ۞

اعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها دل على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار قال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا والغرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب العدو وههنا سؤالات السؤال الأول إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء والجواب هذا يصح على قولنا لأن عندنا البعد الشديد ليس من موانع الإدراك والتزم القاضي ذلك وقال إن في العلماء من يقول في الصوت خاصة أن البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع السؤال الثاني هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض والجواب أن قوله ونادى أصحاب الجنة

أصحاب النار يفيد العموم والجمع إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكل فريق من أهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا السؤال الثالث ما معنى أن في قوله أن قد وجدنا والجواب أنه يحتمل أن يكون مخففة من الثقيلة وأن يكون مفسرة كالتي سبقت في قوله أن تلكم الجنة وكذلك في قوله أن لعنة الله على الظالمين السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم لا يليق بحال المؤمنين أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله فلهذا السبب لم يذكر تعالى أنه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى أنه بين هذا الحكم أما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسائل المسئلة الأولى الآية تدل على أن الكفار يعترفون يوم القيمة بأن وعد الله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيمة بذات الله وصفاته فإن قيل لما كانوا عارفين بذاته وصفاته وثبت أن من صفاته أن يقبل التوبة من عباده وعلموا بالضرورة أن عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب وليس لقائل أن يقول إنه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأن قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات عام في الأحوال كلها وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة والله تعالى بالرحيم الحكيم التجاوز عند هذه الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة أجاب المتكلمون بأن شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة تمنعهم من الإقدام على التوبة ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لا تمنعهم عن هذه المناظرات فكيف يمنعهم عن التوبة التي بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة واعلم أن المعتزلة الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال أما أصحابنا فإنهم لما قالوا إن ذلك غير واجب عقلا فله تعالى أن يقبل التوبة في الدنيا وأن لا يقبلها في الآخرة فزال السؤال والله أعلم المسئلة الثانية قال سيبويه نعم عدة وتصديق وقال الذين شرحوا كلامه معناه أنها تستعمل تارة عدة وتارة تصديقا وليس معناه أنه عدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال أتعطيني فقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه وإذا قال قد كان كذا وكذا فقلت نعم فقد صدقت ولا عدة فيه وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما تقول أيقوم زيد قلت نعم ولو كان مكان الإيجاب نفيا لقلت بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الإيجاب ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى المسئلة الثالثة قرأ الكسائي نعم بكسر العين في كل القرآن قال أبو الحسن هما لغتان قال أبو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائي بأنه روي عن عمر أنه سأل قوما فقالوا نعم فقال عمر أما النعم فالإبل قولوا نعم قال أبو عبيد هذه الرواية عن عمر غير مشهورة أما قوله تعالى فأذن مؤذن بينهم ففيه مسئلتان المسئلة الأولى معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالإعلام والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها وقالوا في أذن مؤذن نادى مناد أسمع الفريقين قال ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة هو صاحب الصور المسئلة الثانية قوله بينهم يحتمل أن يكون ظرفا لقوله أذن والتقدير أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم وفي وسطهم ويحتمل أن يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان والأول أولى والله أعلم أما قوله أن لعنة الله على الظالمين ففيه مسئلتان المسئلة الأولى قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم أن مخففة لعنة بالرفع والباقون مشددة لعنة بالنصب قال الواحدي رحمه الله من شدد فهو الأصل ومن خفف أن فهي مخففة من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث والتقدير أنه لعنة الله ومثله قوله تعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله والتقدير أنه ولا تخفف أن إلا ويكون معه إضمار الحديث والشأن ويجوز أيضا أن تكون المخففة التي هي للتفسير لأنه تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه في قوله أن قد وجدنا وروى صاحب الكشاف أن الأعمش قرأ إن لعنة الله بكسر إن على إرادة القول أو على إجراء أذن مجرى قال المسئلة الثانية اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن أوقع لعنة الله على من كان موصوفا بصفات أربعة الصفة الأولى كونهم ظالمين لأنه قال أن لعنة الله على الظالمين قال أصحابنا المراد منه الكافر وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذكره إلا مع الكفار وإذا ثبت هذا فنقول المؤذن بعد أن لعنة الله على الظالمين يجب أن يكون منصرفا إليهم فثبت أن المراد بالظالمين ههنا الكافرون وأيضا أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه وقال القاضي المراد منه كل من كان ظالما سواء كان كافرا أو كان فاسقا تمسكا بعموم اللفظ الصفة الثانية قوله الذين يصدون عن سبيل الله ومعناه أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر وأخرى بسائر الحيل الصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق والصفة الرابعة قوله وهم بالآخرة كافرون واعلم أنه تعالى لما بين أن تلك اللعنة إنما أوقعها المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة كان ذلك تصريحا بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر والله أعلم قوله تعالى وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ۞ وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين ۞

اعلم أن قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة وبين النار أو بين الفريقين وهذا الحجاب هو السور المذكور في قوله فضرب بينهم بسور فإن قيل وأي حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت أن الجنة فوق السموات وأن الجحيم في أسفل سافلين قلنا بعد أحدهما عن الآخر لا يمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب وأما الأعراف فهو جمع عرف وهو كل عال مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك وكل مرتفع من الأرض عرف وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه إذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الأعراف قولان الأول وهو الذي عليه الأكثرون أن المراد من الأعراف أعالي ذلك السور المضروب بين الجنة وبين النار وهذا قول ابن عباس وروي أيضا عنه أنه قال الأعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول الحسن وقول الزجاج في أحد قوليه أن قوله وعلى الأعراف أي وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد من أهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض والله لا أدري لعل بعضهم الآن معنا أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين على الأعراف من هم ولقد كثرت الأقوال فيهم وهي محصورة في قولين أحدهما أن يقال إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب والثاني أن يقال إنهم أقوام يكونون

فالدرجة السافلة من اهل الثواب اما على التفسير الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول الله تعالى
وعلى الاعراف رجال وزعم انهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا اناث والقائل ان يقول الوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل في مقابلة الرجل
من يكون انثى ولما امتنع كون الملك انثى امتنع وصفهم بالرجولية وثانيها قالوا انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالى ذلك السور تمييزا لهم عن سائر
اهل القيمة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على اهل الجنة واهل النار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم و
عقابهم وثالثها قال انهم الشهداء لانه تعالى وصف اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار ثم قال قوم انهم يعرفون اهل الجنة بكون
وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من اهل
الجنة واهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة ومن اهل النار يعرفون
هذه الاحوال من اهل الجنة ومن اهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير
والايمان والصلاح واهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة
العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل ويشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات
فان قيل هذه الوجوه الثلاثة باطلة لانه تعالى قال في صفة اصحاب الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون دخولها
وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء واجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اصحاب الاعراف ان
دخولهم الجنة يتأخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا احوال
اهل الجنة واهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله تعالى
الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا
الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وذلك الطمع كان طمع يقين فكذا ههنا
فهذا تقرير قول من يقول ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة والقول الثاني هو قول من يقول اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة
من اهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من اهل الجنة ولا من اهل
النار فاوقفهم الله على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته وهم اخر قوم يدخلون الجنة
وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجا على فساده بوجهين الاول قالوا ان قوله تعالى
ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع من القول بوجود
اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض الفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيها ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى
ميزهم من جميع اهل القيمة بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالانبياء
ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله
ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطابا مع اقوام معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم انه تعالى اجلسهم
على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في
ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيفة الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من
اصحاب الاعراف اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن ابائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل في القول الاول
لان هؤلاء انما صاروا من اصحاب الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا احد الامور الداخلة تحت الوجه الاول وبتقدير ان يصح
ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الاية عليها والوجه الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم مساكين اهل الجنة والوجه الرابع
انهم الفساق من اهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروب
بين الجنة وبين النار واما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة واهل النار فهذا القول ايضا غير بعيد لان هؤلاء
الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار وحينئذ يعود هذا القول الى القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس في هذا
الباب والله اعلم ثم انه تعالى اخبر ان اصحاب الاعراف يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه فالقول
الاول وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم مسفرة ضاحكة
مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من اثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم وكون عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا والقائل
ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا يجري
مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه
لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون
المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا بعلامات ظهور الكفر والفسوق عليهم فاذا شاهدوا
اولئك الاقوام في محفل القيمة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما قوله تعالى

في الجنة

ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام اهل الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها
وهم يطمعون والمعنى انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم الاشراف من
اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف واخر ادخالهم في الجنة ليطلعوا على احوال اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية
في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدري في افق السماء وان ابا بكر وعمر
منهم وتحقيق الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيمة فعند وقوف اهل القيمة في الموقف يجلس الله اهل الاعراف وهي المواضع العالية الشريفة
واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله تعالى الى الدرجات العالية في الجنة فهم ابدا لا يجلسون الا في الدرجات العالية واما ان فسرنا
اصحاب الاعراف بانهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله واحسانه انه ينقلهم من
تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار فقال الواحدي رحمه الله التلقاء جهة اللقاء وهي جهة المقابلة
ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كقولك هو حذاءك وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن
الكوفيين والمبرد عن البصريين انهما قالا لم يأت من المصادر على تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء فاذا تركت هذين استوى لك القياس فقلت في كل
مصدر تفعال بفتح التاء مثل تسيار وتهمام وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار اصحاب الاعراف
على اهل النار تضرعوا الى الله في ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال وان لا
يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الايات ويتخلص عن العقاب المذكور فيها قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف
رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون ⊛ اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف
عليكم ولا انتم تحزنون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف
ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لاجل ان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون
فذلك لا يليق الا بمن يبكت ويوبخ ولا يليق منهم ايضا الا بالاكابر والمراد بالجمع اما جمع المال واما الاجتماع والكثرة وما كنتم تستكبرون
والمراد استكبارهم عن قبول الحق واستكبارهم على الناس المحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على شماتة اصحاب الاعراف
بوقوع اولئك المخاطبين في العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل لاولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم
اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة فاشاروا الى فريق من اهل الجنة كانوا يستضعفونهم ويستقلون احوالهم وربما هزؤا بهم وانفوا من مشاركتهم
في دينهم واذا رأى من كان يدعي التقدم حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا عنده قلق لذلك وعظمت حسرته وندامته على ما كان منه في
نفسه وفيهم فاما قوله ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فقيل هم اصحاب الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض الملائكة الذين يأمرهم الله بهذا
القول وقيل بل بعضهم يقول لبعض والمراد انه تعالى يحث اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة التي اعدها الله لهم وعلى هذا التقدير
فقوله اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله ولا بد ههنا من اضمار والتقدير فقال الله لهم
ادخلوا الجنة ونظيره قوله تعالى حكاية عن فرعون قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع ههنا كلام الملأ ثم قال فرعون فماذا تأمرون فاتصل كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق فكذا ههنا
قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين ⊛ الذين اتخذوا دينهم لهوا
ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا باياتنا يجحدون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين ما يقوله اصحاب الاعراف
لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله اهل النار لاهل الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل النار بفرج بعد اليأس فقالوا يا رب ان لنا
قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فامر بالجنة فتزخرفت ثم نظر اهل جهنم الى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم
ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم قد اسودت وجوههم وصاروا خلقا اخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة باسمائهم
وقالوا افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة
على ان اهل الجنة اعلى مكانا من اهل النار فان قيل اسألوا مع الرجاء والجواز او مع اليأس قلنا ما حكيناه عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا
الماء مع جواز الحصول وقال القاضي بل مع اليأس لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه لا يفتر عنهم ولكن الايس من الشيء قد يطلبه كما يقال في
المثل الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يغيثه وقوله او مما رزقكم الله فقيل انه الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على العطش الشديد
والجوع الشديد لهم عن ابي الدرداء ان الله تعالى يرسل على اهل النار الجوع حتى يعدل عذابهم فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغني من جوع
فيستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة ثم يذكرون الشراب فيستغيثون فيرفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في بطونهم ويستغيثون
الى اهل الجنة كما في هذه الاية فيقول اهل الجنة كما في هذه الاية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك
فيجيبهم على ما قيل بعد الف عام فيقول انكم ماكثون فيقولون ربنا اخرجنا منها فيجيبهم اخسؤا فيها فعند ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون
في الزفير والشهيق وعن ابن عباس انه ذكر في اهل الجنة انهم يزورون الله كل جمعة ولمنزل كل واحد منهم الف باب فاذا ارادوا الله دخل من كل
باب ملك معهم الهدايا الشريفة وقيل ان نخل الجنة خشبها الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسعفها حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرها امثال
القلال والدلاء اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم لها فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة وتراث في الكتب

ان فار ناوقوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في تذكرة الاستاذ ابي علي الدقاق فقيل الاستاذ هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الاكل والشرب وفي الاخرة بقوا على هذه الحالة وذلك يدل على ان الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة قال اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى وصف هؤلاء الكفار بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول ان الدين الذي اعتقدوا فيه انه دينهم تلاعبوا به وما كانوا فيه مجدين والثاني انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال وغرتهم الحيوة الدنيا وهو مجاز لان الحياة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد انه حصل الغرور عند هذه الحيوة لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الاشياء يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا في طلب الدنيا ثم لما وصف الله اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وفي تفسير هذا النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين والقول الثاني ان معنى ننساهم كما نسوا نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا هم في الاعراض باياتنا وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلتهم ثم بين تعالى ان كل هذه التشديدات انما كانت لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الاية لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا ثانيا ثم غرتهم الحيوة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا بايات الله وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام حب الدنيا رأس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا الى الكفر والضلال

قوله تعالى ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ۞ اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاثة على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القرآن فصلناه اي ميزنا اياته بعضها عن بعض تمييزا يهدي الى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط فاما قوله على علم فالمراد ان ذلك التفصيل والتمييز انما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى في موضع نصب اي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله المعتزلة من انه ليس لله علم

قوله تعالى هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ۞ اعلم انه تعالى لما بين ازاحة العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب به فقال هل ينظرون الا تأويله والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع فان قيل كيف ينتظرون مع جحدهم له وانكارهم قلنا لعل فيهم اقواما تشككوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا ايضا انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين من حيث ان تلك الاحوال تأتيهم لا محالة وقوله الا تأويله قال الفراء الضمير في قوله الا تأويله للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل من الثواب والعقاب والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤول وقد احتج بهذه الاية من ذهب الى ان قوله وما يعلم تأويله الا الله اي ما يعلم عاقبة الامر فيه الا الله وقوله يوم يأتي تأويله يريد يوم القيمة قال الزجاج قوله يوم نصب بقوله يقول واما قوله يقول الذين نسوه من قبل معناه انهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل له والايمان به وهذا كما ذكرناه في قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى ان هؤلاء الذين نسوا يوم القيمة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذي جاءت به الرسل من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيمة والثواب والعقاب كل ذلك كان حقا وانما اقروا بحقيقة هذه الاشياء لانهم شاهدوها وعاينوها وبين الله تعالى انهم لما رأوا انفسهم في العذاب قالوا هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل والمعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد الا احد هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب او يردنا الله الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعني نوحد الله بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية فان قيل هل لهؤلاء هذا الكلام مع الرجاء او مع اليأس وجوابنا عنه مثل ما ذكرنا في قولنا افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا انفسهم ان الذي طلبوه لا يكون لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم قال وضل عنهم ما كانوا يفترون انهم لم ينتفعوا بالاصنام التي عبدوها في الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الاديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الاية تدل على حكمين الحكم الاول ان الاية تدل على انهم كانوا في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز ان يسألوا ذلك والحكم الثاني ان الاية تدل على بطلان قول النجار الذين زعموا ان اهل الاخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سألوا الرد الى حالة هم في الوقت عليها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال فبطل ما حكي عن النجار وطبقته ان التكليف باق على اهل الاخرة

قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ۞ اعلم انا بينا ان مدار امر القرآن على تقرير هذه المسائل الاربعة وهي التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ ههنا في تقرير المعاد عاد الى ذكر الدلائل

الدالة

الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لاصول التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لاصول التوحيد ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** حكى الواحدي عن الليث انه قال الاصل في الست والستة سدس وسدسة ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما في الاخر واكتفي بالتاء والدليل عليه انك تقول في تصغير ستة سديسة وكذلك الاسداس والكثير تصريفاته يدل عليه والله اعلم **المسئلة الثانية** الخلق التقدير على ما قررناه فخلق السموات والارض اشارة الى تقدير حالهما وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة اولها ان لهما مقدارا ذواتهما بمقدار معين مع ان العقل يقضي بان الازيد منه والانقص منه جائز فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لابد وان يكون بتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات والارض الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة في الازل محال لان الحركة انتقال من حال الى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة اخرى والازل ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا اذا ثبت هذا فنقول هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال انها كانت معدومة في الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة في الازل ثم ابتدأت بالحركة وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده واذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص قادر مختار وثالثها ان اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من اجزاء صغيرة ولابد ان يقال ان بعض تلك الاجزاء حصلت في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت في سطوحها فاختصاص كل واحد من تلك الاجزاء بحيزه المعين ووصفه المعين لابد وان يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها ان بعض الافلاك اعلى من بعض وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطبين فاختصاص كل واحد منها بموضعه المعين لابد وان يكون لتخصيص مخصص قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحرك الى جهة مخصوصة وحركته مخصوصة بقدر مخصوص من البطء والسرعة فذلك ايضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها ان كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ وضياء الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والاجسام متماثلة في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها الى الفاعل وسابعها ان الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا فهو محتاج الى المؤثر والحاجة الى المؤثر لا تكون في حال البقاء والا لزم تكوين الكائن فتلك الحاجة لا تحصل الا في زمان الحدوث او في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة الى الصانع القادر المختار وثامنها ان هذه الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو من المحدث فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين وذلك خلق وتقدير ولابد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لاجلها كانت سموات وكواكب والبعض الآخر بالصفات التي لاجلها كانت ارضا او ماء او هواء او نارا لابد وان يكون امرا جائزا فذلك لا يحصل الا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب وعاشرها انه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار الى الفاعل القادر المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت لجسم معين كان حصول تلك الصفة ممكنا لسائر الاجسام واذا كان الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والله اعلم **المسئلة الثالثة** لسائل ان يسأل فيقول كون هذه الاشياء مخلوقة في ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات الصانع وبيانه من وجوه الاول ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث في ستة ايام او في يوم واحد فلا اثر له في ذلك البتة والثاني ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال جائز واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة ادل على كمال القدرة والعلم من حدوثهما في ستة ايام اذا ثبت ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفائدة في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة ايام في اثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والرابع انما السبب في انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق سائر الاشياء والخامس ان اليوم انما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام والسادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في ستة ايام والسابع هب انه تعالى خلق السموات والارض في مدة متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول اما على مذهبنا فالامر ههنا سهل واضح لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه ثم نقول اما السؤال الاول فجوابه انه سبحانه ذكر في اول التورية انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الاوثان والاصنام فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس انه الذي خلق السموات والارض على غاية عظمتهما ونهاية جلالتهما في ستة ايام واما السؤال الثالث فجوابه ان المقصود منه انه سبحانه وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب الى المطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب الى المذنبين في الحال الا انه يؤخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التأخير ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد لكن لما ذكرنا انه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون

بعد ان قال قبل هذا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد فاخبر بهذه الآية انه اهلك من المشركين المكذبين للانبياء من كان اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما
خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام متصلة لا لاجل لغوب لحقه في الامهال ولما بين بهذا الطريق انه تعالى انما خلق العالم لا دفعة لكن
قليلا قليلا قال بعده فاصبر على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا معنى ما يقوله
المفسرون من انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على
الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر فيه وجهين اخرين فالاول ان الشيء اذا احدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان
ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق اما اذا احدث الاشياء على سبيل التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة
على كونها واقعة في احداث محدث حكيم قادر عليم رحيم والوجه الثاني قد ثبت بالدليل انه تعالى يخلق العاقل اولا ثم يخلق السموات والارض بعده ثم ان ذلك
العاقل اذا شاهد في كل حين وساعة حدوث شيء اخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى لعلمه وبصيرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة
بعد لحظة فكان ذلك اقوى افادة لليقين واما السؤال فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الآية يشتمل ايضا على ذكر ما فيهما والدليل عليه انه تعالى
ذكر سائر المخلوقات في سائر الآيات فقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع
وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض و
ما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام واما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة
ايام وهو كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ثم ولا نهار واما السؤال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا
يمكن تحصيله الا دفعة واحدة واما الامهال والمدة فذلك لا يحصل الا بالمدة واما السؤال السابع وهو تقدير المدة بستة ايام فهو غير وارد لانه تعالى لو
احدثه في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السؤال وايضا فبعضهم يقول لعدد السبعة شرف عظيم وهو مذكور في تقرير ان ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين و
اذا ثبت هذا قالوا فالايام الستة فيها تخليق العالم واليوم السابع فيه حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة
المسئلة الرابعة في هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لانه قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي رباكم ويصلح شانكم و
يوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته الى حيث خلق هذه الاشياء العظيمة واودع فيها اصناف المنافع
وانواع الخيرات ومن كان له مربيا موصوفا بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب الخيرات او يعول على غيره في تحصيل السعادات
وفي الآية دقيقة اخرى فانه لم يقل انتم عبيده بل قال هو ربكم ودقيقة اخرى وهو انه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتربية
وكثرة الفضل والاحسان فكانه يقول من كان له مربي مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره اما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم
انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية اما العقلية فامور اولها انه لو كان مستقرا على العرش
لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد
منه او انقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان
اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي
العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهو محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه
من كل الجهات واما ان يكون متناهيا من كل الجهات واما ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون بعض والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا
بيان فساد القسم الاول انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون مخالطا للقاذورات والنجاسات تعالى الله عنه وعلى
هذا التقدير يكون السموات حالة في ذاته ويكون الارض حالة في ذاته اذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو محل السموات اما ان يكون عين الشيء الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول
لزم كون السموات وكون الارضين حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما اصلا وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر فلزم
ان يقال السموات لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث
وهو ان ذات الله ان كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقال الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت
في احياز كثيرة واذا عقل ذلك علم انه لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشيء الذي حصل
فوق غير الشيء الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى متناه من كل
الجهات فنقول كلما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل وكلما كان كذلك كان اختصاصه بالقدر المعين لاجل تخصيص مخصص
وكلما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يقال خالق العالم هو الشمس او
القمر او كوكب اخر وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا باطل
لوجوه احدها ان الجانب الذي صدق عليه كونه متناهيا غير الجانب الذي صدق عليه كونه غير متناه والا لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير لزم
كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم

العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الباقي واذا كان
كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق
والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون غير متناه
من كل الجهات واما ان يكون متناهيا من كل الجهات او كان متناهيا من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فوجب
ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال البرهان الثالث لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا
مشارا اليه فحينئذ يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا وامتدادا والحاصل فيه ايضا يجب ان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا امتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل
البعدين وهو محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليين وحينئذ يلزم ان يكون قد حصل في
الازل موجود قائم بنفسه سوى الله وذلك باجماع العقلاء باطل واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك
امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما كان حاصلا في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره فلو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم
المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في حيز وجهة لافضى الى احد هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا
فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا ولا جهة اصلا والبتة بحيث
تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال
بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري تعالى الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكانت ذات الباري
تعالى مفتقرة في تحققها ووجودها الى الغير وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا في الجهة والحيز لزم كونه ممكنا لذاته
ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالا بيان المقام الاول انه لما امتنع حصول ذات الله الا اذا كان مختصا بالحيز والجهة فنقول
لا شك ان الحيز امر مغاير لذات الله تعالى فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها الى امر يغايرها وكل ما افتقر في تحققه الى الغير كان
ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه والمفتقر الى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب لغيره
مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال والوجه الثاني
في تقرير هذه الحجة وهو ان المتمكن محتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فغير محتاج الى ذلك المتمكن اما عند من يثبت الخلاء فلا شك ان الحيز
والجهة متقرر مع عدم المتمكن واما عند من ينفي الخلاء فلانه وان كان يعتقد انه لا بد من متمكن يحصل في الجهة الا انه لا يقول لا بد من متمكن لتلك الجهة
معين بل اي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز و
كان ذلك غنيا في تحققه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته وان يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها وحيث بغيرها وذلك يقدح
في كون الاله تعالى واجب الوجود لذاته فان قالوا الحيز والجهة ليس بامر موجود حتى يقال ان ذات الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لان
بتقدير ان يقال ان ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل
ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل البرهان
الخامس في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول الحيز والجهة لا معنى له الا الخلاء الصرف والفراغ المحض وصريح العقل يشهد بان هذا المفهوم
مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر كذلك كانت الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى
مختصا بحيز لكان محدثا وهو محال بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به لاجل تخصيص
خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله تعالى بالحيز المعين محدثا فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحلول
في الحيز وثبت ان الحلول في الحيز محدث وبديهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فلزم القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان
محدثا ولما كان هذا محالا كان ذلك ايضا محالا فان قالوا الاحياز مختلفة بحسب ان بعضها علو وبعضها سفل فلم لا يجوز ان يقال ذات الله تعالى لذاته
مختص بجهة علو فنقول هذا باطل لان كون بعض تلك الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الى وجود هذا العالم فلما كان هذا
العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا شمال بل ليس الا الخلاء المحض واذا كان الامر كذلك فحينئذ يعود الالزام المذكور بتمامه وايضا
فجاز القول بان ذات الله تعالى مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب فلم لا يعقل ايضا ان يقال ان بعض الاجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب
وعلى هذا التقدير فذلك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام فالقائل بهذا القول لا يمكنه اقامة الدلالة على حدوث
كل الاجسام بطريق الحركة والسكون والكرامية وافقونا على ان من جوز هذا يوجب الكفر والله اعلم البرهان السادس لو كان الباري تعالى حاصلا في الحيز و
الجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكلما كان كذلك فاما ان لا يقبل القسمة المقدارية البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وكان في غاية الصغر والحقارة
وهو باطل باجماع جميع العقلاء وذلك لان الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى
في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت ان هذا باطل باجماع العقلاء وايضا فلو جاز ذلك فلم لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من الف جزء
من راس ابرة او ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي الى مثل هذه الاشياء كان صريح العقل يوجب تنزيه الله عنه واما القسم الثاني وهو
انه يقبل القسمة فنقول كلما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والمؤثر وذلك على الاله محال

لذاته محال البرهان السابع ان نقول كل ذات قائمة بنفسها يشار اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس
فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس اما المقدمة الاولى فلان كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس
فلا بد ان يكون جانب يمينه مغايرا لجانب يساره وكل ما هو كذلك فهو منقسم واما المقدمة الثانية وهي ان كل منقسم ممكن فلان كل منقسم فانه مفتقر الى
كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما تتم بنفي الجوهر
الفرد البرهان الثامن لو كان تعالى في حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه فان كان الاول كان منقسما لان القدر الذي منه
يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي منه يفضل على العرش وان كان الثاني كان منقسما لان العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وان كان الثالث فحينئذ
يلزمه ان يكون العرش اعظم منه وذلك باطل باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانهم ينكرون كون غير الله اعظم فثبت ان هذا المذهب باطل
البرهان التاسع لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه
حاصلا في الحيز والجهة باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات لان على هذا التقدير يحصل فوق احيازه احياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم
في ذلك الحيز الخالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر حصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب
الستة لتلك الذات اجساما اخر وعلى هذا التقدير فيحصل ذاته وسط تلك الاجسام محفوفة بها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق
اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم الثالث وهو ان يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد
لا نهاية له وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناه لان كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى
فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وان كان لا يرضى بهذا اللفظ الا انه مساعد على المعنى والمباحث العقلية مبنية على المعاني لا على المناقشة
في الالفاظ البرهان العاشر لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك اما ان يمنع من حصول جسم اخر هناك او لا يمنع والقسمان باطلان
فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول لانه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم اخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام
في كونه حجما متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة في هذا المفهوم بينه وبين
سائر الاجسام فاما ان يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه او لا يحصل والاول باطل لوجهين الاول انه اذا حصلت المشاركة بين ذاته
تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ يكون ذات الباري تعالى
مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني وهو ان ما به المشاركة و
هو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه او لا محلا له ولا حالا فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما به
المخالفة فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هو الجوهر القائم بنفسه والامور التي حصلت بها المخالفة اعراض وصفات واذا كانت الذوات
متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على البواقي فعلى هذا التقدير كما صح على جميع الاجسام وجب ان يصح على الباري تعالى
وبالعكس ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال واما القسم الثاني وهو ان
يقال ان ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل وذلك
المحل ان كان له ايضا اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره الى محل اخر لا الى نهاية وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز و
الجهة والاشارة الحسية وحلول ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث وهو ان لا يكون احدهما حالا
في الاخر ولا محلا فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا عن الاخر وعلى هذا التقدير فيكون ذات الله تعالى مساويا لسائر الذوات الجسمانية
في تمام الماهية لان ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ولا محلا لها بل امور اجنبية عنها فتكون ذات الله
مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يعود الالزام المذكور فثبت ان القول بان ذات الله تعالى مختص بالحيز والجهة بحيث يمنع من
حصول جسم اخر في ذلك الحيز يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان ذاته وان كانت مختصة بالحيز
والجهة الا انه لا يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا محال لانه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذوات ذلك الجسم
الذي يحصل في ذلك الحيز وذلك بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد فثبت انه تعالى لو كان حاصلا
في حيز لكان اما ان يمنع حصول جسم اخر في ذلك الحيز او لا يمنع وثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا البرهان الحادي
عشر على انه يمتنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو ان نقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك الجهة او لا
يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما القسم الاول وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون و
هما محدثان لان على هذا التقدير السكون جائز عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته والا لامتنع طريان ضده والتقدير
هو تقدير انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة وفي ذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل
مختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته تعالى محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو انه يكون مختصا
بحيز وجهة مع انه لا يقدر على ان يتحرك عنه فهذا ايضا محال لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال
والثاني انه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام اخرى مختصة

باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية يساعدون على
[illegible] الثالث انه تعالى لما كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للاجسام في كونه متحيزا شاغلا للاحياز ثم نقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات
لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز او
محلا لها او لا حالا ولا محلا والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق واذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما ان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول
بصحتها على ذات الله وحينئذ يتم الدليل البرهان الثاني عشر لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول
فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق
وان كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه فثبت انه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان اما ان يكون رقيقا سهل
التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا حاسيا كالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون على ان اثبات هاتين الصفتين في حق الاله تعالى كفر والحاد في
صفته وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما اعتقدوا ان
النور شريف والظلمة خسيسة الا ان الاستقراء العام دل على ان الاشياء النورانية رقيقة لا يمتنع النافذ من النفوذ فيها والدخول فيما بين اجزائها
وعلى هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويتفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل اخرى
ويجتمع تارة ويتمزق اخرى وذلك مما لا يليق ان يصف الاله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب
او يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يمكن النافذ من النفوذ فيه فانه يرجع
حاصل كلامهم الى انه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وان اله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي وايضا فاذا كان له طرف
وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق ام لم يحصل فان كان الاول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان مؤلفا مركبا من الظاهر
والباطن مع ان ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره وان كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل اكثر رقة منه
المؤمن والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة
البرهان الثالث عشر العالم كرة واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة
الا انا نقول انا اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار
فعلمنا ان اول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه اول النهار بالبلاد الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت الارض مستديرة من الشرق الى الغرب
وايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب
الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا
انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والثاني على نقطة المغرب صار اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون تحتا
بالنسبة الى الثاني فلو فرضنا ان اله العالم حصل في الحيز الذي هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى الثاني و
بالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب ان
لا يكون حاصلا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام كان تحت بالنسبة الى اقوام اخرين وكان يمينا بالنسبة
الى ثالث وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى سادس فان كون الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول
هذه الاحوال باجماع العقلاء محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالارض وحاصله يرجع الى
ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم والله اعلم البرهان الرابع عشر لو كان اله العالم فوق العرش لكان اما ان يكون
مماسا للعرش او مباينا له ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق العرش باطل اما بيان فساد القسم الاول فهو ان
بتقدير ان يصير مماسا للعرش كان الطرف الاسفل منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش او لم يبق فان كان الاول فالشيء
الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش فيلزم ان يكون ذات الله مركبا من الاجزاء والابعاض وكون ذاته في الحقيقة
مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثاني فحينئذ
يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له اصلا ثم يعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له عمق في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء
والابعاض وان لم يكن له عمق ولا ذهاب في الاحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مخلوطا بالهباءات وذلك لا يقوله عاقل و
اما القسم الثاني وهو ان يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة
التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال
انه تعالى مباين للعالم ببينونة غير متناهية فهذا اظهر فسادا من كل الاقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة
بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورة بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه
بعدا غير متناه فان قيل اليس انه سبحانه متقدم على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم غير محصور بين حدين وطرفين احدهما الازل
والثاني اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا هاهنا هذا هو الذي

عول عليه محمد بن الهيصم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين
حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت الذي هو اول العالم فان كل وقت معين يفرض فمن ذلك الوقت الى الوقت الاخر يكون
محدودا بين حدين محصورا بين حاصرين فلذلك لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة
اذا عرفت هذا فنقول انك اما ان تقول انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين واما ان لا تقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد
الحاصل بين ذلك الحيز والجهة المعينة بعدا محصورا بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير
متناه عبارة عن عدم الحد والمقطع والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه اثبات الحد والطرف والمقطع والجمع بينهما محال لانه يوجب الجمع
بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه انا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه اصل العالم بعدا
متناهيا لا محالة واما ان قلت بالقسم الثاني وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لان كون
الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال فنظير هذا القول قول من يقول الازل ليس عبارة عن وقت معين بل هو اشارة
الى نفي الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذي قاله ابن الهيصم تخييل خال عن التحصيل والله اعلم البرهان الخامس عشر انه ثبت في العلوم العقلية
ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث اذا
عرفت هذا فنقول ان كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة ولا حيز
فيمتنع ان يحصل الاله في مكان خارج العالم وان كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل
الاله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الاحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكلما كان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة في
علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله محدثا وهو محال فثبت ان القول بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على
كل الاعتبارات البرهان السادس عشر وهو حجة استقرائية اعتبارية لطيفة وهي انا رأينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت
كانت القوة الفاعلة فيه اضعف وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كان حصول القوة الفاعلة اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا
الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط فاما ان يكون للارض الخالصة تاثير في غيرها فقليل
جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان الماء الجاري بطبعه واذا خلط بالارض ظهر فيهما انواع من
التاثيرات واما الهواء فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى على التاثير من الماء ولذلك قال بعضهم ان الحياة لا تكمل الا بالنفس و
زعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام العنصرية على التاثير فبقوة
الحرارة يحصل الطبخ والنضج وتتكون المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية
فلا جرم كانت هي المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك التمزيجات فهذا
الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اكبر جرمية وجسما كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل جسمية وجرمية
واذا كان الامر كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل كمال القدرة والقوة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة
معنى الجسمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند التامل التام شديد المناسبة للقطع بكونه
تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز وبالله التوفيق فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلائل
السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلئ منه العرش ويفضل على العرش
يكون مركبا من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه احدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة
ومع كونه ذاتا واحدة حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلأ العرش منه
قلت حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على ان
العلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال جميع العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر
واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه الاحياز فيظن انها اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم
منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا ها هنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير
وايضا فنرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله تعالى فظهر الفرق
نقول اما قولك انا نشاهد هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر فذلك يوجب التغاير فنقول لا نسلم انه فني شيء من الاجزاء بل نقول
لم لا يجوز ان يقال ان جميع العالم جزء واحد فقط ثم انه حصل ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم
فالذي يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير
لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين
فان رأينا ان الساكن هو ههنا وان المتحرك ليس ههنا قضينا بان المتحرك غير الساكن اما بتقدير ان يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين
دفعة واحدة لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان اقصى ما في الباب انه بسبب السكون بقي ههنا وبسبب الحركة حصل في حيز اخر

انا لما جوزنا ان تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معا لم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه
تعالى في ذاته واحد لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في
تلك الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله
العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني حكم بكونه
غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه غنيا عن المكان والجهة ورابعها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يزد موسى على
ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه لما قال وما رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية
قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون
لعنه الله فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية
وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الانبياء ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال في هذه الاية ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي
وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال انه ما كان مستقرا على العرش
بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد ذلك وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله
عاقل وسادسها انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه انما طعن في الهية الكوكب والقمر والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان اله العالم جسما لكان
ابدا غاربا افلا وكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون والاستقرار فكل ما جعله ابراهيم عليه السلام طعنا في الهية الشمس
والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالهيته وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا اخر اما الذي
قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من
وجوه كثيرة واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك احد الدلائل الدالة على وجود الله وعلى قدرته
وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله الا له الخلق والامر
وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته اذا ثبت هذا فنقول اول الاية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم واخر الاية ايضا امور مذكورة
تدل على هذا المطلوب واذا كان الامر كذلك فقوله ثم استوى على العرش وجب ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل
كان المراد كونه مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه تعالى قادر على ان يجلس جميع
اعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثناء
فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد
منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وثامنها ان
السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال وينزل من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما له
ارتفاع وعلو وسمو كان سماء فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش لكان ذات الاله تعالى سماء لساكني العرش فثبت انه لو كان فوق العرش لكان سماء والله
تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في ايات كثيرة منها في هذه الاية وهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش وسماء لسكان اهل
العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال اذا ثبت هذا فنقول قوله الذي خلق السموات والارض اية محكمة دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات
التي يجب تاويلها وهذه نكتة لطيفة ونظير هذا انه تعالى قال في اول سورة الانعام وهو الله في السموات ثم قال بعده بقليل قل لمن ما في السموات والارض
قل لله فدلت هذه الاية المتاخرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال فكذا ههنا فثبت
بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء
الراسخين مذهبان الاول ان نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الاية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله وهو الذي قررناه
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض
في تاويله على التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال رحمه الله فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش
كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه
هكذا قاله القفال رحمه الله واقول ان الذي قاله حق وصدق وصواب ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي كثر الضيافة
فلان كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها وانما المراد منها تعريف المقصود
على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال القفال رحمه الله والله تعالى دل على
ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره للعالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم ليستقر في قلوبهم عظمة الله تعالى وكمال جلاله الا ان كل
ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه تعالى شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكرة وروية
ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني في ذلك عن

الايجاد والتكوين عن الالات والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر انه له بيتا يجب على عباده
حجه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسئلة ربهم حوائجهم كما يقصد بيت الملك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه لم يجعل
ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه واذا امرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم
انه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه فاذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء
من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى على العرش اي بعد ان
خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في
ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش وقال في هذه الاية التي نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش
يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه
فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال ان الله تعالى لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا
انه تعالى كان قبل خلق السموات والارض قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا لها ولا موجدا لها باعيانها بالفعل لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام
هذا وارواء ذاك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد
خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض فهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع
والله اعلم الوجه الثاني من الجواب ان يقال ثم استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد لخصناه في سورة طه فلا نعيده ههنا والوجه الثالث
ان نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى فيكون المعنى انه تعالى استعلى على الملك بمعنى ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم
واعلم انه تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سور سبعة احدها ههنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها
في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه
عن القلب والخاطر والله ولي التوفيق اما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر و
عاصم في رواية حفص يغشي بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا قال الواحدي والاغشاء و
التغشية القاء الشيء على الشيء وقد جاء التنزيل بالتخفيف والتشديد فمن التشديد قوله فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا
يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الرؤية المسئلة الثانية قوله تعالى يغشي الليل النهار يحتمل ان يكون المراد
يلحق الليل بالنهار ويحتمل ان يكون المراد يلحق النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تعيين والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشى الليل النهار النهار ع
بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه على العرش وهو عبارة
عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لتنضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال
يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم ما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر
الحياة وتكمل المنفعة والمصلحة المسئلة الثالثة قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث
اي مجد سريع واعلم انه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم وتلك
الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله
ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت الحركة في غاية الشدة والسرعة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حثيثا ونظير
هذه الاية قوله سبحانه لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء
والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر و
الشمس والقمر والنجوم مسخرات على معنى الابتداء وقرأ الباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى
اسجدوا لله الذي خلقهن فكما صرح في هذه الاية انه خلق الشمس والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اي خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والاثار والافعال ووجه ابن عامر
قوله تعالى وسخر لكم ما في الارض ومن جملة ما في السماء الشمس والقمر فلما اخبر سبحانه انه سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا ما في السموات صح
استقام لك ان تقول زيد مضروب المسئلة الثانية في هذه الاية لطائف الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها
وهي انما تتم في سنة كاملة وبحسب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا
عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء الاقصى التي يقال انها هو العرش فلهذا السبب لما ذكر
العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس
والقمر وهذه دقيقة عجيبة والثانية انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها
فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت
هذه الاية على انه سبحانه خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان

كل ما سوى الله اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان
من عالم الخلق وكل ما كان مبرأ عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل ذلك على انه سبحانه خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي
هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روي في الاخبار ان لله ملائكة يجرون الشمس والقمر عند الطلوع و
الغروب وكذا القول في سائر الكواكب وايضا قوله سبحانه ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش
ثمانية ثم اذا دققنا النظر علمنا ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال الا له
الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات والثاني كثرة الاثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا
التفسيرين لا يليقان الا بالحق سبحانه فان حملته على الثبات والدوام فالثابت والدائم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته
الغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه منقطع الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وايضا ان فسرنا
البركة بكثرة الاثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد
الا بايجاد الواجب لذاته فكل الخيرات وكل الكمالات فائضة من وجوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فيضه ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان
الخلق والامر ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين لا يليق الا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته المسئلة
الثالثة كون الشمس والقمر والنجوم مسخرة بامره سبحانه يحتمل وجوها احدها انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان
الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي
والسفلي لا بد وان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات
كالمسخر لقبول تلك القوى والخواص عن قدرة المدبر المقدر الحكيم الرحيم العليم وثانيها ان يقال لكل واحد من اجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا بطيئا
من المغرب الى المشرق وسيرا اخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الاعظم بقوة سارية في اجرام سائر الافلاك باعتبارها
صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الاية
مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش رتب عليه حكمين احدهما يغشي الليل النهار وتنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما يحصل
بحركة العرش والحكم الثاني قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش يحرك الافلاك والكواكب على
خلاف طبعها من المشرق الى المغرب وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قويت على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طباعها
فهذه ابحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله وثالثها ان اجسام العالم على ثلاثة اقسام منها ما هي متحركة الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هي
متحركة عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الاجرام الفلكية الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط وكون الافلاك والكواكب مستديرة
حول مركز الارض لا عنه ولا اليه لا يكون الا بتسخير الله وتدبيره حيث خص كل واحد من هذه الاجسام بخاصية معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا
السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ورابعها ان الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين الف سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية
البطء ثم ههنا دقيقة اخرى وهي ان كل من الكواكب الثابتة كان اقرب من المنطقة كانت حركته اسرع وكل ما كان اقرب الى القطب كانت حركته ابطأ
فالكواكب التي تكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام انه هو القطب يدور في دائرة في غاية الصغر وهو انما يتم تلك
الدائرة الصغيرة جدا في ستة وثلاثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطء الى حيث لا يوجد حركة في العالم [illegible] في
البطء فذلك الكوكب اختص بابطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية
لها في البطء والسرعة وكل واحد من الكواكب والتداوير والحوامل والممثلات مختص بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الكرات مدارات مخصوصة
فاسرعها هو المنطقة وكل ما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها
سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات بين علوه في مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل
شيء عليم اي هو عالم بجميع المعلومات فيعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى يحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه
الافلاك والكواكب فتكون داخلة تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما قال بعض الجهال والحمقى انك اكثرت في تفسير كتاب الله من علم
الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين انك لو تاملت في كتاب الله حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان
الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال الشمس والقمر
والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها والثاني
انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل
في انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين
ان عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في اجرام السموات اكثر واعظم واكمل مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم
افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله فيها من العجائب والغرائب والرابع
انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ولو كان

ذلك ممنوعا منه لما فعل والحاصل ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق
فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل
التفصيل ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ الى أقصى الدرجات في القوة و
الكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى وأيضا كل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في
عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل اذا ثبت هذا فنقول من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث فله محدث فقد حصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من جملة
المسلمين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة
بالغة وأسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى
برهان آخر ومن دليل الى دليل ولكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات واذا كان الأمر كذلك ظهر انه تعالى انما أنزل
هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفائدة والحكايات الفاسدة ونسأل الله العون والعصمة
المسألة الرابعة الأمر المذكور في قوله مسخرات بأمره قد فسرناه بما سبق ذكره وأما المفسرون فلهم فيه وجوه أحدها المراد نفاذ ارادته لأن
الغرض من هذه الآية تبيين عظم قدرته وليس المراد من هذا الأمر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين
وقوله انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الذي هو الكلام وقال انه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير
الدائم والحركة المستمرة المسألة الخامسة انما الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في افرادهما بالذكر انه تعالى
جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تأثيرها في
التسخين والقمر تأثيره في الترطيب وتولد المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتأثير الحرارة في الرطوبة ثم انه تعالى
خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرف تمامه الا الله وجعله معينا لهما في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل
على أن الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر سائر
النجوم أما قوله تعالى ألا له الخلق والأمر ففيه مسائل المسألة الأولى احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر الا الله سبحانه و
الدليل عليه ان كل من أوجد شيئا وأثر في حدوث شيء فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ثم الآية دلت على انه لا خالق الا
الله لأنه قال ألا له الخلق وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خلق الا لله وذلك يدل على ان كل أثر يصدر عن فلك أو ملك أو جني أو انسي فخالق ذلك الأثر
في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير واذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل احداها انه لا اله الا الله اذ لو حصل الهان لكان الاله الثاني خالقا
ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصيص الخلق بهذا الواحد وثانيها انه لا تأثير للكواكب في أحوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى
الله وذلك ضد مدلول هذه الآية وثالثها ان القول باثبات الطبائع واثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات
باطل والا لحصل خالق غير الله ورابعها خالق أعمال العباد هو الله والا لحصل خالق غير الله وخامسها القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة
توجب القادرية باطل والا لحصل مؤثر غير الله ومقدر غير الله وخالق غير الله وانه باطل المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام
الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الأمر ولو كان أمر الله مخلوقا لما صح هذا التمييز أجاب الجبائي عنه بأنه لا يلزم من افراد الأمر بالذكر
عقيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلا في الخلق فانه قال تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يأمر
بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان
مدار هذه الحجة على ان المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال فآمنوا بالله ورسوله النبي
الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله
محدثة مخلوقة وقال القاضي أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام الله بل المراد نفاذ ارادة الله لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته
وقال آخرون انه لا يبعد أن يقال الأمر وان كان داخلا تحت الخلق الا أن الأمر لخصوص كونه أمرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله
ألا له الخلق والأمر معناه له الخلق والايجاد في المرتبة الأولى ثم بعد الايجاد والتكوين فله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية ألا ترى
انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا وقال
آخرون معنى قوله ألا له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والأمر يجب أن يكون معناه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر واذا كان حصول
الأمر متعلقا بمشيئته بل كان من لوازم ذاته فحينئذ لا يصدق عليه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر وفي ذلك نفي ظاهر الآية والله أعلم والجواب انه لو كان الأمر
داخلا تحت الخلق لكان افراد الأمر بالذكر تكريرا محضا والأصل عدمه أقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لأجل الضرورة الا ان الأصل
عدم التكرير والله أعلم المسألة الثالثة هذه الآية تدل على انه ليس لأحد أن يلزم غيره شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة
لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الألم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان
فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام وذلك جازم في ذلك ينافي قوله ألا له الأمر المسألة
الرابعة دلت هذه الآية على ان القبيح لا يجوز أن يقبح لوجه عائد اليه وان الحسن لا يحسن لوجه عائد اليه لأن قوله ألا له الخلق

والأمر يفيد أن له تعالى أن يأمر بما شاء كيف شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه والحسن يحسن لوجه عائد اليه لما صح من الله أن يأمر الا بما حصل
فيه ذلك الوجه ولا ينهى الا بما حصل فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الأمر والنهي كيف شاء وأراد مع ان الآية تقتضي هذا المعنى والله أعلم ۞
المسألة الخامسة دلت هذه الآية على انه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كم شاء وأراد وتقريره انه قال ان ربكم الله الذي خلق
السموات والأرض وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا أطلق أريد به الجسم المقدر وما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في آية أخرى انه أوحى في كل سماء
أمرها وبين في هذه الآية انه خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره فدل ذلك على أن ما حدث بتأثير قدرة الله فعلى قسمين الخلق والأمر ثم قال
بعد هذا التفصيل وأنبأ ألا له الخلق والأمر ثم قال بعد هذا التفصيل وأنبأ ألا له الخلق والأمر يعني له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الاطلاق
فوجب أن يكون قادرا على ايجاد هذه الأشياء وتكوينها كما شاء وأراد فلو أراد خلق ألف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في أقل لحظة
ولمحة لقدر لأن هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له شعر يا أيها الناس كم لله
من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر ۞ ثم قال في أثناء هذه القصيدة شعر هنا على الله ماضينا وغابرنا ۞ فما لنا في
نواحي غيره خطر المسألة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما الآية فقوله
ألا له الخلق والأمر قالوا وعند أهل السنة الأمر لله لا بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون الخلق لله لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة
له وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله وأما المعقول فهو أنا اذا قلنا لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد أن لم يكن فنقول في جوابه لأنه
تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده
جاريا مجرى قولنا انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر وذلك محال باطل لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله فثبت أن كونه خالقا للمخلوق
مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق
وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال وظاهر الآية يقتضي أنه لا خلق الا لله فكذلك لا أمر الا لله وهذا متأكد بقوله تعالى
ان الحكم الا لله وقوله فالحكم لله العلي الكبير وقوله لله الأمر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالآية والخبر أما الآية فقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره
وقوله عليه السلام اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم والجواب ان أمر رسول الله يدل على أن أمر الله قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو أمر
الله لا أمر غيره والله أعلم المسألة السابعة قوله ألا له الخلق والأمر يدل على أن لله أمرا ونهيا على عباده وأن له تكليفا على عباده والخلاف مع نفاة
التكليف واحتجوا عليه بوجوه أولها ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الأمر به أمرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان
معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الأمر به أمرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى الفعل كان واجب الوقوع فلا فائدة
في الأمر وان لم يخلق الداعي اليه كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الأمر به وثالثها أمر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لأنه لما علم الله أنه لا
يؤمن ولا يطيع امتنع أن يصدر عنه الايمان والطاعة الا اذا صار علم الله جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب
أن يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة أصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الأمر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الأمر
والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة البتة وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها انه ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج
وليس باله وان كان لفائدة عائدة الى العابد فجميع الفوائد منحصرة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلهما بالتمام والكمال من غير
واسطة التكليف فكان توسط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الآية انه يحسن منه أن يأمر عباده وأن يكلفهم
بما شاء واحتج عليه بقوله ألا له الخلق والأمر يعني لما كان الخلق منه سبحانه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم
لأن ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله سبحانه ألا له الخلق والأمر يجري مجرى الدليل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر
عبيده بما شاء كيف شاء دلت الآية على انه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء لمجرد كونه خالقا لهم لا لما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل
حاملا ولا لما يقولونه أيضا من حديث الغرض والثواب لأنه تعالى ذكر الخلق أولا ثم ذكر الأمر بعده وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقا
لهم موجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الأمر والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الأمر و
التكليف المسألة الثامنة دلت هذه الآية على انه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر لأن غرضنا من هذه المسألة تقديمها على سائر المسائل لأ
انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله ألا له الخلق والأمر فدل ذلك على أن له الأمر واذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهي
والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق والله أعلم المسألة التاسعة انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والأرض والشمس والقمر والنجوم ثم قال
ألا له الخلق والأمر أي لا خالق الا هو ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الأشياء أن يقال انه لا خالق الا هو فلم رتب على
اثبات كونه تعالى خالقا لتلك الأشياء اثبات انه لا خالق على الاطلاق الا هو فنقول الحق انه متى ثبت كونه تعالى خالقا لبعض الأشياء
وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره أن افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما أن يكون
علة للحاجة الى مؤثر متعين أو الى مؤثر غير متعين والثاني باطل لأن كل ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم منه أن ما لا يكون متعينا
في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج يمتنع أن يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت أن الامكان علة للحاجة الى
موجود معين فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجة الى ذلك المعين فثبت أن الذي يكون مؤثرا في وجود شيء واحد يجب أن يكون هو المؤثر

في وجود كل الممكنات والله اعلم اما قوله تعالى فتبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والنهار والليل والشمس والقمر والنجوم وبين كون الكل مسخرا في قدرته وقهره ومشيته وبين ان له الحكم والامر والنهي والتكليف بين انه يستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدأ في اول الاية بانه رب السموات والارضين وسائر الاشياء الذي ثم ختم الاية بقوله تبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله فبين كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه ومع كونه كذلك فهو رب ومربي ومحسن ومتفضل وههنا اخر الكلام في شرح هذه الاية

قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ۞ ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمت الله قريب من المحسنين ۞

اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الاية مسائل

المسألة الاولى قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال اخرون ادعوا ومن قال بالاول قال المراد من الدعاء انه طلب الخير من الله وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة لانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف يجب كونه مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشياء الاول ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع التغير في علم الله وما كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشيء فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان كان قد اراد في الازل انه لا يحدث فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل وجوده ولا عدمه ثم عند ذلك الدعاء صار مريدا له لزم التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولان على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير وهو محال والثالث ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت المصلحة والحكمة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء غير الامر ولا تفاوت بين البابين الا كون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلى رتبة واقدام العبد على امر الله سوء ادب وانه لا يجوز الخامس ان الدعاء يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سوء ادب وانه ينبه الاله على شيء ما كان متنبها له وذلك كفر وانه تعالى قصر في الاحسان والفضل وانت بهذا تحمله على الاقدام على الاحسان والفضل وذلك جهل السادس ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو رضي بما قضى الله لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضا بالقضاء من المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للافات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان كذلك كان طلب شيء معين من الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير في ذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء او لم يطلبه فلم يبق في الدعاء فائدة الثامن ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شيء من الله تعالى وتوجه العلياء الى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع روي انه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم بحاجته فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ بشرح كيفية تلك الحاجة ويطلب ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الحق سبحانه ولذلك يقال ان الخليل لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال جبريل عليه السلام ادع الى ربك فقال الخليل حسبي من سؤالي ۞ علمه بحالي ۞ فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب

واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادة والاسولة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علم الله فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال يجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان في علم الله ان هذا الانسان شبعان فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في اكل الخبز فكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة والعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ولا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذلة العبودية وعزة الربوبية فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله سبحانه ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه وثبت ان لفظ القران دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه عليه السلام قال ما من شيء اكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة ثم قرأ ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان والله

اعلم المسألة الثانية في تقرير شرائط الدعاء اعلم ان المقصود من الدعاء ان يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ولكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذا داخل تحت قوله ادعوا ربكم تضرعا ثم اذا حصلت هذه الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية فالمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء واذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله من شرائط الدعاء وانه لا مزيد عليها البتة بوجه من الوجوه واما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد بالغ في شرحها الشيخ الحليمي رحمه الله في كتاب المنهاج فليطلب من هناك

المسألة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان وتضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشيء اذا سترته ويقال خفية ايضا بالكسر وقرأ عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية بكسر الخاء ههنا وفي الانعام والباقون بضمها وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال تعالى بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفاء فكان المعنى ان من ترك التضرع والاخفاء فكان المعنى ان من ترك التضرع والاخفاء فان الله لا يحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العذاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد في ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الثاني انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه وانقطع به اليه الثالث ما روى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة واشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال عليه السلام اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه معكم الرابع قوله عليه السلام خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القران وما يشعر به جاره ويفقه الكثير وما يشعر الناس ويصلي الصلاة الطويلة في بيته وعنده الزوار ولا يشعرون به ولقد ادركنا اقواما ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء ولا يسمع صوتهم الا همسا لان الله يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبدا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا الخامس ان العقول وهوان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الشمعة واذا رفع صوته بالدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء ومن ههنا مسألة عظم الخلاف في ارباب الطريقة فيها وهو ان الاولى اخفاء العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الرياء وقال اخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في اداء تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خائفا على نفسه من الرياء فالاولى الاخفاء صونا لعمله عن البطلان وان كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين الى حيث صار امنا من شائبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء والله اعلم

المسألة الرابعة قال ابو حنيفة اخفاء التامين افضل وقال الشافعي اعلانه اولى واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بان في قوله امين وجهين احدهما انه دعاء والثاني انه من اسماء الله فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان من اسماء الله وجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول والله اعلم اما قوله تعالى انه لا يحب المعتدين ففيه مسائل

المسألة الاولى اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله تعالى لان القران نطق باثباتها في ايات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لان كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة اقوال فالاول انها عبارة عن ايصال الله الثواب والخير والرحمة الى العبد والقول الثاني انها عبارة عن كونه تعالى مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بناء على مسألة اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجد لها وفاعل لها وكونه تعالى مريدا لافعال غيره كونه امرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة الارادة واما اصحابنا ومعتزلة البصرة فقد اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية اذا عرفت هذا فمن نفى الارادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد ايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة لله تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه والقول الثالث انه لا يبعد ان يكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الاب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخيرات الى ذلك الابن فكانت هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها اقصى ما في الباب ان يقال ان هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال محبة الله تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم الشيء الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون ان تلك الرؤية مخالفة لرؤية الاجسام والالوان بل هي رؤية بلا كيف فلم لا يقولوا ههنا ايضا ان محبة الله تعالى للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان جزم المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على اثبات صفة اخرى سوى الارادة فوجب نفيها لكنا بينا في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة والله تعالى اعلم

المسألة الثانية قوله انه لا يحب المعتدين اي المجاوزين ما امروا به قال لا يحب المعتدين المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء اعلم ان كل من خالف امر الله ونهيه فقد اعتدى وتعدى فيدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر الله ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قالوا ولا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين الاول ان لفظ

المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غايته انه ورد في هذه الصورة لكنه ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الى ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد والله اعلم ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله ولا تفسدوا في الارض معناه ولا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وبقطع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا وبسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس ○ والاموال ○ والانساب ○ والاديان ○ والعقول ○ فقوله ولا تفسدوا منع عن ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستنكر في بداية العقول

المسئلة الثانية هذه الآية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذه الآية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل ثم بينا انه لما كان الامر كذلك دخل تحت الآية جميع احكام الله تعالى فكذلك في هذه الآية انها تدل على ان الاصل في المضار والآلام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية فتلك الآية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها وتدل على ان احكام جميع الوقايع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الآية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والاصل دل على انه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول ان مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دل على ان بعض العقود الذي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق البين الواضح يبين ان القرآن واف ببيان جميع احكام الشريعة من اولها الى آخرها

ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات السؤال الاول قال في اول الآية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوا قالوا انما قال ذلك خوفا من هذا الاشكال فانه قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال وان قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على ان الدعاء لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فائدة الدعاء هو احد هذين الامرين فكانت الآية الاولى في بيان شرط صحة الدعاء والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته السؤال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد الله تعالى لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية فكونه الها لنا وكوننا عبيدا له تقتضي انه يحسن منه ان يأمر عبيده بما شاء كيف شاء ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا هو قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت لكونها في انفسها مصالح وهذا هو قول المعتزلة واذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها مجرد ان الله امر بما وجب ونهى عما حرم فمن اتى بهذه العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او طمعا في الثواب وجب ان لا يصح لانه ما اتى بها لاجل وجوبها واما على القول الثاني فوجه وجوبها هو كونها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب وللطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها فوجب ان لا يصح فثبت ان على كلا المذهبين من اتى بالدعاء وسائر العبادات لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب ان لا يصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان يأتي بالدعاء لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد من الآية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط باسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل السؤال الثالث هل تدل هذه الآية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا يقطع بان تلك الشرائط مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا بان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا اي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل اعمالكم ولا تقطعون انكم وان اجتهدتم فقد اديتم حق ربكم ويتأكد هذا بقوله تعالى يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة

ثم قال تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعم فعلى التقدير الاول تكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات فقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال بعض اصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتج بهذه الآية وبيانه ان هذه الآية تدل على ان كل ما كان رحمة لله فهي قريبة من المحسنين فيلزم ان كل ما لا يكون قريبا من المحسنين لا يكون رحمة والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب ان لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه

المسئلة الثانية قالت المعتزلة الآية تدل على ان رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية حصة المحسنين وجب ان لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين فوجب ان لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعفو عن العذاب رحمة والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكبائر ليسوا محسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو من العقاب وان لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من آمن بالله واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا ومعلوم ان هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الضحوة لم يجب عليه صلاة الصبح ولما مات قبل الظهر لم يجب عليه صلاة الظهر وظاهر ان سائر العبادات لم تجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر عنه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت هذه الآية على ان رحمة الله قريب من المحسنين فوجب بحكم هذه الآية ان يصل الى صاحب الكبيرة من اهل الصلاة رحمة الله وحينئذ ينقلب هذه الآية حجة عليهم فان قالوا المحسن هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان فنقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا ان يكون آتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل له جميع انواع العلوم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكرتموه ساقط وان الحق ما ذهبنا اليه والله اعلم

المسئلة الثالثة لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقال ان رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التأنيث وذكروا في الجواب عنه وجوها الاول ان الرحمة تأنيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند اهل اللغة الثاني قال الزجاج انما قال قريب لان الرحمة والاحسان والعفو والانعام بمعنى واحد فقوله ان رحمة الله قريب بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب وعفو الله قريب فاجرى حكم احد اللفظين على الآخر الثالث قال النضر ابن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله فمن جاءه موعظة وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اراد بها الوعظ ولذلك ذكره وقال

شعر: ان السماحة والمروة ضمنا ○

قيل اراد بالسماحة السخاء وبالمروة الكرم ○ الرابع ان يكون التأويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض ولابن وتامر اي ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي اخبرني العروضي عن الازهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهي قريب مني لانه في تأويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة تبنيها على قربت وبعدت بنفسها والله اعلم

المسئلة الرابعة تفسير هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الآخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والآخرة كالمستقبل والانسان في كل ساعة ولحظة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل ولذلك قال الشاعر شعر

فلا زال ما تهواه اقرب من غد ○ ولا زال ما تخشاه ابعد من امس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الآخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله انما تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى ان رحمته قريب من المحسنين بناء على هذا التأويل والله اعلم

قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ○ والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون ○

اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض احوال العالم السفلي واعلم ان احوال هذا العالم منحصرة في امور اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الآثار العلوية احوال الرياح والسحاب والامطار ويترتب على نزول الامطار احوال النبات فذلك هو المذكور في هذه الآية الوجه الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلالة في الآية الاولى على وجود الاله القادر العالم الحكيم الرحيم اقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ والمعاد وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله نشرا لانه وصف الجمع بالجمع ومن قرأ الريح واحدة نشرا جمعا فانه اراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله ان الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين آمنوا فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع واما قوله نشرا ففيه قراآت احدها قراءة الاكثرين نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنشور كالركوب بمعنى المركوب فكان المعنى رياح منشورة اي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة قال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها نشور واصله من النشر وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قرأ ابن عامر نشرا بضم النون واسكان الشين خفيف العين كما يقال كتب ورسل والقراءة الثالثة قرأ حمزة والكسائي نشرا بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كانها كانت مطوية فارسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها فقوله نشرا مصدر حال من الرياح والتقدير ارسل الرياح منشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحياة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال الاعشى شعر يا عجبا للميت الناشر ○ فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المصدر يراد به الفاعل كما تقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال ان ارسل وبشر متقاربان فكانه قيل وهو الذي نشر الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه

ضم نشرا وهي القراءة الخامسة وقرأ عاصم بشرا بالباء المنقطة بالنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات أي تبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره ومنه يا بشرى وبشرى

المسألة الثانية اعلم أن قوله وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض ثم يقول هذا الريح إنه هواء متحرك فنقول كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون متحركا بتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله قالت الفلاسفة ههنا سبب آخر وهو أنه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخن تسخنا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد فإذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على الاستدارة بسبب استدارة الفلك فالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء تمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها فحينئذ ترجع تلك الأدخنة وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق يحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضا أشد وأقوى هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الأول أن صعود الأجزاء الأرضية إنما يكون لشدة تسخنها ولا شك أن ذلك التسخن عرضي لأن الأرض باردة يابسة بالطبع فإذا كانت تلك الأجزاء متصغرة جدا كانت سريعة الانفعال فإذا تصاعدت ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا وإذا بردت جدا امتنع بلوغها في الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه والوجه الثاني هب أن تلك الأجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب أن تنزل على الاستقامة لأن الأرض جسم ثقيل والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك فإنها تتحرك يمنة ويسرة والوجه الثالث وهو أن حركة تلك الأجزاء الأرضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فإن الرياح إذا أصعدنا البخار الكثير ثم عاد ذلك الغبار ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزوله وأنت ترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار الوجه الرابع أنه لو كان الأمر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت أشد وجب أن يكون حصول الأجزاء الغبارية الأرضية أكثر لكنه ليس الأمر كذلك لأن الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع أن الحس يشهد أنه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه فبطل بهذه الوجوه العلة التي ذكروها في حركة الرياح قال المنجمون إن قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك أيضا بعيد لأن الموجب لهبوب الرياح إن كانت طبيعة الكوكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة وإن كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هواء كل العالم وليس الأمر كذلك وأيضا فقد بينا أن الأجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة التي لأجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح

المسألة الثالثة في قوله بشرا بين يدي رحمته دقيقتان أحدهما أن قوله بشرا أي منتشرة متفرقة فجزء من أجزاء الرياح يذهب يمنة وجزء آخر يذهب يسرة وكذا القول في سائر الأجزاء فإن كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فنقول لا شك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة قوة الأفلاك والأنجم والطبائع إلى كل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لا يكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار الدقيقة الثانية في الآية قوله بين يدي رحمته أي بين يدي رحمته المطر الذي هو والسبب في حسن هذا المجاز أن اليدين تستعملهما العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال إن الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبلها والسبب في حسن هذا المجاز أن يدي الإنسان متقدمة فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لأجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم عبر عنه بهذا اللفظ فإن قيل فقد نجد المطر ولا يتقدمه الرياح فنقول ليس في الآية أن هذا التقدم حاصل في كل الأحوال فلم يتوجه السؤال وأيضا فقد يجوز أن تتقدمه هذه الرياح وإن كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى إذا أقلت سحابا ثقالا أي حملت قال الليث أقل فلان الشيء إذا حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الإقلال من القلة فإن من يرفع شيئا فإنه يرى ما يرفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا أي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى إذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب المستبطن للمياه العظيمة إنما بقي معلقا في الهواء لأنه تعالى دبر بحكمته أن يحرك الرياح تحريكا شديدا فلأجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد أحدها أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثير الماطر وثانيها أن بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الأجزاء المائية النزول فلا جرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها أن بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار وانتفاعهم بها ورابعها أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للأبدان وتارة تكون مهلكة إما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم أو بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا وسابعها أن هذه الرياح تارة شرقية ومغربية وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها وثامنها أن هذه الرياح تارة تتصاعد من قعر الأرض فإن من ركب البحر يجد أن البحر يحصل له غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعر البحر ثم لا يزال يتزايد ذلك الغليان ويقوى إلى أن تنفصل تلك الرياح من قعر البحر ثم لا يزال يتزايد ذلك الغليان ويقوى إلى أن تنفصل تلك الرياح من قعر البحر إلى ما فوق البحر وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق

فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني أيضا عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان أربع منها عذاب وهو القاصف والعاصف والصرصر والعقيم وأربع منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا وأهلكت عاد بالدبور وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لأنتن أكثر أهل الأرض وعن السدي أنه تعالى يرسل الرياح فيأتي بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فينزل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر إذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع أن طبيعة الهواء واحدة وتأثيرات الطبائع والأنجم والأفلاك واحدة تدل على أن هذه الأحوال لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة فإن قيل السحاب إن كان مذكرا وجب أن يقول حتى إذا أقلت سحابا ثقيلا وإن كان مؤنثا كان يجب أن يقول سقناها فكيف التوفيق والجواب أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزا نظرا إلى اللفظ وعلى سبيل التأنيث أيضا جائزا نظرا إلى كونه جمعا أما اللام في قوله سقناه لبلد ميت فقال بعضهم هذه اللام بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين وقال آخرون هذه اللام بمعنى من أجل والتقدير سقناه من أجل بلد ميت ليس فيه حيا وسقيه وأما البلد فكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى البلدة قال الأعشى **شعر**

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة ⊛ للجن بالليل في حافاتها زجل ⊛

ثم قال تعالى فأنزلنا به الماء اختلفوا في أن الضمير في قوله به إلى ما يعود قال الزجاج وابن الأنباري جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء لأن السحاب آلة لإنزال الماء ثم قال فأخرجنا به من كل الثمرات يحتمل الكناية عائدة إلى الماء لأن إخراج الثمرات كان بالماء قال الزجاج وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات لأن البلد ليس يختص به هنا بلد دون بلد وعلى القول الأول فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال أكثر المتكلمين إن الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع في الماء قوة وطبيعة ثم إن تلك القوة والطبيعة توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بأن طبيعة الماء والتراب واحدة ثم إنا نرى أنه يتولد في النبات الواحد أحوال مختلفة مثل العنب فإن قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه بارد يابس فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب تدل على أنها حدثت بإحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصية ثم قال تعالى كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الأول أنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إنزال الأمطار فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الأجسام الرميمة روي أنه تعالى يمطر على أجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني أربعين يوما وأنهم ينبتون عند ذلك ويصيرون أحياء قال مجاهد إذا أراد الله أن يبعثهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها والقول الثاني أن التشبيه إنما وقع بأصل الإحياء بعد أن كانت ميتا والمعنى أنه تعالى كما أحيا هذا البلد بعد خرابه فأنبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد أن كانوا أمواتا لأن من قدر على إحداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه يكون أيضا قادرا على إحداث الحياة في بدن الميت والمقصود منه إقامة الدلالة على البعث والقيامة حتى وأعلم أن الذاهبين إلى القول الأول اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الأجساد إلا بأن يمطر على تلك الأجساد البالية مطرا على صفة المني فقد بعدوا لأن الذي يقدر على أن يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المني منيا ابتداء فلم لا يقدر على خلق الحيوة في الجسم ابتداء وأيضا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الأموات مختلطة فبعضها يكون بالمشرق وبعضها بالمغرب فمن أين ينفع إنزال ذلك المطر في تولد تلك الأجسام فإن قالوا إنه تعالى بقدرته وحكمته يجمع تلك الأجزاء المتفرقة فلم لا يقولون إنه بقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر وإن اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الأموات ابتداء إلا أنه تعالى إنما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الأشخاص في الدنيا ابتداء إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى أنكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ثم إنه تعالى أحياها مرة أخرى فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب أن يكون أيضا قادرا على إحياء الأجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون المراد منه تذكر أنه لما لم يمتنع هذا المعنى في إحدى الصورتين وجب أن لا يمتنع في الصورة الأخرى ثم قال والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا وفيه مسائل

المسألة الأولى في هذه الآية قولان الأول وهو المشهور أن هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الحرة والأرض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالأرض الحرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار وأما الأرض السبخة فهي وإن نزل عليها المطر لم يحصل فيها من النبات إلا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة الخالية عن شوائب الجهل والأخلاق المذمومة إذا اتصل به نور القرآن ظهر فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وإن اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل والقول الثاني أنه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر وإنما المراد أن الأرض السبخة يقل نفعها وثمرتها ومع ذلك فإن صاحبها لا يهمل أمرها بل يتعب نفسه في إصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به في الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في أداء الطاعات كان ذلك أولى

المسألة الثانية هذه الآية دالة على أن السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان منها ما يكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ومنها ما يكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة كما أن الأراضي منها ما تكون حرة نقية ومنها ما تكون سبخة فاسدة وكما لا يمكن أن يتولد في الأراضي السبخة تلك الأزهار والثمار التي تتولد في الأراضي الحرة فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس

الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن
اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول
هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما تكون شديدة الميل الى قضاء الشهوة متباعدة عن احوال الغضب ومنها ما تكون شديدة الميل الى
امضاء الغضب وتكون متباعدة عن اعمال الشهوة بل نقول من النفوس ما يكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ومنهم بالعكس والراغبون في طلب المال منهم
من يكون عظيم الرغبة في العقار وقليل الرغبة في النقود ومنهم من يعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في العقار والضياع واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار
تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان الامر كذلك امتنع في النفوس الغليظة الجاهلة
الجاهلة المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف
اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه وان الشقي من شقي في بطن امه وان النفس
الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر و
الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الاية في هذه المسئلة قوله تعالى باذن ربها في ذلك يدل على ان كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون الا بتوفيق الله تعالى
المسئلة الثانية قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا
النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقيل النكد الشؤم واللؤم وقلة العطاء ورجل نكد ونكد قال ◉ واعط ما اعطيته طيبا ◉
لا خير في المنكود والناكد ◉ اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف
الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل
او نقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال تعالى كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون قرئ يصرف اي يصرفها الله
وانما ختم هذه الاية بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة
ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة الطيبة اللذيذة فههنا من احد الوجهين ذكر للدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته
وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعم العظيمة الى العباد فلا جرم كان من حيث انها دلائل على وجود الصانع وصفاته ايات ومن حيث انها نعم يجب
شكرها فلا جرم قال نصرف الايات لقوم يشكرون وانما خص كونها ايات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما قال في سورة البقرة هدى للمتقين والله اعلم

قوله تعالى لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ◉ قال الملأ من قومه انا لنراك
في ضلال مبين ◉ قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ◉ ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون ◉

اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوائد احدها التنبيه على ان اعراض
الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد عليه السلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا
عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول وتخفيف ذلك على قلبه وثانيها انه تعالى يحكي في هذه القصص
ان عاقبة امر اولئك المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسار في الاخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الاخرة وذلك يقوي
قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه و
رابعها بيان ما في ذكر هذه القصص من العبرة كما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وخامسها ان ذكر هذه القصص دال على نبوة محمد عليه الصلاة و
السلام لانه عليه السلام كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ دل ذلك على انه انما عرفها
بالوحي من الله وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا تدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقائع
فالقاها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب ليس الا لله سبحانه واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة ادم وقد سبق ذكرها
وقصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في الاية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه السلام وفيه مسائل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف قوله لقد ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا ما السبب في انهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وقل عنهم
اللام بدون قد نادر كقوله سعد حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا ◉ قلنا انما كان كذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا
تاكيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع كلمة القسم المسئلة الثانية قرأ الكسائي
غيره بكسر الراء على انه نعت لاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة لاله على الموضع لان تقدير الكلام ما لكم اله غيره قال ابو علي وجه من
قرأ بالرفع قوله وما من اله الا الله فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غيره يكون بدلا من قوله من اله فيكون غير رفعا بالاستثناء
قال صاحب الكشاف وقرئ غيره بالحركات الثلاث فذكر وجه الرفع والجر كما تقدم قال واما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من اله الا اياه
كقولك ما في الدار من احد الا زيدا وغير زيد المسئلة الثالثة قال الواحدي في الكلام حذف وهو خبر ما لانك اذا جعلت غيره صفة لقوله
من اله بقي هذا النفي بلا خبر والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت لم تفد ما لم تذكر خبره ويكون التقدير ما لكم من اله غيره
في الوجود اقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود او لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا
الكلام حجة فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا

في حق الله وانا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقائق لا يمكن نفيها فلا
يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا الكلام
بناء على ان الماهيات لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لان الوجود ايضا حقيقة من
الحقائق وماهية من الماهيات فوجب ان لا يرتفع الوجود ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات فان قالوا
اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا فهذا النفي لم ينصرف الى ماهية الموجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود فنقول تلك الموصوفية
يستحيل ان تكون امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كانت موصوفية الماهية بالوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية موصوفة ايضا بالوجود و
الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل ويلزم ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود
اما ان يكون امرا مغايرا للماهية وللوجود واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن امرا مغايرا لهما امتنع صرف كلمة النفي اليه وان كان امرا مغايرا لهما فحينئذ
يكون لذلك المغاير ماهية ووجود وماهيته لا تقبل الارتفاع ووجوده لا يقبل الارتفاع وحينئذ يعود السؤال المذكور فثبت بما ذكرنا ان الماهية
ان لم تقبل النفي والرفع امتنع صرف حرف النفي الى شيء من المفهومات وذلك باطل بالبديهة وان كانت الماهية قابلة للنفي والرفع فحينئذ يمكن صرف كلمة
لا في قولنا لا اله الا الله الى هذه الحقيقة وحينئذ لا يحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون فهذا كلام عقلي صرف وقع في هذا
البحث الذي ذكره النحويون والله اعلم المسئلة الرابعة قوله لقد ارسلنا فيه قولان قال ابن عباس يريد بعثنا وقال آخرون معنى الارسال ان الله حمله
رسالة يؤديها فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة فيكون البعث كالتابع لا انه الاصل وهذا البحث بناء على مسئلة اصولية وهي انه هل من شرط
ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما لا سبيل لهم الى معرفتها بعقولهم او ليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثة الرسول مجرد تأكيد ما في
العقول وهذا الاختلاف انما يليق بتفاريع المعتزلة ولا يليق بتفاريع مذاهبنا واصولنا والله اعلم المسئلة الخامسة في الاية فوائد الفائدة الاولى انه
تعالى حكى عن نوح عليه السلام في هذه الاية ثلاثة اشياء احدها انه امرهم بعبادة الله والثاني انه حكم انه لا اله غير الله والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف
والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيامة وعلى هذا التقدير فهو
تخويف بيوم القيامة وهذا هو الاصل الثالث واما عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فهذا ادعاء للوحي والنبوة من عند الله والحاصل انه تعالى حكى عنه
انه ذكر هذه الدعاوي الثلاث ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالاقرار بها على سبيل التقليد فهذا باطل لما ان القول بالتقليد باطل
وايضا فانه تعالى ملأ القرآن من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا الدليل غير مذكور
واعلم انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وفي ذلك تنبيه منه تعالى على ان احدا من الانبياء لا يدعو احدا الى هذه الاصول الا بذكر
الحجة والدليل اقصى ما في الباب انه تعالى ما حكى عن نوح ذكر تلك الدلائل في هذا المقام الا انه لما كانت تلك الدلائل معلومة كان ذكر الانبياء تلك
الدلائل معلوما لا جرم لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله ذكر تلك الدلائل لهذا السبب والله اعلم. الفائدة الثانية انه قدم ذكر اولا
قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر
واللطف حاصلا من الله ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم وانما وجب عبادة الله لاجل العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذا البحث مسئلة وهي انا قبل
العلم بان الاله واحد هل يحسن منا عبادة الله قال بعض العلماء لا يحسن لان العبادة لا تليق الا بالمنعم فما لم نعلم ان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم ان المنعم
علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا ام ذاك واذا جهلنا المنعم فقد جهلنا من تحسن عبادته وحينئذ لا تحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة
الفائدة الثالثة ◉ وهي ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يتواردا
على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يتطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا
لوجب كون الاصنام الهة وان لا يكون الاله الها في الازل لانه غير معبود فوجب حمل لفظ الاله على انه هو المستحق للعبادة والله اعلم واعلم انهم اختلفوا في معنى
قوله اني اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن والشك قال قوم المراد منه الجزم واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل بهم اما في الدنيا
واما في الاخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين وقال آخرون بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه الاول انه انما قال اني اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا كما
جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب ان يذكره بلفظ الخوف والثاني ان حصول العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف
الا بالسمع ولعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسئلة فلا جرم بقي متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل ان يكون المراد من
الخوف الحذر كما قال في الملائكة يخافون ربهم اي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عارفا
بمقدار ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا في اصل حصوله ثم انه تعالى حكى ما ذكره
قومه فقال قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال المفسرون الملأ الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضدادا للانبياء والدليل عليه
ان قوله من قومه يقتضي ان ذلك الملأ بعض قومه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم
الذين يملؤون صدور المجالس وتمتلئ القلوب من هيبتهم وتمتلئ الابصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا في الرؤساء
وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والاكابر وقوله انا لنراك هذه الرؤية لا بد وان تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية
وقوله في ضلال اي في خطأ ظاهر وضلال بين ولا بد وان يكون مرادهم نسبة نوح الى الضلال في المسائل الاربعة التي بينا ان نوحا ذكرها

عليه ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ولهذا ذكرناه وهذا الكلام اجاب نوح عم بقوله يا قوم ليس بي ضلالة فان قلوا ان القوم لما
ان القوم قالوا انا لنريك في ضلالة وجوابه ان يقال ليس بي ضلال فلم ترك هذا الكلام فقال ليس بي ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان
هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عم لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه وصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين
ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرأ ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد من التبليغ وكلا الوجهين جاء في التنزيل فالتخفيف قوله فقد ابلغتكم والتشديد قوله فما
بلغت رسالته المسئلة الثانية الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واقسام اوامره و
نواهيه واما النصيحة فهو ان يرغب في الطاعة ويحذر عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب بابلغ الوجوه وقوله رسالات ربي
يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من الرسالة وهي اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الآخرة ومقادير الحدود و
الزواجر في الدنيا وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا		رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي	

وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه والمعنى اني ابلغ اليكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب الاصلح وادعوكم الى
ما دعاني الله واحب لكم ما احبه لنفسي ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون وفيه وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان الثاني واعلم
انه يعاقبكم في الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصورة عقولكم الثالث يجوز ان يكون المراد واعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود
من ذكر هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه في طلب تلك العلوم قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا
ولعلكم ترحمون فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك واغرقنا الذين كذبوا باياتنا انهم كانوا قوما عمين اعلم ان قوله
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل يدل على ان قول القوم من قومه لنوح عم انا لنراك في ضلال مبين هو انهم نسبوه في ادعاء النبوة الى الضلال لوجوه
من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون لله رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه
متعاليا عن النفع والضرر ولا منفعة فيه للعابد لانه في الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما كان يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله قادر
على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله متعال عن العبث واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة وثانيها انهم وان جوزوا
التكليف الا انهم قالوا ما علم حسنه بالعقل فعلناه وما علم قبحه تركناه وما لم يعلم فيه لا حسنه ولا قبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه
متعال عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به وان لم نكن مضطرين اليه تركناه للحذر عن خطر العقاب ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى
بعثة رسول آخر وثالثها انه بتقدير انه لا بد من الرسول فان ارسال الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغناؤهم عن الماكول والمشروب
اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم ورابعها انه بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ولا
رياسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا ان الذي يظن نوح عم انه من باب الوحي فهو من جنس الجنون والعته وتخيلات الشياطين
فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التي لاجلها انكر الكفار رسالة رجل معين فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال ثم ان نوحا عم ازال تعجبهم و
قال انه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان
ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة لما ذكرناه في سورة الانعام في قوله ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا فبقي ان يكون ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم تلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويحذرهم و
انهم اتقوا مخالفة تكليف الله ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله فهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت
هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الآية اما قوله او عجبتم فهو الف الانكار والواو للعطف والمعطوف محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم ان عجبتم من ان جاءكم
ذكر وفي تفسير هذا الذكر وجوه قال الحسن انه الوحي الذي جاءهم به وقال آخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما انه
تعالى كان قد انزل عليه كتابا وكان ذلك الكتاب معجزا فسماه الله ذكرا كما سمى الله القرآن بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد عليه السلام والثاني ان ذلك المعجز
كان شيئا آخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء على ههنا بمعنى مع كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن قتيبة
اي على لسان رجل منكم كما قال آتنا ما وعدتنا على رسلك اي لسان رسلك وقال آخرون ذكر من ربكم منزل على رجل وقوله منكم اي تعرفون نسبه فهو منكم
نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان المرء بمن هو اعرف وبطهارة احواله اعلم وبما يقتضي السكون اليه ابصر ثم بين تعالى ما لاجله يبعث الرسول
لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله تتقون فقال لعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود
من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى الفوز بالرحمة في دار الآخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الآية دالة على انه تعالى
اراد من الذين بعث الرسول اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب
والنار وجوابنا اصحابنا ان نقول لما ثبت انه لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك لزم القطع بانه
تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبكم ثم بين تعالى انهم كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله واصروا على ذلك التكذيب ثم انه
تعالى انجاه في الفلك وانجى من كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس

عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم
بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير شعر

واعلم ما في اليوم والامس قبله		ولكنني عن علم ما في غد عمي	

قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العمي والعامي ان العمي يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث
ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى في آية اخرى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والله اعلم قوله تعالى والى
عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك
من الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين او عجبتم ان
جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون
اعلم ان هذا هو القصة الثانية وهي قصة هود مع قومه اما قوله والى عاد اخاهم هودا ففيه ابحاث البحث الاول انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا
في اول الكلام والتقدير لقد ارسلنا نوحا وارسلنا الى عاد اخاهم هودا البحث الثاني اتفقوا على ان هودا ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل
كانت هناك قرابة قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال آخرون انه ما كان من تلك القبيلة ثم ذكروا في تفسير هذه الاخوة وجهين
الاول قال الزجاج انه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة فكفى هذا القدر في تسمية هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم من
البشر والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم اخا القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها
وقال عليه الصلاة والسلام ان اخا صداء قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم البحث الثالث قالوا هو هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام
بن نوح واما عاد فهم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف الرمل الذي بين عمان الى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة
موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح عم الا في اشياء فالاول ان في قصة نوح قال يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق
ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء
فاء التعقيب في كلام نوح دون كلام هود الثاني ان في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة
اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي
الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة فقال يا قوم اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما في واقعة هود عليه السلام فكان عهد الناس
بتلك الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود عم بقوله افلا تتقون والمعنى انكم تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب العظيم
الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة في الدنيا والفرق الثالث قال
في قصة نوح قال الملأ من قومه وقال في قصة هود قال الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان في اشراف قوم هود من آمن منهم مرثد بن
سعد اسلم وكان يكتم ايمانه فارادت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم نوح مؤمن والفرق الرابع انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا له
انا لنراك في ضلال مبين وحكى عن قوم هود انهم قالوا انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق بين الصورتين ان نوحا عم
كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة وكان يحتاج الى ان يتعب نفسه في اعداد السفينة فعند هذا القوم
قالوا انا لنراك في ضلال مبين تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على
ظهور الماء في تلك المفازة اما هود عليه السلام فما ذكر شيئا الا انه زيف عبادة الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل
فلما ذكر هود هذا الكلام في اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في
تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين وكفروا به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول
الدين يوجب الكفر الفرق الخامس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون
اما هود عم فقال ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين فنوح عم قال انصح وهو صيغة الفعل وهود قال وانا لكم ناصح وهو صيغة اسم
الفاعل ونوح عم قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليهما السلام لم يقل ذلك ولكنه زاد فيه كونه امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ
عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار
على ذلك الفعل اذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في اليوم الثاني كان يعود اليهم و
يدعوهم الى الله وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال قال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عم العود الى تجديد تلك
الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل فقال وانصح لكم واما هود عم فقوله وانا لكم ناصح امين يدل على كونه مثبتا في
تلك النصيحة مستقرا فيها اما ليس فيها علامة بانه سيعود الى ذكرها حالا فحالا ويوما فيوما واما الفرق الآخر فهو ان نوحا عليه السلام
قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود وصف نفسه بكونه امينا فالفرق ان نوحا كان اعلم من اسرار حكم الله وحكمته ما لم يعلم هود فلهذا السبب امسك
هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على ان وصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من
الكاذبين وثانيها ان مدار امر الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف نفسه بكونه امينا تقريرا للرسالة والنبوة وثالثها كانه قال لهم كنت قبل

هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني امينا فكيف تنسبوني الآن الى الكذب واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن يأمن امنا فهو امن وامين بمعنى واحد واعلم ان القوم لما قالوا له وانا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة فذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال واذا مروا باللغو مروا كراما واما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهذا مدح للنفس باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم بذلك فذلك يدل على ان مدح الانسان نفسه اذا كان في موضع الضرورة جائز ⊛ والفرق السادس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود اعاد هذا الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه القصة حاجة واما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح فاعلم ان الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه ان تذكير النعم العظيمة توجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الانعام فالاول انه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح في الارض بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث ⊛ البحث الاول الخلق في اللغة عبارة عن التقدير فهذا اللفظ انما يطلق على الشيء الذي له مقدار وجسمية فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان القوى والقدر متفاوتة فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت هذا فنقول لفظ الاية يدل على الزيادة فاما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه الا ان العقل يدل على ان تلك الزيادة يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة قال الكلبي كان اطولهم مائة ذراع واقصرهم ستين ذراعا وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الانسان اذا رفعها ففضلوا على اهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل ان يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل والمناقب فقد لزمهم حصولها نصح ان يقال وزادكم بسطة في الخلق ولما ذكر هود عليه السلام هذين النوعين من النعمة قال فاذكروا آلاء الله وفيه مباحث ⊛ البحث الاول لا بد في الاية من اضمار والتقدير واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بذلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح هو الظفر بالثواب والظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد معه من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الاية وقالوا انه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب ان يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر الايات ناطقة بانه لا بد من العمل والله اعلم ⊛ البحث الثاني قال ابن عباس آلاء الله اي نعم الله عليكم قيل واحدها الى والى والو والى قال الاعشى شعر

ابيض لا يرهب الهزال ولا ⊛ يقطع رحما ولا يخون الى ⊛

ونظيره الآناء واحدها انى وانى ونى ذكر صاحب الكشاف في الامثلة فقال ضلع واضلاع وعنب واعناب قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ⊛ قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين ⊛ فانجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين ⊛ اعلم ان هودا عليه السلام دعا قومه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله عليهم كثيرة وعظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لانها جمادات والجمادات لا قدرة لها على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام فذلك على انه يجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا شيئا من الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام انعامه على العبد هذه الحجة اليقينية التي ذكرناها ثم ان هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ثم قالوا فأتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون وقوله افلا تتقون مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فأتنا بما تعدنا وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا له وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له فأتنا بما تعدنا والغرض انه لما لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا وانما قالوا ذلك لانهم ظنوا ان الوعد لا يجوز ان يتأخر فلا جرم استعجلوا على هذا الحد ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام انه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسائل المسئلة الاولى هذا الذي اخبر الله عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير هذه الاية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه انه تعالى احدث ارادة في ذلك الوقت لان بعد كفرهم وتكذيبهم حدث هذه الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل عندنا في الاية وجوه من التأويل احدها انه تعالى اخبر في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث ذلك الاعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود في ذلك الوقت وقع عليكم رجس من ربكم وثانيها انه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا قد كان ذلك بمعنى انه سيكون ونظيره قوله تعالى اتى امر الله بمعنى سيأتي امر الله وثالثها انا نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ان ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت في الازل الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار له بالحدوث بعد ان لم يكن والله اعلم المسئلة الثانية الرجس لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب لان المراد من الغضب هو العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد التزكية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير

عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة اذا ثبت هذا فقوله قد وقع عليكم من ربكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة فذلك يدل على ان الخير والشر من الله قال القفال يجوز ان يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين على القلوب كما قال فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع عليكم من الله عقوبة منه لكم بالخذلان لالفكم الكفر وتماديكم في الغي واعلم انا قد دللنا على ان هذه الاية على ان كفرهم من الله فهذا الذي قاله القفال ان كان المراد منه ذلك فمرحبا بالوفاق الا انه شديد النفرة عن هذا المذهب واكثر تأويله للايات الدالة على هذا المذهب تدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه فهو ضعيف لانه ليس فيه ما يوجب دفع الدليل الذي ذكرناه والله اعلم وحاصل الكلام في الاية ان القوم لما اصروا على التقليد وعدلوا عن الدليل زادهم الله كفرا وهو المراد من قوله قد وقع عليكم من ربكم رجس ثم خصهم بمزيد الغضب وهو قوله وغضب ثم قال اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار وذلك لانهم كانوا يسمون الاصنام بالآلهة مع ان معنى الالهية فيها معدوم وسموا احدها بالعزى مشتقا من العز والله ما اعطاه عزا اصلا وسموا آخر منها باللات وليس له من الالهية شيء وقوله ما نزل الله بها من سلطان عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة ثم انه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجددا فقال فانتظروا ما يحصل لكم من عبادة هذه الاصنام اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى اخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال فانجيناه والذين معه برحمة منا اذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب ايمانهم وقطعنا دابر الذين كذبوا بالآيات التي جعلناها معجزة لهود والمراد انه تعالى انزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح وقد بين الله كيفيته في غير هذا الموضع وقطع الدابر هو الاستئصال فدل بهذا اللفظ انه تعالى ما ابقى منهم احدا ودابر الشيء آخره فان قيل لما اخبر عنهم بانهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بانهم ما كانوا مؤمنين فما الفائدة في قوله بعد ذلك وما كانوا مؤمنين قلنا انهم كانوا مكذبين وعلم الله منهم انهم لو بقوا لم يؤمنوا ايضا ولو علم تعالى انهم سيؤمنون لابقاهم ولما اهلكهم قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب اليم ⊛ واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الارض مفسدين ⊛ اعلم ان هذا هو القصة الثالثة وهو قصة صالح اما قوله والى ثمود فالمعنى ولقد ارسلنا نوحا والى ثمود اخاهم صالحا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى وقيل سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عاد بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام المسئلة الثانية قرئ الى ثمود بمنع الصرف بتأويل القبيلة والى ثمود بالصرف بتأويل الحي او باعتبار الاصل لانه اسم ابيهم الاكبر وقد ورد القرآن بهما صريحا قال تعالى الا ان ثمودا كفروا ربهم الا بعدا لثمود واعلم انه تعالى حكى عنه انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الانبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان ذكر البينة ههنا لغوا ثم بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم آية وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا قام ثمود مقامهم وطال عمرهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله وعبدوا الاصنام فبعث الله اليهم صالحا وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون فقالوا تخرج معنا في عيدنا ونخرج اصنامنا وتسأل الهك ونسأل اصنامنا فان ظهر اثر دعائك اتبعناك وان ظهر اثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسألوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذ مواثيقهم ان فعل ذلك امنوا ففعلوا فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت فخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شرابا لها في يوم وفي اليوم الثاني شرابا لكل القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين جبلين فتعلوهما ثم تأتي فتحلب ما يكفي الكل وكانها كانت تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تأتيهم وكان معها فصيل فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه فذبح تسعة نفر منهم ابناءهم ثم ولد العاشر فابى ان يذبح ابنه فنبت نباتا سريعا ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في ان اعقر هذه الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة فاحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر فاظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم صالح ان آية العذاب ان تصبحوا غدا حمرا واليوم الثاني صفرا واليوم الثالث سودا فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية فقال بعضهم انها كانت آية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثاني كونها لا من ذكر وانثى والثالث كمال خلقها من غير تدريج والقول الثاني انها انما كانت آية لاجل ان لها شرب يوم ولجميع ثمود شرب يوم واستيفاء ناقة واحدة شرب امة من الامم عجيب وكانت مع ذلك تأكل ما يليق بذلك الماء من الكلأ والحشيش والقول الثالث ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبونها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا كالضد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود واعلم ان القرآن قد دل على ان فيها آية فاما ذكر انها كانت آية من اي الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه لا محالة المسئلة الثانية قوله هذه ناقة الله لكم آية فقوله آية نصب على الحال اي اشير اليها في حال كونها آية ولفظة هذه تتضمن معنى الاشارة وآية في معنى دالة فلهذا جاز ان يكون حالا فان قيل

تلك الناقة كانت آية لكل احد فلماذا خص اولئك الاقوام بها فقيل هذه ناقة الله لكم قلنا فيه وجوه احدها انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس
الخبر كالمعاينة وثانيها لعله سبقت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا هذه المعجزة بعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى حسن هذا
التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بانها ناقة الله قلنا فيه وجوه قيل اضافها الى نفسه تشريفا وتخصيصا كقوله بيت الله وقيل لانه
خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها غير الله وقيل لانها حجة الله على القوم ثم قال فذروها تاكل في ارض الله اى الارض ارض الله والناقة ناقة الله
فذروها تاكل في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوها بشيء من انواع
الاذى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك ثم قال واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل
انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوها في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طوالا وبوأكم اى انزلكم والمباءة المنزل في الارض اى في ارض الحجر
بين الحجاز والشام ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اى تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والآجر وهذه الاشياء
انما تتخذ من سهولة الارض وتنحتون من الجبال بيوتا يريدون تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما تقول خط
هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبال لا تكون بيتا في حال النحت ولا الثوب والقصبة قميصا وقلما في حال
الخياطة والبري وقيل كانوا يسكنون السهولة في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين مترفين ثم قال فاذكروا آلاء الله
يعني اني قد ذكرت لكم بعض اقسام ما آتاكم الله من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا انتم بعقولكم تمامها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه عقر
الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع الفساد قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن
منهم أتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مؤمنون ⊛ قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون ⊛ فعقروا
الناقة وعتوا عن امر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين ⊛ فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين ⊛ فتولى عنهم
وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ⊛ اعلم انا ذكرنا ان الملأ عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم
ومعنى الآية قال الملأ وهم الذين استكبروا وقوله للذين استضعفوا يريد المساكين الذين آمنوا به وقوله لمن آمن منهم بدل من قوله للذين
استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف اولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين وكون الكفار مستكبرين
ففعلهم استوجبوا الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه ان غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة
ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى تعالى ان هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال
المستضعفون نحن مؤمنون مصدقون لما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الآية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقر
خير من الغنى وذلك لان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه حملهم على التمرد
والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا الناقة
قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه
اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال و
عتوا عن امر ربهم يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان الاول
استكبروا عن امتثال امر ربهم في الامر الذي اوصله الله اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله فذروها تاكل في ارض الله الثاني ان يكون
المعنى وصدر عتوهم عن اوامر ربهم كان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان
كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين له في كل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي
الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا كرجفان
البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجرة اذا رجفتها الريح ثم قال فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في دارهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب و
مررت بدار البزازين وجمع في آية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم
للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه لاطئا بالارض في حال سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون
موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا ينبسون نبسة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة
عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقوطا على وجوههم
وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وههنا
سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب و
هذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك لانه تعالى قال في آية اخرى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير
مكذوب والجواب ان الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه انه حصل عقيبه فزال التناقض السؤال الثاني طعن قوم من الملحدين في هذه
الآيات بان الفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب
قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز عن حده سواء كان حيوانا او غير حيوان والحق الهاء للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية

والطاغوت وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وطاغية وقال تعالى كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان
انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض فهي حركة خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما اسم
الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن
السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء وايضا شاهدوا
ان الماء الذي كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجزة قاهرة ثم ان القوم لما نحروها
كان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها آثار العذاب وهو ما يروى انهم احمروا في اليوم الاول
ثم اصفروا في اليوم الثاني ثم اسودوا في اليوم الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في اول الامر ثم مشاهدة علامات نزول العذاب الشديد
في آخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره غير تائب منه والجواب الاولى ان يقال انهم قبل ان شاهدوا تلك العلامات
كانوا يكذبون صالحا في نزول العذاب فلما شاهدوا تلك العلامات خرجوا عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى
عنهم وفيه قولان الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم قال فتولى عنهم والفاء تدل على
التعقيب فدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد
ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين وذلك يدل على انهم احياء من ثلاثة اوجه احدها انه قال لهم يا قوم والموتى لا
يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك في حق الميت مفقود والثاني ان هذه الكلمة خطاب مع اولئك وخطاب
الميت لا يجوز والثالث انه قال ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه فيقال يقول الرجل
لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي كم نصحتك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع وكذا ههنا
والفائدة في ذكر هذا الكلام هي اما ان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاجل انه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة
فاذا ذكر ذلك الكلام خرجت تلك الغصة عن قلبه ويخف عليه اثر تلك المصيبة وذكروا جوابا آخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم
جاثمين كما ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاطب قتلى بدر فقيل له تتكلم مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب
والله اعلم قوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ⊛ انكم لتاتون الرجال شهوة من دون
النساء بل انتم قوم مسرفون ⊛ وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون ⊛ اعلم ان هذا هو
القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الوسط اتاتون الفاحشة اتفعلون
السيئة المتمادية في القبح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين بحثان البحث الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي
وافادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل كيف يجوز ان يقال ما سبقكم بها من احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك العمل
ابدا والجواب انا نرى ان كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل فاذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار
بحيث لا يقدم احد من اهل تلك الاعصار عليه وفيه وجه آخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل ما لم يوجد في الاعصار
السابقة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا ينكحون الا الغرباء وقال عطاء استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض البحث
الثاني قوله ما سبقكم يجوز ان يكون جملة مستأنفة في التوبيخ ويجوز ان تكون صفة الفاحشة كقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار
وقول الشاعر ⊛ ولقد امر على اللئيم يسبني ⊛ قوله تعالى ثم قال انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون
⊛ وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف ومذهبهما ان يكتفى بالاستفهام في الاول عن الثاني في
كل القرآن وقرأ ابن كثير ائنكم بهمزة غير ممدودة وتليين الثانية وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية والباقون بهمزتين
على الاصل قال الواحدي رحمه الله من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار كقوله اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة
مستقلة لا تحتاج في تمامها الى شيء المسألة الثانية قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة وانتصابها على المصدر لان قوله اتاتون
الرجال معناه اتشتهونهم شهوة وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال المسألة الثالثة في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل
اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المتقرر في الطباع فلا حاجة فيه الى تعداد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر
الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا انه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة
العظيمة حتى ان الانسان لطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع
فوضع اللذة في الوقاع يشبه الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان
حتى يصير ذلك سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ والمقصود منه ابقاء
النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد لم تحصل
الحكمة المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل وذلك على خلاف حكمة الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تتعين تحصيل تلك اللذة بالطريق
المفضي الى الولد والوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلة

كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية والوجه الثالث ان الاشتغال بمحض الشهوة يشبه بالبهيمة الا اذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة لكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة وهو حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع واما قضاء الشهوة وهو حصول اللذة من الذكر فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة فكان ذلك تشبها بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الوجه الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه سعى في الحاق العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحاق العيب الدائم الباقي بالغير الوجه الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما ادى ذلك الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لانه ينفر طبعه عن رؤيته لاجل الحاق العار به بكل طريق يقدر عليه واما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة فانه يوجب استحكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس انه اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا وقع رجل المرأة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني الا وينفصل اما اذا وقع الذكر في الدبر فلم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني وحينئذ لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وذلك يقتضي حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى اتأتون الذكران وقوله اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين فان كل واحدة من هاتين الآيتين اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه اخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احدهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من هذا الجانب لان قوله الا على ازواجهم وما ملكت ايمانهم شرع محمد وقصة لوط شرع سائر الانبياء وشرع محمد عليه السلام اولى من شرع من تقدمه من الانبياء وايضا فالاصل في الملاذ والمنافع الحل وايضا الملك مطلق للتصرف فثبت ان الاستدلال انما يقبل في موضع الاحتمال وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد عليه السلام حرمة هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا والله اعلم ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم بل انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم انتم قوم مسرفون في كل الاعمال فلا يبعد منكم اقدامكم ايضا على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط انهم اناس يتطهرون ولان الظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه في ذلك الناهي ليس الا لوط وقومه وفي قوله يتطهرون وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة فمن تركه فقد تطهر والثاني ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والآثام الثالث انهم قالوا اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا عن هذا المتزهد قوله تعالى فانجيناه واهله الا امرأته كانت من الغابرين ⊛ وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين ⊛ اعلم ان قوله فانجيناه واهله يحتمل ان يكون المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينه ويحتمل ان يكون المراد المتصلين به بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امرأته اي زوجته يقال امرأة الرجل بمعنى زوجته ولا يجوز ان يقال مرء المرأة بمعنى زوجها لان الرجل بمنزلة المالك لها وليست المرأة بمنزلة المالك للرجل فاذا اضيفت الى الرجل بالاسم العام عرفت الزوجية وملك النكاح والرجل اذا اضيف الى المرأة بالاسم العام لم تعرف الزوجية وقوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي قال الهذلي

الهذلي	فغبرت بعدهم بعيش ناصب	واخال اني لاحق مستتبع

يعني بقيت فمعنى الآية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال بقي فلان عن هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان المراد انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت السماء وامطرت والاولى افصح وامطرهم الله مطرا وعذابا وكذلك امطر عليهم والمراد انه تعالى امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال تعالى فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه الصلاة والسلام الا ان المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف يعتبرون بذلك وقد امنوا من عذاب الاستئصال قلنا ان عذاب الآخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة ومزيته على عذاب الاستئصال ويكون ذلك زجرا وتحذيرا **المسألة الثانية** مذهب الشافعي ان اللواط يوجب الحد وقال ابو حنيفة لا يوجبه وللشافعي ان يحتج بهذه الآية من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي والاصل في الثابت البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ما ينسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه الثاني انه تعالى قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الآية انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا الثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير الآية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب

الوصف

الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص واذا ظهرت العلية وجب ان يحصل الحكم اينما حصلت هذه العلة والله اعلم قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين ⊛ اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وقد ذكرنا في التفسير وارسلنا مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة ما كانت في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة بسبب انهم اولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب بن نويب بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام انه امر قومه في هذه الآية باشياء الاول انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر في شرائع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة ههنا المعجز لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا كان متنبئا لا نبيا فهذه الآية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القرآن دلالة عليه كما لم يحصل في القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب عليه السلام انه دفع الى موسى عصاه وتلك العصا حاربت التنين وايضا قال لموسى عليه السلام ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى النبوة واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل مختلف فيه بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه انواع المعجزات قبل ايصال الوحي اليه ويسمى ذلك ارهاصا للنبوة فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز والاحوال التي حكاها صاحب الكشاف عندنا انها ارهاصات لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما ان الارهاص عندهم غير جائز والثالث انه قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام انهم اذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد بدأوا بمنعهم عن ذلك النوع وكان قوم شعيب عليه السلام مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال فاوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالات السؤال الاول الفاء في قوله فاوفوا الكيل توجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه فيه والجواب كانه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة فلم يبق لكم فيه عذر فاوفوا الكيل السؤال الثاني كيف قال الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او يسمى ما يكال به بالكيل كما يقال العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم والمراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة وقطع الطريق واخذ الرشوة واخذ الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد سبق تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها بان تقدموا على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من مفاسد الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الارض منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء النبي بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد فيها وقد صارت صالحة وقيل بل المراد لا تفسدوا بعد ان اصلحها الله بتكثير النعم فيها والله اعلم وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى يقول ان ايصال النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل فممكن ثم انه عليه السلام لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه الخمسة والمعنى خير لكم في الآخرة ان كنتم مؤمنين بالآخرة والمراد ان ترك البخس وترك الافساد خير لكم في طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا في المعاملة معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين مصدقين لي في قولي قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين ⊛ وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين ⊛ اعلم ان شعيبا ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء فالاول انه منعهم ان يقعدوا على طريق الدين ومناهج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط قولان الاول ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه روي انهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام والثاني ان يحمل الصراط على مناهج الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط اي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين والدليل على ان المراد بالصراط ذلك قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذا الموضع لتقارب معانيها فانك اذا قلت قعد بمكان كذا فالباء للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد علا على ذلك المكان وفي للحلول وهو قد حل في ذلك المكان واما قوله توعدون فمحله وكل ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا ان تبغوا عوجا في سبيل الله

والحاصل انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال باحد هذه الامور الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على بعض وجب حصول
المغايرة بينها فقوله توعدون يحصل ازال المضار بهم واما الصد فقد يكون بالايعاد بذكر المضار وقد يكون بالوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بان
لا يمكنه من الذهاب الى الرسول ليسمع كلامه واما قوله تبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية ان شعيبا عليه السلام منع القوم
من ان يمنعوا الناس عن قبول الدين الحق باحد هذه الطرق الثلاثة واذا تاملت علمت ان احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب ومقالة الا باحد هذه
الطرق الثلاثة ثم قال واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة انعام الله عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة
والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا التكثير يحتمل ثلاثة اوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف و
وجه ذلك انهم اذا كانوا فقراء وضعفاء فهم بمنزلة القليل في انه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فاما تكثير عددهم بعد القلة فهو ان مدين
بن ابراهيم تزوج ريثا بنت لوط فولدت حتى كثر عددهم ثم قال بعده وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من
الخزي والنكال ليصير ذلك زاجرا لكم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم المقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم انقادوا
واطاعوا وقوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين المقصود منه انهم اذا عرفوا ان عاقبة المفسدين المتمردين ليست الا الخزي والنكال احترزوا
عن الفساد والعصيان فاطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا والترهيب ثانيا ثم قال وان كان طائفة
منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن لان قوله فاصبروا تهديد وكذلك قوله
حتى يحكم الله بيننا والمراد اعلاء درجات المؤمنين واظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة ثم قال وهو
خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه عن الجور والحيف والميل فلا بد وان يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بانواع العقوبات
ونظيره قوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض **قوله تعالى** قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب
والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين ⊛ قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله
منها وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين
⊛ اعلم ان شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وانفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من احد امرين اما ان نخرجك ونخرج اتباعك
من هذه القرية واما ان تعود الى ملتنا والاشكال فيه ان يقال ان قولهم او لتعودن في ملتنا يدل على انه عم كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا
يقتضي انه عم كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم يدل ايضا على المعنى والجواب من
وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا عليه احكامهم الثاني ان رؤساءهم
قالوا ذلك على سبيل التلبيس على العوام يوهمون انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام الثالث ان شعيبا في اول امره
كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا انه كان على دين قومه الرابع لا يبعد ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي
الذي اوحاه اليه الخامس المراد من قوله او لتعودن اي لتصيرن الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد علي من فلان
مكروه يريدون قد صار الي منه مكروه ابتداء وانشدوا **شعر** فان تكن الايام احسن مرة ⊛ الي فقد عادت لهن ذنوب ⊛
اراد لقد صارت لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كان لهن قبل الاحسان ثم انه تعالى بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم
بوجهين الاول قوله اولو كنا كارهين الهمزة للاستفهام والواو للحال تقديره اتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين
الثاني قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها والجواب الاول يجري مجرى الرمز في انه لا يعود الى ملتهم وهذا
الجواب الثاني تصريح بانه لا يفعل ذلك فقال ان فعلنا ذلك فقد افترينا على الله واصل البيان في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة
عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله اذ نجانا الله منها فيه وجوه الاول معنى اذ نجانا الله منها علمنا قبحه
وفساده ونصب الادلة على انه باطل الثاني المراد ان الله نجى قومه من تلك الملة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريئا منه اجراء لكلامه على
حكم التغليب والثالث ان القوم اوهموا انه كان على ملتهم واعتقدوا انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله منها اي على حسب معتقدكم وزعمكم اما
قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله فاعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية على انه تعالى قد يشاء الكفر والمعتزلة يتمسكون بها على انه تعالى
لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه استدلال اصحابنا بهذه الآية فمن وجهين الاول قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل على ان
المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر حصلت للانسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك على نقيض قوله
بعد اذ نجانا الله منها والوجه الثاني ان معنى الآية انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كانت تلك الملة
كفرا كان هذا تجويزا من شعيب عم ان يعيدهم الى الكفر وكان هذا نصا من شعيب بانه تعالى قد يشاء رد المسلم الى الكفر وذلك عين مذهبنا قال الواحدي
ولم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكثيرا ما كان
يقول نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عم توفني مسلما اجاب المعتزلة
عنه من وجوه الاول ان قوله ليس لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء
ذلك او ما شاء والثاني ان هذا مذكور على سبيل التبعيد كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عوده الى ملتهم

بما المعلوم انه لا يكون ذلك البتة فهو على طريق التبعيد لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي شاء الله
ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله ربنا بان نظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار الكفر
بالقتل يجوز اظهاره وما كان جائزا كان مرادا لله تعالى وكون الصبر افضل من الاظهار لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مرادا لله كما ان المسح على
الخفين مراد الله تعالى وان كان غسل الرجلين افضل الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها
الى القرية لانه تعالى كان قد حرم عليه اذا اخرجوه عن القرية ان يعود فيها الا باذن الله ومشيئته الخامس ان نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الامر لان قوله
وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله معناه فانه اذا شاء كان لنا ان نعود فيها وقوله لنا ان نعود فيها ان يكون ذلك العود جائزا والمشيئة عند
اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد من
المشيئة ههنا الامر فكان التقدير الا ان يامر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود اليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد ان يامر الله بالعمل بها مرة
اخرى وعلى هذا التقدير فيسقط استدلالكم والوجه السادس للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة التي لا يجوز اختلاف
التعبد فيها بالاوقات كالصلاة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا ان نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه وكان من الجائز
ان يكون بعض تلك الاحكام والشرائع باقيا غير منسوخ لاجرم قال الا ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقاء بعضها فيدلنا عليه فحينئذ نعود
اليه فهذا الاستثناء عائد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغير فيها وغير عائد الى ما لا يقبل التغير البتة فهذه اسولة القوم على هذه
الطريقة وهي جيدة وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب واما
المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا يقتضي انه
لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا ان نعود اليها وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا ماذونا فيه ولم يكن حراما ممنوعا
وهذا عين مذهبنا ان كل ما اراد الله حصوله كان حسنا ماذونا فيه وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى والوجه الثاني لهم انه لو
ان قوله لنخرجنك او لتعودن لا وجه فيه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم لان على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم الى
تلك الملة ايضا بخلق الله واذا كان حصول القسمين بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فائدة واعلم انه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية
وجب الرجوع الى سائر الآيات في هذا الباب والله اعلم اما قوله وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسائل **المسألة الاولى** في تعلق هذا الكلام
بالكلام الاول وجوه قال القاضي قد نقلنا عن الجبائي ان قول شعيب الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء معناه الا ان تختلف المصلحة
في تلك العبادات فحينئذ يكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا الذي وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا وجه تعلق هذا
الكلام بما قبله ان القوم لما قالوا لشعيب اما ان تخرج من قريتنا واما ان تعود الى ملتنا فقال شعيب وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه
حصول قسم ثالث وهو ان نبقى في هذه القرية من غير ان نعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى
مما قاله القاضي لان قوله على الله توكلنا لا يليق بهذا الوجه لا بما قاله القاضي **المسألة الثانية** قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه تعالى
كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ما مضى واذا ثبت انه كان عالما في الازل بجميع المعلومات وثبت
ان تغير معلومات الله محال ثبت انه لزمت الاحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم الله **المسألة الثالثة**
قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه علم الماضي والمستقبل وعلم المعدوم انه لو كان كيف يكون فهذه اقسام اربعة ثم ان كل واحد من هذه
الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه اما الماضي فانه علم انه لما كان ماضيا فانه كيف كان وعلم انه لو لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فانه كيف
يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون فهذه اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر هذه الاحوال
الاربعة بحسب الحال وبحسب المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من
الذوات والالوان والطعوم والروائح وكذا القول في سائر المفردات من انواع الاعراض واجناسها فحينئذ يلوح للعقل من قوله وسع ربنا
كل شيء علما بحر لا ينتهي مجموع عقول العقلاء الى اول خطوة من خطوات ساحله **المسألة الرابعة** قال الواحدي قوله وسع ربنا كل شيء
علما منصوب على التمييز واعلم انه عم ختم كلامه بامرين الاول بالتوكل على الله فقال على الله توكلنا وهذا يفيد الحصر اي عليه توكلنا لا على
غيره وكانه في هذا المقام عزل الاسباب وارتقى الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس و
قتادة والسدي احكم واقض وقال الفراء واهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن ابن عباس انه قال ما كنت ادري
قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعال افاتحك اي احاكمك قال الزجاج وجائز ان يكون قوله
افتح بيننا وبين قومنا بالحق اظهر امرنا حتى ينفتح ما بيننا وبين قومنا وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين وعلى
كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله و
احتج اصحابنا بهذا اللفظ على انه هو الذي يخلق الايمان في العبد وذلك لان الايمان اشرف المحدثات وافضل المنافع والخيرات والايمان فتح لانه
يفتح ابواب الخيرات ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين فلا شك ان الايمان كذلك واذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الايمان هو العبد لكان خير
الفاتحين هو العبد وذلك ينقض كونه تعالى خير الفاتحين **قوله تعالى** وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون

فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين ۝ الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين ۝ فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين ۝ اعلم أنه تعالى بين عظيم ضلالهم بتكذيب شعيب ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك حتى أضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون ۝ واختلفوا فقال بعضهم خاسرون في الدين وقال آخرون خاسرون في الدنيا لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس وعند هذا المقال كمل حالهم في الضلال أولا وفي الإضلال ثانيا فاستحقوا الإهلاك فلهذا قال تعالى فأخذتهم الرجفة وهي الزلزلة الشديدة المهلكة فإذا انضاف إليها الحر الشديد المحرق على ما ذكره تعالى في قصة الظلة كان الهلاك أعظم لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم فأصبحوا في ديارهم أي في مساكنهم جاثمين أي ساكنين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الألفاظ ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها وفيه بحثان البحث الأول في قوله لم يغنوا فيها قولان أحدهما يقال غني القوم في دارهم إذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها أهلوها واحدها مغنى قال الشاعر

شعر	ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة		في ظل ملك ثابت الأوتاد	

أراد أقاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كأن لم يغنوا فيها كأن لم يقيموا فيها ولم ينزلوا فيها والقول الثاني قال الزجاج كأن لم يغنوا فيها كأن لم يعيشوا فيها مستغنين يقال غني الرجل يغنى إذا استغنى وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر إذا عرفت هذا فنقول على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار قال الشاعر شعر كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا ۝ أنيس ولم يسمر بمكة سامر ۝ بلى نحن كنا أهلها فأبادنا ۝ صروف الليالي والجدود العواثر ۝ البحث الثاني قوله الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين وهذا يدل على أشياء أحدها أن ذلك العذاب إنما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة وإلا لحصل في أتباع شعيب كما حصل في حق الكفار وثانيها يدل على أن ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصي وثالثها يدل على المعجز العظيم في حق شعيب لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان ذلك من أعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وإنما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم وتفظيع ما يستحقون من الجزاء على جهلهم والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره أخوك الذي ظلمنا أخوك الذي أخذ أموالنا أخوك الذي هتك أعراضنا وأيضا إن القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك وقد سبق ذكر هذه المسئلة قال الكلبي خرج من بين أظهرهم ولم يعذب قوم نبي حتى يخرج من بينهم ثم قال فكيف آسى على قوم كافرين والأسى شدة الحزن قال العجاج ۝ وانحلبت عيناه من فرط الأسى ۝ إذا عرفت هذا ففي الآية قولان الأول أنه اشتد حزنه على قومه لأنهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك العظيم حصل في قلبه غم عظيم من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الألفة ثم عزى نفسه فقال فكيف آسى على قوم كافرين لأنهم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر والقول الثاني أن المراد لقد أعذرت إليكم في الإبلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف عليكم يعني أنهم ليسوا مستحقين لأن يأسى الإنسان عليهم قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن وثاب فكيف إيسى بكسر الهمزة والله أعلم قوله تعالى وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ۝ ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون ۝ اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء وأحوال ما جرى على أممهم كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط فبين في هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال وما أرسلنا في قرية من نبي وإنما ذكر القرية لأنها مجمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لأنها مجمع الأقوام وقوله من نبي فيه حذف وإضمار والتقدير من نبي فكذب أو فكذبه أهلها إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء قال الزجاج البأساء كل ما نالهم من شدة في أموالهم والضراء ما نالهم من الأمراض وقيل على العكس ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكي يتضرعوا ومعناه يتضرعون والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمنا أن قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على أن المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الإيمان والطاعة قال أصحابنا لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى أن تدبيره في أهل القرى لا يجري على نمط واحد وإنما يدبرهم بما يكون إلى الإيمان أقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لأن ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء يدعو إلى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى السيئة والحسنة ههنا الشدة والرخاء قال أهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة كل ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء أخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال قد عفا الشعر وغيره إذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أمر أن تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله قد مس آباءنا الضراء والسراء فالمعنى أنه متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ولم يكن ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية يدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة وأمن بعد خوف بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان في أهله فمرة

يحصل لهم الشدة والضر ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الإمهال وقوله فأخذناهم بغتة والمعنى أنهم لما فسدوا على التقديرين أخذهم الله بغتة أمن ما كانوا ليكون ذلك أعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون أي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها قوله تعالى ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض فأخذناهم بما كانوا يكسبون ۝ أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون ۝ أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون ۝ أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ۝ اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة بين في هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال ولو أن أهل القرى آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر واتقوا ما نهى الله وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض بركات السماء بالمطر وبركات الأرض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والأنعام وحصول الأمن والسلامة وذلك لأن السماء تجري مجرى الأب والأرض مجرى الأم ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله سبحانه وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فأخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من المعصية ثم إنه تعالى أعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال أفأمن أهل القرى وهو استفهام بمعنى الإنكار عليهم والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل وحال الضحى بالنهار لأنه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بأمور الدنيا فهي لهو ولعب ويحتمل خوضهم في كفرهم لأن ذلك كاللعب في أنه يضر ولا ينفع قرأ أكثر القراء أوأمن أهل القرى بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله أثم إذا ما وقع وقوله أوكلما عاهدوا عهدا وهذه القراءة أشبه بما قبله وما بعده لأن ما قبله أفأمن أهل القرى وما بعده أفأمنوا مكر الله أولم يهد للذين يرثون وقرأ نافع وابن عامر أو أمن ساكنة الواو وأو تستعمل على ضربين أحدهما أن تكون بمعنى أحد الشيئين كقولك زيدا أو عمرا جاءك والمعنى أحدهما جاءك والضرب الثاني أن تكون للإضراب عما قبلها كقولك أنا أخرج ثم تقول أو أقيم أضربت عن الخروج وأثبت الإقامة كأنك قلت لا بل أقيم فوجه هذه القراءة أنه جعل أو للإضراب لا على أنه أبطل الأول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون فكأن المعنى في هذه الآية أمنوا هذه الضروب من العذاب وإن شئت جعلت أو ههنا التي لأحد الشيئين ويكون المعنى أفأمنوا إحدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار وأصله الظهور من قولهم ضحى للشمس إذا برز لها ثم قال أفأمنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ونقول قوله أفأمنوا مكر الله المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمي هذا العذاب مكرا توسعا لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه فإنه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه إلا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم ولا يخافونه ومن هذه سبيله فهو أخسر الخاسرين في الدنيا والآخرة لأنه أوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الآخرة في أشد العذاب قوله تعالى أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون ۝ تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ۝ اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكهم بالاستئصال مجملا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح أديانهم وطاعاتهم وفي الآية مسائل المسئلة الأولى اختلف القراء فقرأ بعضهم أولم يهد بالياء المعجمة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج إذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله أن لو نشاء مرفوعا بأنه فاعله بمعنى أولم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم هذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا الموروثين وقرئ بالنون فهو منصوب كأنه قيل أولم يهد للوارثين هذا الشأن بمعنى أولم نبين لهم أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم المسئلة الثانية المعنى أولم نبين للذين بقيتهم في الأرض بعد هلاك من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم وهو معنى قوله لو نشاء أصبناهم أي بعقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم أي إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون أي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وإنما قلنا إن المراد إما الهلاك وإما الطبع على القلب لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فإنه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه المسئلة الثالثة استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها أن صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الإيمان وقال الكعبي إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي إلا فرارا واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الإعادة المسئلة الرابعة قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله فيه قولان الأول أنه منقطع عن الذي قبله لأن قوله أصبنا ماض وقوله ونطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونحن نطبع على قلوبهم والقول الثاني أنه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما دل عليه معنى أولم يهد كأنه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله يرثون ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفا على قوله يرثون ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفا على أصبناهم لأنهم كانوا كفارا وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير قول صاحب الكشاف على أقوى الوجوه وهو ضعيف لأن كونه مطبوعا عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه فهو يكفر أولا ثم يصير مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف والله أعلم ثم قال تعالى

تلك القرى نقص عليك من انبائها قوله تلك مبتدا والقرى صفته ونقص عليك خبر والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم الله فيما سبق
وهم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب نقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما اخبار غير هولاء الاقوام فلم نقصها عليك وانما قص الله انباء اهل القرى
لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد عليه الصلاة والسلام على الاحتراز من مثل تلك الاعمال ثم
عزاه الله تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه وجوه الاول قال ابن عباس
والسدي فما اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذ ميثاقهم حين اخرجهم من ظهر آدم فآمنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب
والثاني قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات والثالث ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف
ليؤمنوا بما كذبوا به قبل اهلاكهم ونظيره ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه الرابع انهم قبل مجيء الرسل كانوا مصرين على الكفر فهولاء ما كانوا ليؤمنوا
بعد مجيء الرسل ايضا والخامس ما كانوا ليؤمنوا في الزمان المستقبل بما كذبوا به في الزمان الماضي ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك
يطبع الله على قلوب الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نصب والمعنى مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية نطبع على قلوب
الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا قوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين ⊙ وفيه اقوال الاول
قال ابن عباس المراد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب آدم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله منهم هذا العهد واقروا
به ثم خالفوا ذلك صار كانه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد والثاني قال ابن مسعود العهد ههنا الايمان والدليل عليه قوله
الا من اتخذ عند الرحمن عهدا يعني امن وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا
التقدير فالمراد وما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اي وان الشان والحديث وجدنا اكثرهم فاسقين خارجين
عن الطاعة مارقين عن الدين قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين
⊙ اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكره في
سائر القصص لاجل ان معجزات موسى كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم وافحش من جهل سائر الاقوام واعلم ان
الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان تعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان يعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا فيه مباحث
الاول هذه الاية تدل على ان النبي لابد له من اية ومعجزة يمتاز بها عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره و
البحث الثاني قال ابن عباس اول اياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منها فشاب رأسه فاستحيا فخضب بالسواد فهو اول
من خضب قال واخر الايات الطمس قال وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القران كقوله هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها
مآرب اخرى فذكر الله تعالى من تلك الايات في القران قوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء اخر منها
انه كان يضرب بها الارض فتنبت ومنها انه كان يحارب اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تستعمل في الليل كاستعمال
الشمعة ومنها انه كان يصيرها كالحبل الطويل فيخرج به الماء من البئر العميقة واعلم ان الفوائد المذكورة في القران معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة
في القران فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فيخرج النبات ضعيف لان القران يدل على ان موسى عليه السلام
فزع الى العصا في الماء الخارج من الحجر وما كان يفزع اليها في طلب الطعام اما قوله فظلموا بها اي فظلموا بالايات التي جاءتهم لان الظلم وضع الشيء
في غير موضعه فلما كانت تلك الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا ووضعوا الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم
على تلك الايات ثم قال فانظر اي بعين عقلك كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم قوله تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب
العالمين ⊙ حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معي بني اسرائيل قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من
الصادقين ⊙ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا ملك مصر
وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود الاله تعالى فان قوله رب العالمين
يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول لا يقول
الا الحق فصار نظم هذا الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول الله لا يقول الا الحق ينتج اني لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية و
لما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم
وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل ولما سمع فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت
باية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عالما حكيما والثاني
انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا والثالثة انه متى كان الامر كذلك وجب
ان كان كل ما يبلغه عن الله اليهم فهو حق وصدق ثم ان فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات الا في طلب المعجزة فهذا يوهم انه كان مساعدا
على صحة سائر المقدمات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا والجواب ان نقول ان ظهور المعجزة يدل اولا
على وجود الاله القادر المختار وثانيا على ان الاله جعله قائما مقام تصديق الرسول فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه
اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها واتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون

على

على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المسألة الثالثة قرأ نافع حقيق علي مشددة الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف اما قراءة نافع فحقيق
يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق علي ان افعله بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله
الا بالحق ويجوز ان يكون بمعنى مفعول فعيل في موضع مفعول تقول العرب حق علي ان افعل كذا واني لمحقوق على ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق
اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال لحق عليها القول فحقيق يجوز ان يكون موصولا بحرف على
من هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى فكذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلى واما قراءة العامة حقيق على بارسال
الياء ففيه وجوه الاول ان تجعل الباء في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا
بكل صراط توعدون فكما وقعت الباء في قوله بكل صراط موقع على كذلك وقعت كلمة على موضع الباء في قوله حقيق على ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق
بان لا اقول وعلى هذه القراءة انا حقيق بان لا اقول وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه وكان
المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول الا الحق الثالث الحقيق ههنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا تحققته وعرفته على يقين ولفظة على ههنا هي
التي تقرن بالاوصاف اللازمة الاصلية كقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاءني فلان على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات
فمعنى الاية اني لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق والله اعلم واما قوله فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل
ضرب اللبن ونقل التراب فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين وفيه بحثان الاول ان لقائل ان يقول كيف قال له
فات بها بعد قوله ان كنت جئت باية وجوابه ان كنت جئت من عند من ارسلك باية فاتني بها واحضرها عندي لتصح دعواك ويثبت صدقك والبحث الثاني ان قوله ان كنت
جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين جزاء وقع بين شرطين فكيف حكمه وجوابه ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وههنا المؤخر في
اللفظ يكون مقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم والله اعلم قوله تعالى فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين
⊙ قال الملأ من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم ⊙ يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون ⊙ اعلم ان فرعون لما طالب موسى باقامة البينة على
نبوته بين تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الاية يقع على وجوه الاول ان جماعة الطبيعيين ينكرون امكان
انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه انا لو جوزنا انقلاب العصا ثعبانا لوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد
الثعبان العظيم عن العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحبة الواحدة من الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا
الانسان الذي شاهدته الان انما حدث الان دفعة واحدة لا من الابوين ولجوزنا في زيد الذي نشاهده الان انه ليس هو زيد الاول الذي شاهدناه بالامس
بل هو شخص اخر حدث الان دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالجهل والعته والجنون
ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ولجوزنا في التراب الذي كان في مزبلة البيت انه انقلب دقيقا وفي
الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل
قطعا فان قال قائل تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان في هذا الزمان عن تجويز هذه الاحوال
والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا التجويز اذا كان قائما في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف الا بالدليل الغامض فكان يلزم
ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل
الغامض ان يجوزوا كلما ذكرناه من المحالات وان لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها وحيث رايتهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد
الثاني انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان دعوة النبوة فانه يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان ينقلب العصا ثعبانا جاز في
الشخص الذي شاهدناه انه ليس هو الشخص الاول بل الله تعالى اعدم الشخص الاول دفعة واحدة واوجد شخصا اخر مساويا له في جميع الصفات وعلى هذا التقدير فلا
يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الان هو الذي رايناه بالبكرة وحينئذ يلزمه وقوع الشك في الذين راوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم السلام ان ذلك الشخص
هو الذي راوه بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة والثالث وهو ان هذا الزمان وان لم يكن زمان جواز المعجزات الا انه
زمان جواز الكرامات عندكم فيلزمكم تجويزه فهذا جملة الكلام في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء
اضطربوا فيه وحصل لاهل العلم فيه ثلاثة اقوال الاول قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر
انواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون حيا عالما قادرا عاقلا فاهما
من غير حصول بنية ولا امزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا في الاعمى الذي يكون بطرف الاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون باقصى المشرق
مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار فهذا هو قول اصحابنا والقول الثاني وهو قول الفلاسفة الطبيعيين وهو
ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث هذه الاشياء ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين قالوا وبهذا الطريق
دفعنا عن انفسنا التزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في الحقيقة يلزمهم
ذلك لزوما لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا اما ان تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقديرين فالقول الذي ذكرناه لازم
اما على القول بانها لا تحدث الا عن مؤثر فهذا القول باطل في صريح العقل الا ان مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء
لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا عن الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فان تجويز حدوث بعض

الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عن العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لا عن مؤثر فثبت أن على هذا التقدير فالإلزام المذكور لازم أما على التقدير الثاني وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبا بالذات وإما أن يكون فاعلا بالاختيار أما على التقدير الأول فالإلزامات المذكورة لازمة وتقريره أنه إذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحادث الذي حدث فيه إنما كان لأجل أن اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع أن يكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلول الحادث المتغير وإذا ثبت هذا فنقول كيف الأمان من أن يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين وانقلاب مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو الصورة الحيوانية وحينئذ تعود جميع الإلزامات المذكورة وأما على التقدير الثاني وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا فلأن جميع الأشياء المذكورة محتملة وبالجملة فثبت أن الأشياء التي ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دافع لها البتة والقول الثالث وهو قول المعتزلة فإنهم يجوزون حدوث الإنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع لا عن سابقة بذر قالوا إنه لا يجوزون أن يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الإدراك وعند فقدان أحد هذه الشرائط يمتنع حصول الإدراك وعند فقدان أحد هذه الشرائط يمتنع حصول الإدراك وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون أن انقلابها ممكن وانخراقها جائز وفي سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها وليس لهم بين البابين قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل في الفساد إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الأجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله فوجب أن يصح على كل جسم ما صح على غيره فإذا صح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن تصح على كلها مثل تلك الصفة وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها يصير ثعبانا وإذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا أمرا ممكنا لذاته وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات إثبات أن الأجسام متماثلة في تمام الذات وإثبات أن حكم الشيء حكم مثله وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاث فقد حصل قوله تعالى فإذا هي أي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الضخم الذكر في قول جميع أهل اللغة فأما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل عن المفسرين في صفته أشياء فعن ابن عباس أنها ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا وأحدث وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفا وقيل كان بين لحييها أربعون ذراعا ووضعت لحيها الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر وصاح فرعون يا موسى خذها فأنا أومن بك فلما أخذها موسى عادت عصا كما كانت وفي وصف الثعبان بكونه مبينا وجوه الأول تمييز ذلك مما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك تتميز معجزات الأنبياء عن الحيل والتمويهات والثاني أن المراد أنهم لما شاهدوا كونه حية لم يشتبه الأمر عليهم فيه الثالث أن المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عن قول المدعي الكاذب وأما قوله ونزع يده فالنزع في اللغة عبارة عن إخراج الشيء عن مكانه فقوله ونزع يده أي أخرجها من جيبه أو من جناحه بدليل قوله تعالى وأدخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك إلى جناحك وقوله فإذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس كان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والأرض واعلم أنه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الآية أنه كان من غير سوء فإن قيل بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فإذا هي بيضاء للنظارة ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما يجتمع النظارة للعجائب بقي ههنا مباحث فالأول أن انقلاب العصا ثعبانا من كم وجه يدل على المعجز والثاني أن هذا المعجز كان أعظم أم اليد البيضاء وقد استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه والثالث أن المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا وجوابه أن كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدين من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو أن حجة موسى كانت قوية قاهرة ظاهرة فتلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين وأظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني أي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم أن حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر ممكن في نفسه فأي حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل ولما ذكر الله تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا إن هذا لساحر عليم وذلك لأن السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك أنه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيه فالقوم زعموا أن موسى لكونه في النهاية من علم السحر أتى بتلك الصنعة ثم ذكروا أنه إنما أتى بتلك السحر لكونه طالبا للملك فإن قيل قوله إن هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قاله للملأ من قوم فرعون وحكاه ههنا أن فرعون قاله فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الأول لا يمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قولهم ثم وقوله ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقفه الملأ منه فقالوه لغيرهم أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فإن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا وأما قوله فماذا تأمرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه الأول أن كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تأمرون واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين أحدهما أن قوله فماذا تأمرون خطاب للجمع لا للواحد فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع وأجيب عنه بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه لأن العظيم إنما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله إنا نحن نزلنا الذكر إنا أرسلنا نوحا إنا أنزلناه في ليلة القدر والحجة الثانية أنه تعالى لما ذكر قوله فماذا تأمرون قال بعده قالوا أرجه ولا شك أن هذا كلام القوم وجعله جوابا

عن قوله فماذا تأمرون فوجب أن يكون القائل لقوله فماذا تأمرون غير الذي قالوا أرجه وذلك يدل على أن قوله فماذا تأمرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون وأجيب عنه بأنه لا يبعد أن القوم قالوا إن هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون وللأكابر من خدمه فماذا تأمرون ثم أتبعوه بقولهم أرجه وأخاه فإن الخدم والأتباع يفوضون الأمر والرأي إلى المخدوم والمتبوع أولا ثم يذكرون ما حضر في خاطرهم من المصلحة والقول الثاني أن قوله فماذا تأمرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الأول أنه منسوق على كلام القوم من غير فصل فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني أن الرتبة معتبرة في الأمر فوجب أن يكون قوله فماذا تأمرون خطابا من الأدنى مع الأعلى وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام قوم فرعون معه وأجيب عن هذا الثاني بأن الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تأمرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإظهار البشر في صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم معتقدا فيهم ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام فرعون ذكروا وجهين أحدهما أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده فإنه يقال للرئيس المطاع ما ترون في هذه الواقعة أي ما ترى أنت وحدك والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله والثاني أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهي والله أعلم قوله تعالى قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين ۝ يأتوك بكل سحار عليم ۝ وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين ۝ قال نعم وإنكم لمن المقربين ۝ اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى قرأ نافع والكسائي أرجه بغير همز وكسر الهاء والإشباع وقرأ عاصم وحمزة بغير الهمز وسكون الهاء وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو أرجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على أصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي رحمه الله أرجه مهموزا وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته ومنه قوله وآخرون مرجون وترجي من تشاء وقرئ في الآيتين باللغتين وأما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز وجزم الهاء فقال الفراء هي لغة للعرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل إذا تحرك ما قبلها وأنشد ۝ فيصلح اليوم ويفسده غدا ۝ قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون هذه طلحه قد أقبلت ۝ وأنشد ۝ لما رأى أن لا دعه ولا شبع ۝ ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس قال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولا قاله شاعر مذكور وقيل له أخطأت المسألة الثانية في تفسير قوله أرجه قولان الأول الإرجاء التأخير فقوله أرجه أي أخره ومعنى أخر أي أخر أمره ولا تعجل في أمره بحكم فتصير عجلتك حجة عليك والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك أقوى في إبطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة أرجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الأول أن الإرجاء في اللغة هو التأخير لا الحبس والثاني أن فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعدما شاهد حال العصا أما قوله وأرسل في المدائن حاشرين ففيه مسألتان المسألة الأولى هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وإلا لم يصح قوله وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم ويدل أيضا على أن في طباع الخلق معرفة المعارضة وأنها إذا أمكنت فلا نبوة وإذا تعذرت فقد صحت النبوة وأما بيان أن السحر ما هو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصاء فيه في سورة البقرة المسألة الثانية نقل الواحدي عن أبي القسم الزجاجي أنه قال اختلف أصحابنا في المدينة على ثلاثة أقوال الأول أنها فعيلة مأخوذة من قولهم مدن بالمكان مدونا إذا أقام به وهذا القائل يستدل بإطباق القراء على همز المدائن وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني أنها مفعلة وعلى هذا فمعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه فقولنا مدينة من كان مثل معيشة وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز يكون اسما للمكان والأرض التي دانهم السلطان فيها أي ساسهم وقهرهم والقول الثالث قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه يدينه إذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لأنها زائدة وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الأصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فتختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل قال الواحدي والصحيح أنها فعيلة لإجماع القراء على همز المدائن قوله وأرسل في المدائن حاشرين يريد وأرسل في مدائن صعيد مصر رجالا يحشروا إليك ما فيها من السحرة قال ابن عباس كان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس أنهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلين مجوسيين من أهل نينوى وأقول هذا النقل مشكل لأن المجوس أتباع زرادشت ونينوى بلد يونس عليه السلام وهي قرية الموصل وزرادشت إنما جاء بعد موسى عليه السلام أما قوله يأتوك بكل سحار عليم ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر فمن قرأ سحار فحجته أنه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرأ ساحر فحجته قوله فألقي السحرة ولعلنا نتبع السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا أيضا بقوله سحروا أعين الناس واسم الفاعل من سحر ساحر المسألة الثانية الباء في قوله بكل يحتمل أن تكون بمعنى مع ويحتمل أن تكون باء التعدية المسألة الثالثة هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من أنه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وإن كان مخالفا للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال تعالى وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وحفص عن عاصم إن لنا لأجرا بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدي رحمه الله والاستفهام أحسن في هذا الموضع لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ويقطعون على أن لهم الأجر ويقوي ذلك إجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير أنهما أرادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ وإن كانت باقية في المعنى كقوله

تعالى وتلك نعمة تمنها علي فإنه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير أهذا ربي وقيل أيضا المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجرا عظيما كأنهم قالوا لا بد لنا من أجر والتنكير للتعظيم كقول العرب إن له لإبلا وإن له لغنما يقصدون الكثرة المسئلة الثانية لسائل أن يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سائل سأل ما قالوا إذ جاءوه فأجيب بقوله قالوا إن لنا لأجرا أي جعلا على الغلبة فإن قيل قوله وإنكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه أنه معطوف على محذوف سد مسده حرف الإيجاب كأنه قال إيجابا لقولهم إن لنا لأجرا نعم إن لكم لأجرا وإنكم لمن المقربين أراد أني لا أقتصر بكم على الثواب بل أزيد عليه وتلك الزيادة أني أجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة المسئلة الثالثة الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى وتدل أيضا على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون لأنهم لما قدروا على قلب الأعيان فلم لم يقدروا على قلب التراب ذهبا ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الآيات تنبيه الإنسان لهذه الدقائق وأن لا يغتر بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب والله أعلم قوله تعالى قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين ۝ قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم ۝ وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون ۝ فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون ۝ فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين ۝ في الآية مسائل المسئلة الأولى قال الفراء والكسائي في باب إما وأما إذا كنت آمرا أو ناهيا أو مخبرا فهي مفتوحة وإذا كنت مشترطا أو شاكا أو مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة أما الله فاعبدوه وأما الخمر فلا تشربوها وأما زيد فقد خرج وأما النوع الثاني فتقول إذا كنت مشترطا إما تعطين زيدا فإنه يشكرك قال الله تعالى فإما تثقفنهم في الحرب فشرد وتقول في الشك لا أدري من قام إما زيد وإما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار فإما أن أسكنها وإما أن أبيعها والفرق بين إما إذا كانت للشك وبين أو أنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو فقد يجوز أن يكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أو عمرو فصار الشك فيهما جميعا فأول الاسمين في أو يجوز أن يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر ألا ترى أنك تقول قام أخوك وتسكت ثم تشك فتقول أو أبوك وإذا ذكرت إما فإنما تبني كلامك من أوله على الشك فلا يجوز أن تقول ضربت إما عبد الله وتسكت وأما دخول أن في إما أن تلقي وسقوطها من قوله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم فقال الفراء أدخل أن في إما في هذه الآية لأنها في موضع أمر بالاختيار وهي في موضع نصب كقول القائل اختر ذا أو ذا كأنهم قالوا اختر أن تلقي وقوله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم ليس فيه أمر بالتخيير ألا ترى أن الأمر لا يصلح ههنا فكذلك لم يكن أن والله أعلم المسئلة الثانية قوله إما أن تلقي يريد عصاك وإما أن نكون نحن الملقين ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الإلقاء محذوف وفي الآية دقيقة أخرى وهي أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر فقال أهل التصوف إنهم راعوا الأدب لا جرم رزقهم الله الإيمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في أن يكون ابتداء الإلقاء من جانبهم وهو قولهم وإما أن نكون نحن الملقين لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولا وأظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالإلقاء قال موسى عليه السلام ألقوا وفيه سؤال وهو أن إلقاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والأمر بالكفر كفر فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا والجواب عنه من وجوه الأول أنه عليه السلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقا فإذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمرا بشرط حصول الماء في الجرة فأما إذا لم يكن فيها ماء فلا أمر البتة كذلك ههنا الثاني أن القوم إنما جاءوا لإلقاء تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام أنهم لا بد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير في التقديم والتأخير فعند ذلك أذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله به من التأييد والتقوية وأن المعجزة لن يغلبها سحر أبدا الثالث أنه عليه السلام كان يريد إبطال ما أتوا به من السحر وإبطاله ما كان يمكن إلا بإقدامهم على إظهاره فأذن لهم في الإتيان بذلك السحر ليمكنه الإقدام على إبطاله ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها يقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فإنه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها وكذا ههنا والله أعلم ثم قال تعالى فلما ألقوا سحروا أعين الناس واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع أن الأمر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه قال الواحدي بل المراد سحروا أعين الناس أي قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات وقيل إنهم أتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزئبق في داخل تلك العصي فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا والناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها وأما قوله واسترهبوهم فالمعنى أن العوام خافوا من تلك الحبال والعصي قال المبرد استرهبوهم أرهبوهم والسين زائدة قال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك أيها الناس احذروا فهذا هو الاسترهاب وروي عن ابن عباس أنه خيل إلى موسى أن حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى فأوحى الله عز وجل إليه أن ألق عصاك قال المحققون إن هذا غير جائز لأنه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين من أن القوم لن يغالبوه وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فإنه يمتنع حصول الخوف فإن قيل أليس أنه تعالى قال فأوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاءوا بسحر عظيم روي أن السحرة قالوا قد علمنا

سحرا لا يطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمرا من السماء فإنه لا طاقة لنا به وروي أنهم كانوا ثمانين ألفا وقيل سبعين ألفا وقيل بضعة وثلاثين ألفا واختلفت الروايات في هذا العدد ولكن ليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد قال تعالى وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحي حقيقة الوحي وروى الواحدي عن ابن عباس أنه قال وألهمنا موسى أن ألق عصاك ثم قال فإذا هي تلقف ما يأفكون وفيه مسائل المسئلة الأولى فيه حذف وإضمار والتقدير فألقاها فإذا هي تلقف المسئلة الثانية قرأ حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام تلقف وروي عن ابن كثير تلقف بتشديد التاء والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء أما من خفف فقال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء ألقفه لقفا أخذته فأكلته أو ابتلعته ورجل لقف ثقف سريع الأخذ قال اللحياني ومثله ثقف لقف وثقيف لقيف بين الثقافة واللقافة وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف وأما قراءة ابن كثير فأصلها تتلقف أدغم إحدى التاءين في الأخرى المسئلة الثالثة قال المفسرون لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما ألقوا من حبالهم وعصيهم فلما أخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار أصلا واعلم أن هذا يدل على وجود الإله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى وذلك لأن ذلك الثعبان العظيم لما ابتلع تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحبال والعصي أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه المسئلة الرابعة قوله ما يأفكون فيه وجهان الأول معنى الإفك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذاب أفاك لأنه مقلوب عن وجهه قال ابن عباس ما يأفكون يريد يكذبون والمعنى أن العصا تلقف ما يأفكون فيه أي يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة ما موصولة والثاني أن تكون ما مصدرية والتقدير فإذا هي تلقف إفكهم تسمية للمأفوك بالإفك ثم قال تعالى فوقع الحق قال مجاهد والحسن ظهر فقال الفراء فتبين الحق من السحر قال أهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا إلى مستقره وهذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا فلما فقدت ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا لأجل السحر فهذا هو الذي تميز المعجز عن السحر قال القاضي قوله فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعا فإن قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح عليه البطلان فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا المراد أنه مع ثبوت هذا الحق زالت الأعيان التي أفكوها وهي تلك الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا قال تعالى فغلبوا هنالك لأنه لا غلبة أظهر من ذلك وانقلبوا صاغرين لأنه لا ذل ولا صغار أعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته بحيث لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلا قال الواحدي لفظة ما في قوله وبطل ما كانوا يعملون يجوز أن يكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر أي زال وذهب بفقدانها ويجوز أن يكون بمعنى المصدر كأنه قيل بطل عملهم والله أعلم قوله تعالى وألقي السحرة ساجدين ۝ قالوا آمنا برب العالمين ۝ رب موسى وهارون ۝ في الآية مسائل المسئلة الأولى قال المفسرون إن تلك الحبال والعصي كانت حمل ثلاثمائة بعير فلما ابتلعها ثعبان موسى وصار عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو أمر إلهي فاستدلوا به على أن موسى نبي صادق من عند الله قال المتكلمون وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا أنه من المعجزات الإلهية لا من جنس التمويهات البشرية ولو أنهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لأنهم كانوا يقولون لعله أكمل منا في علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت أنهم لما كانوا كاملين في علم السحر فلأجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الإيمان فإذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بكمال حال الإنسان في علم التوحيد المسئلة الثانية احتج أصحابنا بقوله تعالى وألقي السحرة ساجدين قالوا دلت هذه الآية على أن غيرهم ألقاهم ساجدين وما ذاك إلا الله رب العالمين فهذا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الأول أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين فصار كأن ملقيا ألقاهم الثاني قال الأخفش من سرعة ما سجدوا كأنهم ألقاهم غيرهم لأنهم لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين الثالث ليس في الآية أن ملقيا ألقاهم إلى السجود إلا أنا نقول ذلك الملقي هو أنفسهم والجواب أن خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله سبحانه وإلا لافتقروا في خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال ثم إن أصل القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله سبحانه فكان ذلك الفعل مسندا إلى الله سبحانه والله أعلم المسئلة الثالثة أنه تعالى ذكر أولا أنهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده أنهم قالوا آمنا برب العالمين فما الفائدة فيه مع أن الإيمان يجب أن يكون مقدما على السجود وجوابه من وجوه الأول أنهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والإيمان وعلامة أيضا على انقلابهم من الكفر إلى الإيمان وإظهار الخضوع والتذلل لله تعالى فكأنهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع الوجه الثاني لا يبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا آمنا برب العالمين وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الأول المسئلة الرابعة احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبي أن أولئك السحرة لما قالوا آمنا برب العالمين لم يتم إيمانهم فلما قالوا رب موسى وهارون تم إيمانهم فكان ذلك يدل على قولنا وأجاب العلماء بأنهم لما قالوا آمنا برب العالمين قال لهم فرعون إياي تعنون فلما قالوا رب موسى قال إياي تعنون لأني أنا الذي ربيت موسى فلما قالوا وهارون زالت الشبهة وعرف الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا بإله السماء وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لأن التقدير آمنا برب العالمين وهو الذي دعا إلى الإيمان به موسى وهارون وقيل خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كما في قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والله أعلم قوله تعالى قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون ۝ لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين ۝ قالوا إنا إلى ربنا منقلبون ۝ وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا

ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين ۞ في الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم في رواية حفص امنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرأ
عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي أأمنتم بهمزتين في جميعها وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام فمن القراء اما قراءة حفص امنتم بلفظ
الخبر من غير مد فالوجه فيها انه يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصل أأمنتم أأمنتم على افعلتم **المسألة الثانية**
اعلم ان فرعون لما رأى اعلم الناس بالسحر اقر بنبوة موسى عند اجتماع الخلق العظيم خاف ان يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى فالقى
في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام فالشبهة الاولى قوله ان هذا لمكر مكرتموه في
المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطئوا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا
الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية ان غرض موسى والسحرة فيما تواطئوا عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم عند جميع العقلاء
ان مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين شبهتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي في
حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى ارأيتك ان غلبتك أتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به
حق قال الساحر لآتين غدا بسحر لا يغلبه سحر فوالله لئن غلبتني لاومنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا هو قول فرعون ان هذا
لمكر مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل ايضا ان فرعون القى هذا الكلام في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى
ثم قال فسوف تعلمون وقوله قبل ان آذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية لانه لو كان الها لما جاز ان يأذن لهم في ان يؤمنوا به مع انه
يدعو الى الهية غيره ثم قال تعالى ذلك من خذلان الله الذي يظهر على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون لا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا
الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى وهو ان يقطعهما
من جهتين مختلفتين اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى او من اليد اليسرى والرجل اليمنى واما الصلب فمعروف ايضا فتوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا
في انه هل وقع ذلك منه وليس في الآية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون انهم قالوا له
اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة وقومه احياء وما قتلهم لذكرهم ايضا ولحذرهم عن الافساد الحاصل من جهتهم
ويمكن ان يجاب عنه بانهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لافرادهم بالذكر والثاني ان قوله تعالى حكاية عنهم ربنا افرغ علينا صبرا يدل على انه كان
قد نزل بهم بلاء شديد عظيم حتى طلبوا من الله ان يصبرهم عليه ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده
الثالث ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا هو الاظهر مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول قول موسى
وقال آخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله لهم الدعاء في قولهم وتوفنا مسلمين لانهم سألوا الله تعالى ان يكون توفيهم من جهته لا بهذا القتل
والقطع وهذا الاستدلال قريب ثم حكى تعالى عن القوم ما لا يجوز ان يقع من المؤمن عند هذا الوعيد احسن منه وهو قولهم لفرعون وما تنقم منا الا ان
آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا فبينوا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا ازالة النعمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو ان يتاسى بهم في الاقرار بالحق
والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل يقال نقمت انقم اذا بالغت في كراهية الشيء وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال
ابن عباس يريد ما اتينا بذنب تعذبنا عليه الا ان آمنا بآيات ربنا والمراد ما اتى به موسى من المعجزات القاهرة التي لا يقدر على مثلها الا الله سبحانه ثم
قالوا ربنا افرغ علينا صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما
فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد صب علينا الصبر عند الصلب والقطع وفي الآية فوائد الفائدة
الاولى افرغ علينا صبرا اكمل من قوله انزل علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية
ان قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على الكمال والتمام اي صبرا كاملا تاما كقوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة اي على حياة كاملة تامة
والفائدة الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم انهم طلبوه من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله وقضائه قال
القاضي انما سألوا الله تعالى الالطاف التي تدعوهم الى الثبات والصبر وذلك معلوم في الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل باياه وذلك لان الفعل
لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا من قبل الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى واما قوله وتوفنا مسلمين فمعناه توفنا على الدين الحق الذي
جاء به موسى وفيه مسألتان **المسألة الاولى** احتج اصحابنا به على ان الايمان والاسلام لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة
يحملونه على فعل الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق **المسألة الثانية** احتج القاضي بهذه الآية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا
آمنا بآيات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان وذلك يدل على ان احدهما هو الآخر والله اعلم **قوله تعالى** وقال الملأ
من قوم فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون ۞ قال موسى
لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ۞ اعلم انه بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى
وما اخذه وما حبسه بل خلى سبيله فقال قومه له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض واعلم ان فرعون كلما رأى موسى عليه السلام خافه اشد الخوف فلهذا
السبب لم يتعرض له الا ان قومه لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه وقوله ليفسدوا في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه واذا افسدوا
عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك فالقراءة المشهورة فيه ويذرك بالنصب وذكر صاحب الكشاف فيه ثلاثة اوجه احدها
ان يكون قوله ويذرك عطفا على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم كان ذلك مؤديا الى تركه وترك آلهته فكانه تركهم لذلك وثانيها انه جواب

الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة شعر
ألم اك جاركم ويكون بيني ۞ وبينكم المودة والاخاء ۞
والتقدير أتذر موسى
وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك قال الزجاج والمعنى أيكون منك ان تذر موسى وان يذرك موسى وثالثها النصب باضمار ان تقديره اتذر
موسى وقومه ليفسدوا وان يذرك وآلهتك قال صاحب الكشاف ويذرك وآلهتك بالرفع عطفا على اتذر او يذرك اي اتطلق له ذلك او يكون
مستأنفا او حالا على معنى اتذره وهو يذرك وآلهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم وقرأ انس ونذرك بالنون والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فيذرها
واما قوله وآلهتك قال ابو بكر الانباري كان ابن عباس ينكر قراءة العامة وآلهتك ويقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرأ ابن مسعود والضحاك
واما القراءة العامة وآلهتك فالمراد جمع اله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون كان قد وضع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال
انا ربكم الاعلى ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام واقول الذي يخطر ببالي ان فرعون ان كان كامل
العقل لم يجز في حكمة الله تعالى ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارضين ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء
ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بضرورة العقل بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر العالم السفلي
هو الكواكب واما المخدوم في هذا العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله انا ربكم الاعلى اي انا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم وقوله ما
علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه ذلك لم يبعد ان يقال انه كان قد اتخذ اصناما على صور الكواكب و
يعبدها ويتقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك وآلهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب
والله اعلم واعلم ان جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم ارادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على اخذ موسى وحبسه وانزال انواع العذاب به فعند هذا
لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى ولكنه قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل **المسألة
الاولى** قرأ نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكثير يعني ابناء بني اسرائيل ومن آمن بموسى **المسألة الثانية**
المعنى ان موسى انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل ابناء بني اسرائيل ونستحيي نساءهم
ثم بين انه قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والمقصود منه انه انما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اراد بهم البطش لقدر عليه كانه
يوهم قومه انه انما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان يفعل ذلك كما فعله ابتداء عند
ولادة موسى ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على ان هذا التهديد وقع في غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى انه قال استعينوا بالله واصبروا
وهذا يدل على ان الذي قاله الملأ لفرعون والذي قاله فرعون لهم قد عرفه موسى ووصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا ان
الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين امرهم بشيئين وبشرهم بشيئين اما اللذان امر موسى عليه السلام بهما فالاول الاستعانة بالله
والثاني الصبر على بلاء الله وانما امرهم اولا بالاستعانة بالله في ذلك لان من عرف انه لا مدبر في العالم الا الله انشرح قلبه بنور معرفة الله وحينئذ
يسهل عليه انواع البلاء لعلمه انما حصل بقضاء الله وقدره واستعداده بمشاهدة قضاء الله يخفف عليه انواع البلاء واما اللذان بشر بهما فالاول
قوله ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى قومه في ان يورثهم الله ارض فرعون بعد اهلاكه وذلك معنى الارث وهو جعل
الشيء للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد امر الآخرة فقط وقيل المراد امر الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على
الاعداء وقيل المراد مجموع الامرين وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله وخافه فالله يعينه في الدنيا والآخرة **قوله تعالى** قالوا اوذينا من قبل
ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون ۞ واعلم ان قوم موسى لما سمعوا ما ذكره
فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا وقالوا اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل مجيء موسى مستضعفين
في يد فرعون فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله موسى قوي
رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام فان قيل أليس هذا
القول يدل على انهم كرهوا مجيء موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم والجواب ان موسى عليه السلام لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا انها تزول على
الفور فلما رأوا انها ما زالت رجعوا اليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى ان الوعد بازالتها لا يوجب ازالتها في الحال وبين انه
تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت المقدر له والحاصل ان هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى بالرسالة بل استكشافا لكيفية ذلك الوعد والله اعلم
واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم قال سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب ولقائل ان يقول هذا ضعيف
لان لفظ عسى ههنا ليس هو كلام الله بل حكاية عن كلام موسى الا انا نقول مثل هذا الكلام اذا صدر عن رسول ظهرت نبوته بالمعجزات الباهرة افاد
قوة النفس وازال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم
ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم ان النظر قد يراد به الفكر الذي يفيد العلم وهو على الله محال و
قد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو ايضا على الله محال وقد يراد به ايضا الانتظار وهو ايضا محال على الله وقد يراد به الرؤية ويجب
حمل اللفظ ههنا عليها قال الزجاج اي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لان الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم فان قيل
اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان تكون رؤية الله لتلك الاعمال متأخرة عن حصول تلك الاعمال
وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا تعلق رؤية الله بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية

ذات الله والله اعلم قوله تعالى ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ۝ فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون ۝ اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى عم انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم لاجرم بدأ ههنا بذكر ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على الزجر عن الكفر والفسق بتكذيب الرسل خوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين وفي الآية مسائل المسألة الاولى السنين جمع السنة قال ابو علي الفارسي لها معنيين احدهما يراد به الحول والعام والآخر يراد به الجدب خلاف الخصب فمما اريد به الجدب في هذه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم سنين كسني يوسف وقول عمر رضي الله عنه انا لا نقطع في عام السنة ولما كانت السنة يعني بها الجدب اشتقوا منها كما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما يقال اجدبوا قال الشاعر شعر ورجال مكة مسنتون عجاف ۝ قال ابو زيد وبعض العرب تقول هذه سنين ورأيت سنينا فيعرب بالنون ويجوز في القراءة ومنه قول الشاعر شعر دعاني من نجد فان سنينه ۝ لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا ۝ قال الزجاج السنين في كلام العرب الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين يريد الجوع والقحط عاما بعد عام فالسنون لاهل البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون وفيه مسألتان المسألة الاولى ظاهر الآية انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريقة العناد الى الانقياد والعبودية وذلك لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه قوله واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض المسألة الثانية قال القاضي هذه الآية تدل على انه تعالى فعل ذلك ارادة منه ان يذكروا لا ان يقيموا على ما هم عليه من الكفر اجاب الواحدي عنه بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله تعالى محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان فكذا ههنا والله اعلم ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة الغيث والخصب والثمار والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة وقالوا لنا هذه اي نحن مستحقون على العادة التي جرت من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروا عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء يطيروا بموسى ومن معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله الا انما طائرهم عند الله في الطائر قولان الاول قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضاء الله وحكم الله فالطائر ههنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا قال الازهري قيل للشؤم طائر وطير وطيرة لان العرب من شأنها عيافة الطير وزجرها والتطير بسارحها وبنعيق غربانها واخذها ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة قال محمد الرازي ولابد من ذكر فرق بين البابين والاقرب ان الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطائر وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثاني في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر عليهم والعرب تقول اطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير وشر فهو بقضاء الله وبتقدير الله ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من الله وذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق ان الكل من الله لان كل موجود فهو اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته فالممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله قوله تعالى وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين ۝ فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين ۝ اعلم انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم لجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره فحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر فقالوا لموسى انا لا نقبل شيئا منها البتة وفي الآية مسائل المسألة الاولى في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما الاولى هي ما الجزاء والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم اينما ومتى ما وكيفما قال الله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب وهو كقولهم ان تنفعهم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهة لتكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول الكسائي الاصل مه التي بمعنى الكف ضمت اليها ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تأتنا به من آية فهو كذا وكذا المسألة الثانية قال ابن عباس ان القوم قالوا لموسى مهما تأتنا به من آية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة قال وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فارسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون واستغاثوا به فارسل الى موسى عم فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب آمنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط فقالوا

هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي عين الشمس ووقع بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكل النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله تعالى ريحا فاحتملت الجراد فالقته في البحر فنظر اهل مصر الى بقية من كلائهم وزرعهم تكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله عليهم بعد ذلك القمل سبتا الى سبت فلم يبق في ارضهم عود اخضر الا اكلته فصاحوا وسألوا موسى ربه فارسل الله عليها ريحا حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا بالهة لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فامات الضفادع وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر والعناد فارسل الله عليهم الدم فاحمرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدونها ماء عذبا طيبا حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا وركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الى آخر الآية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلافات اما الطوفان فقال الزجاج الطوفان من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطيفا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان قال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف حتى يعم وواحده في القياس طوفانة وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحد اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس وروى عطاء عنه انه قال الطوفان هو الموت وروى الواحدي رحمه الله باسناده خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطوفان الموت وهذا القول مشكل لانهم لو اميتوا لم يكن لارسال سائر انواع العذاب عليهم فائدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطر الشديد او السيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو معروف والواحد جرادة ويقال جرد فاكل الجراد ورقه وقال اللحياني ارض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد واذا اصاب الجراد الزرع قيل جرد الزرع واصل هذا كله من الجرد وهو اخذك الشيء عن الشيء على سبيل النحت والسحق ومنه يقال للثوب الذي ذهب زئبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه قيل هو الدبا الصغار التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقيل انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فيأكل السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه فصار قملا فاخذت في ابشارهم واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم فقالوا قد تيقنا الآن انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن والقمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه ونقل صاحب الكشاف انه قيل سلط الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعدما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات واما قوله تعالى آيات مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من الآيات التي لا يقدر عليها غير الله وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة والدليل او يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر وهذا معنى قوله آيات مفصلات قال الزجاج وقوله آيات مفصلات منصوبة على الحال وقوله آيات منصوبة على الحال وقوله فاستكبروا يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقول ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصا بقوم فرعون كان بنو اسرائيل منها في امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها فهو في نفسه معجز واختصاصه بالقبطي دون الاسرائيلي معجز آخر فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة في توالبها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق والجواب اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة في رعاية المصالح فلعله علم من قوم موسى ان بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد عليه الصلاة والسلام ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون ۝ اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا في سورة البقرة وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب الذي كان نازلا بهم قال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب السادس اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا غير مدفونين واعلم ان القول الاول اقرب لان لفظ الرجز لفظ مفرد محلى بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وههنا المعهود السابق هو الانواع الخمسة التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسألونه ان يسأل ربه رفع ذلك عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا له كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه يظهر انهم يناقضون انفسهم في هذه الاقاويل اما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك فقال صاحب الكشاف ما في قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي هذا الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع لنا ربك والتقدير ادع لنا متوسلا بعهده عندك والوجه الثاني في هذه الباء ان يكون قسما جوابها

قوله لنؤمنن لك ابر قسما بعهد الله عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك وقوله ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد اخذوا بني اسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام بكشف العذاب عنهم الايمان به والتخلية عن بني اسرائيل وارسالهم معه يذهب بهم اين شاء وقوله فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى انا ما ازلنا عنهم العذاب مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الوقائع بل انما ازلنا عنهم العذاب الى اجل معين وعند ذلك الاجل لا نزيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله اذا هم ينكثون هو جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه ولما كشفنا عنهم نكثوا قوله تعالى فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين ⊛ واعلم ان المعنى انه تعالى لما كشف عنهم العذاب مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل المؤقت انتقم منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر قال صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان المستنفعين به يقصدونه وبين تعالى بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وقوله وكانوا عنها غافلين اختلفوا في الكناية في عنها فقيل انها عائدة الى النقمة التي دل عليها قوله انتقمنا والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الآيات وهو اختيار الزجاج قال لانهم كانوا لا يعتبرون بالآيات التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض عن الآيات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما قلنا ليس في بيان انه تعالى انتقم منهم لهذين دلالة على نفي ما عداه والآية تدل على ان الواجب في الآيات النظر فيها ولذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم

قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون ⊛ اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل قوله عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على سبيل العقوبة بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات وهو انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربها لانها هي التي كانت تحت تصرف فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول الثاني ان المراد جملة الارض وذلك لانه خرج من جملة بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض ههنا اسم الجنس وقوله وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل قيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تانيث الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرائيل مضت عليهم واستمرت من قولك تم على الامر اذا مضى عليها وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله بما صبروا اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج وقرأ عاصم في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من آيات ربه الكبرى وقوله ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اي هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه قال ابن عباس يريد المصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش ويعرش اذا بنى قيل وما كانوا يعرشون من الجنات ومنه قوله وهو الذي انشأ جنات معروشات وقيل وما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر والضم وذكر اليزيدي ان الكسر افصح قال صاحب الكشاف وبلغني انه قرأ بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله

قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ⊛ ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهو انه جاوز بهم البحر مع كثرته وقد بين تعالى في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة وذلك بان فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا فبين ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التي اظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الجلافة اما قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر يقال جاوز الوادي اذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره عبر به وقرئ وجوزنا بمعنى اجزنا يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها يقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل للازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج كانت تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شأن قصة العجل ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى اجعل لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بجعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول لم كان هذا القدر كفرا فنقول اجمع كل الانبياء

عليهم السلام

عليهم السلام ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقدوا في ذلك الغير كونه الها للعالم او اعتقدوا فيه بان عبادته تقربهم الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن صدر عنه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول صدر من كل بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون المختارون وغاية التعظيم فلا يليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهي خلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء ليس الا الله سبحانه فوجب ان لا يليق العبادة الا به فان قالوا اذا كان مرادهم بعبادة الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الذي في قبح هذه العبادة قلنا ثبت لهم الهة ويجوز ان تكون موصولة وفي قولهم ضمير يعود اليه والهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي هو لهم آلهة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك يقال تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله تعالى وتبرنا تتبيرا ويقال للذهب المكسر المفتت التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وقوله وباطل ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشيء اما بعدم ذاته او بعدم فائدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر وتحقيق القول في هذا الباب ان المقصود من العبادة ان يصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى يصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعلق قلبه بغير الله وصار ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ظهر هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل وضائع وسعي في تحصيل ضد الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للمطلوب والله اعلم

قوله تعالى قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين ⊛ اعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة فموسى عليه السلام ذكر في الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب للخسران والهلاك وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعا في الدنيا وفي الدين ورابعها ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو فضلكم على العالمين فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي رحمه الله يقال بغيت فلانا شيئا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب قوله الها وجهان احدهما الحال كانه قيل اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غيره في هذا الوجه على المفعول به الثاني ان نصب الها على المفعول وغير على الحال المقدمة التي لو تأخرت كانت صفة كما تقول ابغيكم الها غير الله وقوله وهو فضلكم على العالمين فيه قولان الاول المراد انه فضلهم على عالمي زمانهم الثاني انه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ومثاله رجل تعلم علما واحدا وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة

قوله تعالى واذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ⊛ واعلم ان هذه الآية مفسرة في سورة البقرة والفائدة في ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي انعم عليهم بهذه النعم العظيمة فكيف يليق الاشتغال بعبادة غير الله والله اعلم

قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ⊛ وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو ووعدنا بغير الف والباقون واعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة والله اعلم **المسألة الثانية** اعلم انه روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب فهذه الآية في بيان كيفية نزول التوراة واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل تلك الاربعين في هذه الآية فان قيل فما الحكمة ههنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عار عن الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشر تكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فمن وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك واوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك فامره الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذي الحجة لهذا السبب والوجه الثاني في فائدة هذا التفصيل ان الله امره بصوم ثلاثين يوما وان يعمل فيها بما يقربه من الله تعالى ثم انزلت التوراة عليه في العشر وكلم ايضا فيه فهذا هو الفائدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين والى العشر والوجه الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال في سورة طه ما دل على ان موسى بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري فجائز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامري رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات في عشرة اخرى فتم اربعون ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضره المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين والله اعلم والجواب عن السؤال الثاني انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة التوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل اتممناها بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتمه بعشر فصار ثلاثين فازال هذا الايهام اما قوله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ليلة ففيه ابحاث البحث الاول الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشيء قدره مقدر ام لا البحث الثاني قوله اربعين ليلة نصب على الحال اي تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى لاخيه هرون فقوله هرون عطف بيان لاخيه

وقرئ بالضم على النداء اخلفني في قومي كن خليفتي فيهم واصلح وكن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد
فلا تتبعه ولا تطعه فان قيل ان هرون كان شريك موسى عم في النبوة فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان من المنصب الاعلى الى الادون يكون
اهانة به قلنا الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كان موسى عم هو الاصل في تلك النبوة فان قيل لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل الا الاصلاح فكيف
وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله ولكن ليطمئن قلبي والله اعلم قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك
تبت اليك وانا اول المؤمنين ۝ اعلم انه تعالى بين بهذه الفائدة التي لاجلها حضر موسى عم الميقات وهي ان كلمه ربه وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى دلت الاية على انه تعالى كلم موسى عم والناس مختلفون في كلام الله فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال
كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والاصوات اما القائلون بالقول الاول فالعقلاء المحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن
وزعمت الحنابلة ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا القول اخس من ان يلتفت العاقل اليه وذلك لاني اذا قلت يوما اما ان يتكلم بهذه الحروف
على الجمع او على التعاقب والتوالي والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما ان
كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدا البتة والثاني يوجب كونها حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي
الاول فالاول لان كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني حادث لان كل ما كان وجوده متاخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت ان بتقدير ان يكون كلام الله عبارة عن
مجرد الحروف والاصوات فهو محدث اذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو قول
الكرامية والثاني ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو ان كلام الله صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات
فهذا قول اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قديمة ازلية والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عم فقالت الاشعرية موسى عم سمع
تلك الصفة الازلية الحقيقية قالوا وكما لا يبعد رؤية ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا
وقال ابو منصور الماتريدي الذي سمعه موسى عم اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فما سمعه
موسى عم البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى المسئلة الثانية اختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام آخرين وظاهر
الاية يدل على الاول لان قوله تعالى وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عم بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي السبعون
المختارون سمعوا ايضا كلام الله تعالى قال لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عم عما يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام واعلم
ان تكليمه تعالى مع موسى عم على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عم فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره المسئلة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية
تدل على انه سبحانه يجوز ان يرى وتقريره من اربعة اوجه الاول ان الاية دالة على ان موسى عم سأل الرؤية ولا شك ان موسى عم كان عارفا بما
يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها وحيث سألها علمنا ان الرؤية جائزة على الله تعالى قال القاضي الذي قاله
المحصلون من العلماء في ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عم ما عرف ان الرؤية غير جائزة على الله تعالى قال ومع الجهل
بهذا المعنى قد يكون المرء عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع وثانيها ان موسى عم
سأل الرؤية على لسان قومه فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسئلة عنه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى ربك فسأل موسى الرؤية
لا لنفسه فلما ورد المنع منها ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وهذه طريقة ابي علي وابي هاشم وثالثها ان موسى عم سأل ربه ما عنده يعرفه
باضطرار واهل هذا التاويل يختلفون فمنهم من يقول سأله المعرفة الضرورية ومنهم من يقول بل سأله اظهار الآيات البينة
الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من فعله كما يقوله في معرفة اهل الآخرة وهو الذي اختاره ابو مسلم و
الكعبي ورابعها المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتاكد الدليل العقلي بالدليل السمعي
وتعاضد الدلائل امر مطلوب للعقلاء وهو الذي ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة في تاويل هذه الاية قال اصحابنا اما الوجه
الاول فضعيف ويدل عليه وجوه الاول اجماع العقلاء على ان موسى عم ما كان في العلم بالله اقل مرتبة ومنزلة من اراذل المعتزلة فلما كان
كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله وفرضنا ان موسى لم يعرف ذلك كانت معرفته بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة
فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله وفرضنا ان موسى لم يعرف ذلك كانت معرفته بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل
المعتزلة وذلك باطل باجماع المسلمين الثاني ان المعتزلة يدعون العلم الضروري بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم
المقابل فان كان الاول كان مجوزا لكونه تعالى مرئيا يوجب مجوزا كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر
عند المعتزلة فيلزمهم كون موسى عم كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني فنقول لما كان العلم بان كل مرئي يجب ان يكون مقابلا او
في حكم المقابل علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عم لزم ان يقال ان موسى عم لم يحصل في قلبه جميع العلوم
الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فلزمهم الحكم بان موسى ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان
موسى عم ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى ممتنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا والله اعلم
التاويل الثاني وهو انه عم انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى

ارهم ينظروا اليك ولقال الله تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التاويل والثاني انه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم آلهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون والثالث انه كان يجب على موسى عم اقامة الدلائل القاطعة على انه تعالى لا يجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك
الدلائل عن هذا السؤال فاما ان لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ذكرها كان فرضا مضيقا كان هذا نسبة لترك الواجب الى موسى عم وانه لا يجوز
والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى او ما آمنوا بها فان كان الاول كفاهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل
مجرد قول موسى وان كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لانهم يقولون له لا نسلم ان الله منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله فثبت ان على كلا التقديرين
لا فائدة للقوم في قول موسى رب ارني انظر اليك واما التاويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى الاية ارني امرا
انظر الى امرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الاية يدل على بطلان هذا وهو قوله انظر اليك قال لن تراني فلما تجلى ربه للجبل
ولا يجوز ان يحمل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الآيات ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم واظلال الجبل فكيف بعد هذه الاحوال طلب آية قاهرة ظاهرة والثالث انه عم كان يتكلم مع الله بلا واسطة ففي هذه الحالة كيف يليق به ان يقول
اظهر لي آية تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد الرابع انه لو كان المطلوب آية تدل وجوده لاعطاه تلك الاية كما اعطاه
سائر الآيات ولكان لا معنى لمنعه عن ذلك فثبت ان هذا القول فاسد واما التاويل الرابع وهو ان يقال المقصود منه اظهار آية سمعية تقوي ما دل
العقل عليه فهذا ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان الواجب ان يقول اريد يا الهي ان يقوي امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل وحيث لم يقل
ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التاويلات باسرها فاسدة الحجة الثانية من الوجوه المستنبطة من هذه الاية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية ان قوله تعالى
لن تراني يدل على انه تعالى جائز الرؤية في ذاته تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال لا ارى الا ترى انه لو كان في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لاكله فانه يقول له
هذا لا يؤكل ولا يقول له لن تاكل ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تاكله اي هذا مما يؤكل ولكنك لا تاكله فلما قال تعالى لن تراني ولم
يقل لن ارى علمنا ان هذا يدل على انه تعالى في ذاته جائز الرؤية الحجة الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية انه تعالى علق رؤيته على امر جائز
وهو انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل امر جائز الوجود في نفسه فثبت انه تعالى
علق رؤيته على امر جائز الوجود في نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يكون رؤيته تعالى جائزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائز الوجود لم يلزم
من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا يترتب فان ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع
بكون الرؤية جائزة الحصول وان لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح في صحة قوله انه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية وذلك باطل فان قيل انه تعالى
علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال حركته محال فثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول لا على شرط
ممكن جائز الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل على ان الشرط هو استقرار الجبل حال حركته في ذلك لان الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل
استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او متحركا فان كان الاول لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط وحيث لم يحصل علمنا ان الجبل في ذلك
الوقت ما كان مستقرا ولما لم يكن مستقرا كان متحركا فثبت ان الجبل حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان متحركا لا ساكنا فثبت ان
الشرط هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا فثبت ان الشرط الذي علق الله على حصوله حصول الرؤية هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا
وانه شرط محال والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث انه هو غير واعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن غير وكونه ممتنع الخلو عن الحركة
والسكون لا يمنع من اعتبار حاله من حيث هو مغايرا لاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشيء لو اخذته بشرط كونه موجودا
كان واجب الوجود ولو اخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذته من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او كونه معدوما
كان ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان القدر الذي جعل شرطا امر
ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه والله اعلم الحجة الرابعة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية في اثبات جواز الرؤية
قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاول ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء وابصار الشيء ايضا يجلي
لذلك الشيء الا ان الابصار في كونه تجليا اكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير ان الانسان
لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه والا لم يحصل
هذا المقصود فثبت ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا هو ان الجبل لما رأى الله تعالى اندكت اجزاؤه ومتى كان الامر كذلك ثبت انه تعالى جائز
الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد والجماد يمتنع ان يرى شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل
والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة
والعقل فيه فكذا ههنا فثبت بهذه الوجوه الاربعة دلالة هذه الاية على انه تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا ثبت بالدلائل العقلية
والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر الى التاويلات اما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها
فلا حاجة ههنا الى ذكرها واما دلائلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام
ما في هذه الاية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الاية على عدم الرؤية من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله
لن تراني وتقرير الاستدلال ان يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في القيامة ومتى ثبت هذا ثبت احد

لا يراه البتة ومتى ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما المقدمة الاولى فتقريرها من وجوه الاول ما نقل عن اهل اللغة
ان كلمة لن للتأبيد قال الواحدي رحمه الله هذا دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح وقال اصحابنا الدليل على فساده قوله
تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة والثاني ان قوله تعالى لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل صحة استثناء اي وقت اريد
من هذه الكلمة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على
ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن افعل كذا يفيد تأكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي حالي كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فهو
هذا الدليل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله
لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة اما المقدمة الثانية فقالوا القائل
قائلان قائل يقول ان المؤمنين يرون الله تعالى وموسى ايضا يراه وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القائل باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق
للاجماع وهو باطل واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع على خلاف الاجماع وهو باطل
واعلم ان بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية والله اعلم الحجة الثانية للقوم انه تعالى حكى
عن موسى عم انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا الحجة الثالثة انه عم لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب
ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو رؤية الله فكان قوله سبحانك تنزيها عن الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه
لله تعالى وتنزيه الله انما يكون عن النقايص والآفات فوجب كون الرؤية من النقايص والآفات وذلك على الله محال فثبت ان الرؤية على الله ممتنعة الحجة
الرابعة قوله تعالى حكاية عن موسى عم لما افاق انه قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب والا لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام والا
لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا ان الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات المقربين
فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الاية والله اعلم **المسئلة الرابعة** في البحث عن الفاظ هذه الاية نقل
عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه
نجيا فلما سمع موسى صرير الاقلام عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر
اليك وفي لفظ الاية سؤالات السؤال الاول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة الى جانب المرئي
التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد لوجهين احدهما انه يقتضي اثبات الجهة لله تعالى والثاني ان تقليب الحدقة
الى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية فاسد والجواب قوله ارني معناه اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك
السؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجواب ان النظر لما كان مقدمة للرؤية كان
المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث كيف اتصل الاستدراك في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود
منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله الا اذا قواه الله بمعونته وتأييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا
من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل فقال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها
وجلوت المرآة والسيف اذا ازلت ما عليهما من الصدا وقوله جعله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدقوقا مع الارض يقال
دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا والدكاء والدكاوات الروابي التي تكون مع الارض ناشزة عنها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء اسم وروى الواحدي
باسناده عن الاخفش في قوله جعله دكا كانه قال دكه دكا مصدر مؤكد ويجوز جعله ذا دك قال ومن قرأ دكاء ممدودة اراد جعله دكاء اي ارضا
مرتفعة وهو موافق لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة
الغشية يقال صعق الرجل وصعق فمن قال صعق قال فهو صعق ومن قال صعق فهو مصعوق ويقال ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق
من في السموات ومن في الارض فسروه بالموت ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة
بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يكاد يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه انه افاق من غشيته
لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله قال سبحانك اي تنزيها لك من ان يسألك غيرك شيئا بغير اذنك تبت اليك و
فيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا الثاني تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذنك وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في
الدنيا او يقال وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال منك الا باذنك **قوله تعالى** قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي و
بكلامي فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين ۝ اعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة
التي له وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب
منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على
ان الرؤية جائزة على الله اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة والله اعلم واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله اصطفيتك
اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر تعالى انه اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال
برسالاتي وبكلامي قرأ ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون برسالاتي على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة ومن قرأ

برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع كلام
الله من غير واسطة كما سمعه موسى عم فان قيل فكيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس قد ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين انه خصه من
دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير الواسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره واعلم ان الاية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام
بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص ههنا لانه انما سمع ذلك الكلام بغير واسطة وانما كان بغير واسطة مبينا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر
لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب ولما ذكر هذين النوعين من النعم العظيمة قال
فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا يضيق قلبك بسبب منع الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون
بالقيام بلوازمها علما وعملا والله اعلم **قوله تعالى** وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا باحسنها
ساوريكم دار الفاسقين ۝ اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر في هذه الاية تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح قال
صاحب الكشاف خر موسى صعقا يوم عرفة واعطاه الله التورية يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل
سبعة وقيل لوحين وانها كانت من زمرد جاء بها جبريل وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت
من صخرة صماء لينها الله تعالى لموسى عم واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في
لفظ الاية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به والا وجب السكوت
عنه واما قوله من كل شيء فلا شبهة فيه انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والقبايح وقوله
موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شيء وذلك لانه تعالى قسمه الى ضربين احدهما موعظة والاخر تفصيلا لما يجب ان
يعلم من الاحكام فيدخل في الموعظة كلما ذكره تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية بذكر الوعد والوعيد ولما قرر ذلك اولا اتبعه
شرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة اي بعزيمة قوية ونية صادقة ثم امره تعالى
ان يأمر قومه يأخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا الفصل مأخذ فلذلك قال بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى
اشد وكانه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلفه البلاغ والاداء وان كان مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك
يأخذوا باحسنها سؤال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التورية وجب كون الكل مأمورا به وظاهر قوله يأخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن
وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها الاول ان تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالاقتصاص
والعفو والانتصار والصبر فامرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقوله الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امرهم بالاخذ بالاحسن فقد منعهم من الاخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول نحمل امر الله بالاخذ
بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني في الجواب قال قطرب يأخذوا باحسنها اي بحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله اكبر
وقول الفرزدق ۝ بيتا دعائمه اعز واطول ۝ الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح واحسن هذه
الثلاثة الواجبات ثم المندوبات واما قوله ساوريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول ان المراد التهديد والوعيد على مخالفة امر الله وعلى هذا التقدير
ففيه وجهان قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا ان تكونوا منهم والثاني قال
قتادة سادخلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا اليه من النكال وقال
الكلبي دار الفاسقين هي مساكنهم التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله والقول الثاني ان المراد
البشارة بانه تعالى سيورثهم ارض اعاديهم وديارهم والله اعلم **قوله تعالى** ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل
اية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ۝ وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ۝ ذلك بانهم كذبوا باياتنا و
كانوا عنها غافلين ۝ في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة ساوريكم دار الفاسقين ذكر
في هذه الاية ما يعاملهم به فقال ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يمنع عن الايمان ويصد
عنه وذلك ظاهر فقالت المعتزلة لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد
منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان باياته لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف
لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه
سبيلا فثبت ان الاية دالة على الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي وان قوله ساصرف عن اياتي يدل على ان هذا الصرف ما حصل
في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله والوجه الثاني ان قوله ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون
مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم
على قدامهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة على الفعل بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الوجه الثالث انه تعالى
لو صرفهم عن الايمان وصدهم عنه فكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين فما منع الناس ان يؤمنوا فثبت
ان حمل الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخرى فالاول قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد الله

موسى عليه السلام به من اهلاك اعدائه ومعنى اصرفهم اهلكهم فلا يقدرون على منع موسى عليه السلام من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان
بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس واراد تعالى ان يمنع اعداء موسى عن ايذائه و
منعه من القيام بما يلزمه من تبليغ النبوة والرسالة والوجه الثاني في التاويل ما ذكره الجبائي فقال سأصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في اياتي
من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم في ذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم و
تكبرهم على الله والوجه الثالث ان من الايات ايات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك
الايات فحينئذ يصرفهم الله عنها والوجه الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الايات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم
بحقها فاذا علم الله ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفهم عنها والوجه الخامس نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في كفره وينتهي الى الحد
الذي اذا وصل اليه مات قلبه فالمراد من قوله سأصرف عن اياتي هو هؤلاء فهذا جملة ما قيل في هذا الباب فظهر ان هذه الاية ليس فيها دلالة قوية على صحة
ما نقول به في مسئلة خلق الاعمال والله اعلم **المسئلة الثانية** معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم وهذه الصفة
اعني التكبر لا تكون الا لله عز وجل لانه هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لاحد فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم التكبر اظهار كبر النفس على
غيرها وصفة متكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في الله جل جلاله لانه يستحق اظهار الكبر على من سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره
باطل وانه تعالى ذكر في هذه الاية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور التكبر على
المتكبر صدقة اما قوله تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه مباحث البحث الاول قرأ حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون
بضم الراء وسكون الشين وفرق ابو عمرو بينهما فقال الرشد بضم الراء الصلاح لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحهما الاستقامة
في الدين قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين المصدر البحث
الثاني سبيل الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون مضادا لذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف انما كان لامرين
احدهما كونهم مكذبين بايات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا
بمنزلة الغافل عنها والله اعلم **قوله تعالى** والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون ⊛ اعلم انه تعالى
لما ذكر ما لاجله صرف المتكبر عن اياته بقوله ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز ان يظن
انهم يختلفون في باب العقاب لان فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان
او كان كثير الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم يعني بذلك جحدهم للمعاد وجراءتهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم
محبطة والكلام في حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون وفيه
حذف والتقدير هل يجزون الا بما كانوا يعملون او على ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الاية على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق
العقاب بمجرد ان لا يفعل الواجب وان لم يصدر منه فعل ذلك الواجب فقالوا هذه الاية تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب
ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما حصل على فعل ضده اجاب ابو هاشم باني لا اسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال واجاب اصحابنا عن هذا
الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع من المنهي وفي الحث على المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان ذلك العقاب
كافيا في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت انه لا سبيل الى الامتناع من تسميته جزاء والله اعلم **قوله تعالى** واتخذ قوم موسى من بعده من
حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين ⊛ اعلم ان المراد من هذه الاية قصة اتخاذ
السامري العجل وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد الياء للاتباع كدلي والباقون حليهم
بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كثدي وثدي وقرأ بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يتحسن به من الذهب والفضة **المسئلة
الثانية** قيل ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق الله القبط
بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري ذلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سألوا موسى ان يجعل لهم الها
يعبدونه فصاغ السامري عجلا ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما
وظهر منه الخوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى وقال اكثر المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا وجعل
في جوفه انابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكانت الريح تدخل في تلك الانابيب فيظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار
العجل وقال اخرون انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث لا يشعر به الناس فسمعوا
الصوت من جوفه كالخوار وقال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الان في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل ما يشبه ذلك فبهذا
الطريق وغيره اظهر الصوت من ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا العجل الهكم واله موسى بقي في لفظ الاية سؤالات السؤال الاول
لم قيل واتخذ قوم موسى عجلا والمتخذ هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان الله نسب الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما
يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا كذا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجتمعوا عليه السؤال
الثاني لم قال من حليهم ولم تكن الحلي لهم وانما حصل في ايديهم على سبيل العارية والجواب انه تعالى لما اهلك قوم فرعون بقيت تلك

الاموال

الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل السؤال
الثالث هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده عجلا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا
العجل غير هرون واحتج عليه بوجهين الاول عموم هذه الاية والثاني قول موسى عليه السلام في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي فانه خص نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل
على انهم كانوا مغايرين لهما وما كانوا اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر كذلك وقال الاخرون بل كان قد بقي في بني اسرائيل من ثبت على ايمانه وان ذلك الكفر انما
وقع من قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله
بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون الى الاحتمال الاول احتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا والجسد اسم للجسم الذي
يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم او لم يكن كذلك والحجة الثانية انه تعالى اثبت له خوارا وذلك
انما يتاتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما اشبه الخوار لم يبعد اطلاق لفظ الخوار عليه وقرأ علي رضي الله عنه جؤار بالجيم والهمزة من جار اذا صاح فهذا ما قيل في
هذا الباب واعلم ان الله تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب والمقالة احتج على فساد كون ذلك العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وتقرير
هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه
لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان من لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لم يكن الها لان الاله هو الذي له الامر والنهي وذلك لا يحصل الا اذا كان
متكلما فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الامر والنهي فلم يكن الها وقالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان شرط كونه الها ان يكون هاديا الى الصدق والصواب فمن كان
مضلا عنه وجب ان لا يكون الها فان قيل فهذا يوجب ان كل من صح منه ان يتكلم ويهدي يجوز ان يتخذ الها وان كان ذلك كيفية لا يوجب ان يتخذ الها
فلا فائدة فيما ذكرتم والجواب من وجهين الاول انه لا يبعد ان يكون ذلك شرطا لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية وان كان لا يلزم من حصوله
حصول الالهية الثاني ان كل من قدر على ان يكلمهم وعلى ان يهديهم الى الخير والشر فهو الله والخلق لا يقدرون على الهداية وانما يقدرون على وصف الهداية
فاما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه الا الله سبحانه واعلم انه ختم الاية بقوله وكانوا ظالمين اي كانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله
تعالى واشتغلوا بعبادة العجل والله اعلم **قوله تعالى** ولما سقط في ايديهم وراوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين ⊛ اعلم
انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة فالاول قال
الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا انهم اطلقوا على المكروه
الواقع في القلب والنفس كونه واقعا في اليد فكذا ههنا والوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن ندم سقط في يده لان من شان من اشتد
ندمه ان يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها الوجه الثالث ان السقوط عبارة عن النزول من اعلى الى اسفل ولهذا قالوا سقط المطر
ويقال سقط من يدي شيء واسقطت المراة فمن اقدم على عمل فهو انما يقدم عليه لاعتقاده ان ذلك العمل خير وصواب وان ذلك العمل يورثه شرفا
ورفعة فاذا بان له ان ذلك العمل كان باطلا فاسدا فكانه قد انحط من الاعلى الى الاسفل وسقط من فوق الى تحت فلهذا السبب يقال للرجل
اذا اخطا كانت منه سقطة شبهوا ذلك بالسقطة على الارض فثبت ان اطلاق لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن
بقي ان يقال فما الفائدة في ذكر اليد فنقول اليد هي الالة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ فالنادم كانه يتدارك الحالة التي
لاجلها حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في يده من حيث انه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي والوجه الرابع
حكى الواحدي عن بعضهم ان هذا ماخوذ من السقيط وهو ما يغشى الارض بالغدوات شبه الثلج يقال منه سقطت الارض كما يقال من الثلج ثلجت الارض
وثلجنا اي اصابنا الثلج ومعنى سقط في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار
هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة اخر امره والوجه الخامس قال بعض العلماء النادم انما يقال له
سقط في يده لانه يتحير في امره ويعجز عن اعماله والالة الاصلية في الاعمال في اكثر الامر هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن السقوط بالايدي علم
ان السقوط في اليد انما حصل بسبب العجز التام ويقال في العرف لمن لا يهتدي لما يصنع ضلت يده ورجله والوجه السادس ان من عادة النادم ان يطاطئ
راسه ويضعه على يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه وشطر من وجهه على هيئة لو نزعت يده سقط على وجهه فكانت اليد مسقوطا فيها لتمكن
السقوط فيها ويكون قوله سقط في ايديهم بمعنى سقط على ايديهم كقوله ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها والله اعلم ثم قال تعالى وراوا انهم قد ضلوا
اي تبينوا ضلالهم تبيينا كانهم ابصروه بعيونهم قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحسر انما يقعان بعد المعرفة فكانه قال ولما
راوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتاخير لان الانسان اذا
صار شاكا في ان العمل الذي اقدم عليه هل هو صواب او خطا فقد يندم عليه من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه صوابا ام خطا غير جائز
فعند ظهور هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يتكامل العلم ويظهر انه كان خطا وفاسدا وباطلا فثبت ان على هذا التقدير لا حاجة الى التزام
التقديم والتاخير ثم بين تعالى انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان باطلا اظهروا الانقطاع الى الله فقالوا لئن لم يرحمنا
ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من عرف بعظيم ما اقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب الى ربه في اقالة عثرته ثم صدقوا على
انفسهم كونهم من الخاسرين ان لم يغفر الله لهم وهذا الندم والاستغفار انما حصل بعد رجوع موسى وقرئ ولئن لم ترحمنا ربنا وتغفر لنا بالتاء و
ربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائبين كما قال ادم وحواء عليهما السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا **قوله تعالى** ولما رجع موسى الى قومه غضبان

أسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني
فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين ۝ قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين ۝ في الآية
مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن قوله ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا لا يمنع من أن يكون قد عرف خبرهم من قبل في عبادة العجل ولا يوجب
ذلك لجواز أن يكون عند الرجوع وشاهد أحوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم إنه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال أبو مسلم بل كان
عارفا بذلك من قبل وهو قول أبي مسلم وهذا أقرب ويدل عليه وجوه الأول أن قوله تعالى ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا يدل على أنه حال ما كان
راجعا كان غضبان أسفا وهو إنما كان راجعا إلى قومه قبل وصوله إليهم فدل هذا على أنه عليه السلام كان قبل وصوله إليهم عالما بهذه الحالة الثاني أنه
تعالى ذكر في سورة طه أنه أخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات **المسألة الثانية** في الأسف قولان الأول أن الأسف الشديد الغضب وهو قول أبي
الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتج بقوله فلما آسفونا انتقمنا منهم أي أغضبونا والثاني وهو أيضا قول ابن عباس والحسن و
السدي أن الأسف الحزين وفي حديث عائشة أن أبا بكر رجل أسيف أي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لأن الغضب من الحزن والحزن من
الغضب فإذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت وإذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى إحدى الحالتين حزنا والأخرى غضبا فعلى هذا
كان موسى غضبان على قومه لأجل عبادتهم العجل أسفا حزينا لأن الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له إنا قد فتنا قومك من بعدك أما قوله بئسما
خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب إما أن يكون لعبدة العجل من السامري وأشياعه أو لوجوه
بني إسرائيل وهم هرون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله اخلفني في قومي وعلى التقدير الأول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم
العجل مكان عبادة الله وعلى التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سؤالات السؤال الأول
أين ما يقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها
من بعدي خلافتكم السؤال الثاني أي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه
وإخلاص العبادة له ومن بعد ما كنت أحمل بني إسرائيل على التوحيد وأمنعهم من عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ومن حق
الخلفاء أن يسيروا بسيرة المستخلفين وأما قوله أعجلتم أمر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة
لأن معناها عمل الشيء في أول أوقاته هكذا قاله الواحدي ولقائل أن يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى عليه السلام وعجلت إليك رب لترضى
قال ابن عباس معنى أعجلتم أمر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الأربعين وذلك أنهم قدروا أنه لما لم يأت على
رأس الثلاثين ليلة فقد مات وقال عطاء يريد أعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر ربكم ولما ذكر تعالى أن موسى عليه السلام
رجع غضبان ذكر بعده ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو أمران الأول أنه ألقى الألواح يريد التي فيها التوراة ولما كانت تلك الألواح
من أعظم مفاخره ثم إنه ألقاها دل ذلك على شدة الغضب لأن المرء لا يقدم على مثل هذا العمل إلا عند حصول الغضب المدهش روي أن التوراة
كانت سبعة أسباع فلما ألقى الألواح تكسرت فرفع منها ستة أسباعها وبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يرحم الله أخي موسى ما المخبر كالمعاين لقد أخبره الله بفتنة قومه فعرف أن ما أخبره ربه حق وأنه على ذلك لمتمسك
بما في يده ولقائل أن يقول ليس في القرآن إلا أنه ألقى الألواح فأما أنه ألقاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وإنه جراءة عظيمة على كتاب الله
ومثله لا يليق بالأنبياء عليهم السلام والأمر الثاني من الأمور المتولدة عن ذلك الغضب قوله تعالى وأخذ برأس أخيه يجره وفي هذا الموضع سؤال
لمن يقدح في عصمة الأنبياء ذكرناه في سورة طه مع الجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة الأنبياء يقولون إنه أخذ برأس أخيه يجره إليه على
سبيل الإهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الأنبياء قالوا إنه جر رأس أخيه إلى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فإن قيل
فلماذا قال ابن أم إن القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه أن هرون عليهما السلام خاف أن يتوهم جهال بني إسرائيل أن موسى غضبان عليه
كما أنه غضبان على عبدة العجل فقال له ابن أم إن القوم استضعفوني وما أطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع
ما أمنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي أعدائي فهم أعداؤك فإن القوم يحملون هذا الذي تفعله بي على الإهانة لا على الإكرام
أما قوله تعالى قال ابن أم فاعلم أنه قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ابن أم بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير أمي فحذف ياء
الإضافة لأن مبنى النداء على الحذف وبقي الكسر على الميم ليدل على الإضافة كقوله يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين وفيه قولان أحدهما
أنهما جعلا اسما واحدا وبني لكثرة استعمال هذين الحرفين فصارا بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة عشر وثانيهما أنه على حذف الألف المبدلة
من ياء الإضافة وأصله يا ابن أما كقول الشاعر ۝ يا ابن عما لا تلومي واهجعي ۝ وقوله إن القوم استضعفوني أي لم يلتفتوا إلى و
كادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء يعني أصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل أي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك
لهم على فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي أي فيما قدمت عليه من هذا الغضب والحدة ولأخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل
وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين يعني كيف يليق بك أن لا تدخلنا في رحمتك مع أنك أرحم الراحمين واعلم أن تمام السؤال و
الجواب في هذه القصة مذكور في سورة طه والله أعلم **قوله تعالى** إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في
الحيوة الدنيا وكذلك نجزي المفترين ۝ والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم ۝

اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حال من عبد العجل واعلم أن المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل إلها
ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى وللمفسرين في هذه الآية طريقان
الأول أن المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير ففيه سؤال وهو أن أولئك الأقوام تاب الله عليهم بسبب
أن قتلوا أنفسهم في معرض التوبة عن ذلك الذنب وإذا تاب الله عليهم فكيف يمكن أن يقال في حقهم إنه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة
الدنيا والجواب عنه أن ذلك الغضب إنما حصل في الدنيا لا في الآخرة وتفسير ذلك الغضب هو أن الله تعالى أمرهم بقتل أنفسهم والمراد بقوله و
ذلة في الحيوة الدنيا هو أنهم قد ضلوا فذلوا فإن قالوا السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا قلنا هذا الكلام
حكاية عما أخبر الله به موسى عليه السلام حين أخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل وأخبره في ذلك الوقت أنه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا
الكلام سابقا على وقوعهم في الغضب وفي الذلة فصح هذا التأويل من هذا الاعتبار الطريق الثاني أن المراد بالذين اتخذوا العجل أبناؤهم
الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان الأول أن العرب تعير الأبناء بقبائح أفعال الآباء كما يفعل ذلك
في المناقب يقولون للأبناء فعلتم كذا وكذا وإنما فعل ذلك من مضى من آبائهم كذلك ههنا وصف اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
باتخاذ العجل وإن كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بأنه سينالهم غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحيوة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم ضربت
عليهم الذلة والمسكنة والوجه الثاني أن يكون التقدير إن الذين اتخذوا العجل الذين باشروا ذلك سينال أولادهم ثم حذف
المضاف لدلالة الكلام عليه أما قوله تعالى وكذلك نجزي المفترين فالمعنى أن كل مفتر في دين الله فجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك
بن أنس ما من مبتدع إلا ويجد فوق رأسه ذلة ثم قرأ هذه الآية فذلك لأن المبتدع مفتر في دين الله أما قوله تعالى والذين عملوا السيئات ثم تابوا من
بعدها وآمنوا فهذا يفيد أن من عمل السيئات فلا بد وأن يتوب عنها أولا وذلك بأن يتركها أولا ويرجع عنها ثانيا ثم بعد ذلك يؤمن بالله ويصدق بأنه
لا إله غيره إن ربك من بعدها لغفور رحيم وهذه الآية تدل على أن السيئات بأسرها مشتركة في أن التوبة منها يوجب الغفران لأن قوله والذين عملوا
السيئات يتناول الكل والتقدير أن من أتى بجميع السيئات ثم تاب فإن الله يغفرها له وهذا من أعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين والله أعلم
قوله تعالى ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون ۝ في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم
أنه تعالى لما بين لنا ما كان منه مع الغضب بين في هذه الآية ما كان منه مع سكون الغضب وفي قوله سكت عن موسى الغضب قولان الأول أن هذا
كلام خرج على قانون الاستعارة كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا وكذا وألق الألواح وجر برأس أخيك إليك فلما
زال الغضب كأنه سكت والقول الثاني وهو قول عكرمة أن المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا أدخلت القلنسوة في رأسي والمعنى أدخلت
رأسي في القلنسوة القول الثالث المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لأن سكت بمعنى
سكن وأما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب **المسألة الثانية** ظاهر الآية يدل على أنه عليه السلام لما عرف أن أخاه
لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال رب اغفر لي ولأخي وكما دعا لأخيه منبها بذلك على
زوال غضبه عليه فكذلك أخذ الألواح منبها به على زوال غضبه لأن أوكد ما تقدم من أمارات غضبه ما فعله من الأمرين فجعل ضد ذينك
الفعلين كالعلامة لسكون غضبه **المسألة الثالثة** قوله أخذ الألواح المراد منه الألواح المذكورة في قوله وألقى الألواح وظاهر هذا يدل على
أن شيئا منها لم ينكسر ولم يبطل وأن الذي قيل من أن ستة أسباع التوراة رفعت إلى السماء ليس الأمر كذلك وقوله وفي نسختها النسخ عبارة
عن النقل والتحويل فإذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كأنك نقلت ما في الأصل إلى الكتاب الثاني قال ابن
عباس لما ألقى موسى الألواح تكسرت فصام أربعين يوما فأعاد الله الألواح وفيها عين ما في الأولى فعلى هذا قوله وفي نسختها أي وفيما نسخ منها وأما
إن قلنا إن الألواح لم تنكسر وأخذها موسى بأعيانها بعد ما ألقاها فلا شك أنها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي أيضا تكون نسخا على هذا
التقدير وقوله هدى ورحمة أي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين من ربهم فإن قيل التقدير
الذين يرهبون ربهم فما الفائدة في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه الأول أن تأخر الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية
ونظيره قوله للرؤيا تعبرون الثاني أنها لام أجل والمعنى والذين هم لأجل ربهم يرهبون لا رياء ولا سمعة الثالث أنه قد يزاد حرف الجر في
المفعول وإن كان الفعل متعديا كقولك قرأت السورة وقرأت بالسورة وألقى يده وألقى بيده وفي القرآن ألم يعلم بأن الله يرى وفي موضع ويعلمون أن الله
هو الحق المبين فعلى هذا قوله لربهم اللام صلة وتأكيد كقوله ردف لكم وقد ذكرنا مثل هذا في قوله ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم **قوله تعالى** واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي
إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين ۝ في الآية مسائل **المسألة الأولى**
الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء إذا أخذ خيره وخياره وأصل اختار اختير فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت ألفا نحو قال
وباع ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فقيل فيهما مختار والأصل مختير ومختير فقلبت الياء فيهما ألفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام
فيه أن يقال إن الأعضاء السليمة الأصلية بحسب سلامتها الأصلية صالحة للفعل وللترك وصالحة للفعل ولضده وما دام يبقى على هذا الاستواء
امتنع أن يصير مصدرا لأحد الجانبين دون الثاني وإلا لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فإذا حكم الإنسان بأن له في الفعل نفعا زائدا

وصار داعيا راجحا فقد حكم بان ذلك الجانب خير له من ضده فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بكون
ذلك الطرف خيرا من الطرف الآخر امتنع ان يصير فاعلا فلما كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بكون ذلك الفعل خيرا له من تركه لاجرم
يسمى الفعل الحيواني فعلا اختياريا والله اعلم فان قيل ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من شاهق جبل مع انه يعلم ان ذلك ليس من
الخيرات بل من الشرور فنقول ان الانسان لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك القتل يتخلص من ضرر اعظم من ذلك القتل
والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا لا شرا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل **المسئلة الثانية** قال جماعة النحويين معناه
واختار موسى من قومه فحذفت كلمة من ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق **شعر**

ومنا الذي اختير الرجال سماحة ۞ وجودا اذا هب الرياح الزعازع

قال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى الى المفعول الثاني بحرف جر ثم يتسع فيحذف حرف الجر فيتعدى الفعل الى المفعول
الثاني من ذلك قولك اخترت من الرجال زيدا ثم يتسع فيقال اخترت الرجال زيدا واستغفرت الله من ذنبي وقال الشاعر **شعر**
استغفر الله ذنبا لست محصيه ۞ ويقال امرت زيدا بالخير وامرت زيدا الخير قال الشاعر ۞ امرتك الخير فافعل ما
امرت به ۞ وعندي فيه وجه آخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس على
ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات **المسئلة الثالثة** ذكروا ان موسى عم
اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج
فقعد كالب ويوشع وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله اليه ان يختار من الشباب عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا و
يتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات **المسئلة الرابعة** هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذي كلم الله موسى فيه وسال موسى ربه
الرؤية او هو للخروج الى موضع آخر فيه اقوال للمفسرين الاول انه لميقات الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلام خرج بهؤلاء السبعين الى طور سينا
فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنا موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا
سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى يامره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية فقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة وهي المراد من الرجفة المذكورة في هذه الآية فقال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد
منه ارنا الله جهرة والقول الثاني ان المراد من هذا الميقات مغاير لميقات الكلام وطلب الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه
الاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله موسى ان يجمع السبعين ويخرجوا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى
تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هؤلاء
السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادة العجل
وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم وقالوا اعطنا ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطيه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام
فاخذتهم الرجفة واحتج القائلون بهذا القول على صحة مذهبهم بامور الاول انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة
العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر الحال يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بل لا ينكر انه يمكن ان يكون هذا عودا الى تتمة الكلام
في القصة الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الواحدة في موضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة
ثم الانتقال منها الى قصة اخرى ثم الانتقال منها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من الخبط والاضطراب والاولى صون كلام الله
عنه الثاني ان في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هنالك منهم الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة في هذه الآية انما حصلت
لذلك القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما يقول السفهاء فلما لم يقل موسى ذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان هذه الرجفة انما
حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية الثالث ان الله تعالى ذكر في ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا و
انه جعل الجبل دكا واما الميقات المذكور في هذه الآية فانه تعالى ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى عم اخذته الرجفة وكيف يقال
اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل واياي واختصاص كل واحد من هذين الميقاتين بنوع آخر من الاحكام يفيد ظن ان
احدهما غير الآخر واحتج القائلون بان هذا الميقات هو ميقات الكلام وطلب الرؤية بان قالوا انه تعالى قال في الآية الاولى ولما جاء موسى
لميقاتنا فدلت هذه الآية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال في هذه الآية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وجب ان يكون المراد بهذا الميقات هو عين ذلك الميقات وجوابه ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان الوجوه المذكورة في تقوية القول الاول اقوى
والله اعلم والوجه الثالث في تفسير هذا الميقات ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ان موسى وهرون انطلقا الى سفح جبل فنام هرون
فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى رجالا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال ما قتلني احد فاخذتهم
الرجفة هنالك فهذا جملة ما قيل في هذا الباب والله اعلم **المسئلة الخامسة** اختلفوا في تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال
السدي قال موسى يا رب ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي منهم رجل واحد فما ذا اقول لبني اسرائيل وكيف يامنوني على
احد منهم بعد ذلك فاحياهم الله تعالى فمعنى قوله لو شئت اهلكتهم من قبل واياي ان موسى عليه السلام خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على

السبعين اذا هو عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال له رب لو شئت اهلكتهم قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني
والقول الثاني ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما رأوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم
وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليهم الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله عنهم تلك الرجفة اما قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل
العلم انه لا يجوز ان يظن موسى ان الله يهلك قوما بذنوب غيرهم فيجب تاويل الآية وفيها وجهان الاول ان الاستفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك
تقول اتهين من يكرمك اي لا تفعل ذلك الثاني قال المبرد هذا استفهام واستعطاف اي لا تهلكنا واما قوله ان هي الا فتنتك فقال الواحدي الكناية
في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما
فافتتنوا وعصمت عنها قوما فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله فقال تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الآية من الحجج الظاهرة
على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للمجبرة بهذه الآية لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى لا
يضل بها آيات الرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الآية على التاويل فاما قوله ان هي الا فتنتك فالمعنى امتحانك وتشديد
تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول يهدي بهذا الامتحان الى الجنة والثواب من يشاء بشرط ان
يؤمن ذلك المكلف ويبقى على الايمان ويعاقب من يشاء بشرط ان لا يؤمن او ان من لا يصبر عليه والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك
والتقدير يهلك من تشاء بهذه الرجفة ويصرفها عمن يشاء والثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز
ان يضافا اليه واعلم ان هذه التاويلات متعسفة والدلائل العقلية دالة على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه وتقريرها من وجوه الاول ان القدرة
الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تاثيرها في احد الطرفين على تاثيرها في الطرف الآخر الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله تعالى
وعند حصول تلك الداعية يجب الفعل واذا ثبت هذه المقدمات ثبت ان الهداية من الله وان الاضلال من الله الثاني ان احدا من العقلاء لا يريد
الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل احد مؤمنا محقا وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله الثالث
انه لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده الاعتقاد الحق من الاعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد الاعتقادين بالتحصيل
والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الآخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد اولا كما هو عليه فيلزم ان يكون القصد الى
تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون حصول الهداية
والعلم بتخليق العبد واما الكلام في ابطال تلك التاويلات فقد سبق ذكره في هذا الكتاب غير مرة والله اعلم ثم حكى تعالى عن موسى عم انه قال بعد ذلك
انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين واعلم ان قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت
وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا المراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جراءة
عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل
واما للثواب الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب وبالجملة فان ذلك العفو انما يكون لطلب نفع او لدفع ضرر واما انت فتغفر
ذنوب عبادك لا لطلب عوض وغرض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين والله اعلم **قوله تعالى** واكتب لنا في هذه الدنيا
حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم
بآياتنا يؤمنون ۞ اعلم ان هذا من بقية كلام موسى عم عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا
انه لا ولي له الا الله سبحانه وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر
مقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدأ بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا في
هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وقوله واكتب لنا اي اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسؤالهم الحسنة في الدنيا والآخرة كسؤال المؤمنين
من هذه الامة حيث اخبر الله تعالى عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة واعلم ان كونه تعالى وليا للعبد
يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع ليظهر آثار كرمه وفضله والهيته وايضا اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع
يناسب طلب هذه الاشياء فذكر السبب الاول اولا وهو كونه تعالى وليا وفرع عليه طلب هذه الاشياء ثم ذكر بعده السبب الثاني وهو اشتغال العبد
بالتوبة والخضوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة وانما ذكر هذا السبب ايضا لان السبب
الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه الها وربا ووليا لنا وكوننا عبيدا له وتائبين خاضعين خاشعين ولهذا قيل
عهد عز الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله تعالى دعاء موسى عم ذكر بعده ما كان جوابا
لموسى عم فقال تعالى قال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد علي اعتراض لان الكل ملكي ومن تصرف في خالص ملك
نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرأ الحسن من اساء من الاساءة واختار الشافعي رحمه الله هذه القراءة وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فيه بحث كبير
فقيل المراد من قوله ورحمتي وسعت كل شيء هو ان رحمته في الدنيا عمت الكل واما في الآخرة فهي مختصة بالمؤمنين والى هذا الاشارة بقوله فساكتبها
للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا التقدير فلا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقل المراتب وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات
والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا حي الا وقد خلقه

الا الرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو رحمة الله من جهات كثيرة وان حصل هناك الم فله الاعواض الكثيرة
وهي من عند الله ورحمة فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شيء وقال اصحابنا قوله ورحمتي وسعت كل شيء من العام الذي اريد به
الخاص كقوله واوتيت من كل شيء اما قوله فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم باياتنا يؤمنون واعلم ان جميع تكاليف الله
محصورة في نوعين الاول التروك وهي الاشياء التي يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين
يتقون والثاني الافعال وهي التكاليف وتلك التكاليف اما ان تكون متوجهة على مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكوة
واليه الاشارة بقوله ويؤتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان
والعمل بالاركان ويدخل فيها الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم باياتنا يؤمنون ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والله اعلم قوله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في
التورية والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم
فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة من يكتب له الرحمة
في الدنيا والاخرة التقوى وايتاء الزكوة والايمان بالايات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية
في التورية والانجيل واختلفوا في ذلك فقال بعضهم المراد بذلك ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التورية اذ لا يجوز في
شرايعهم قبل ان يبعث الى الخلق فكيف في قوله والانجيل ان المراد سيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ان انزل الله الانجيل وقال
بعضهم بل المراد من لحق من بني اسرائيل ايام الرسول فبين تعالى ان هؤلاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الاخرة الا اذا اتبعوا الرسول النبي الامي والقول
الثاني اقرب لان اتباعه قبل ان بعث ووجد لا يمكن فكانه تعالى بين بهذه الاية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرائيل الا من اتقى واتى الزكوة وامن
بالدلائل في زمن موسى عم ومن جملة صفته في ايام الرسول انه كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرايعه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا في
هذه الاية بصفات تسع الصفة الاولى كونه رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف الصفة الثانية كونه نبيا
وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله تعالى الصفة الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي هو الذي على صفة امة العرب قال عم انا امة امية
لا نكتب ولا نحسب فالعرب اكثرهم ما كانوا يكتبون وما كانوا يقرؤن والنبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل
التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من جملة المعجزات وبيانه من وجوه الاول انه عليه الصلوة والسلام كان يقرا عليهم كتابا منظوما مرة بعد اخرى من غير
تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها او ينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه عليه السلام
مع انه ما كان يكتب وما كان يقرا يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله سنقرئك فلا تنسى والثاني
انه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهما في انه ربما طالع كتب الاولين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القران العظيم المشتمل على
العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الثالث ان تعلم الخط
شيء سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط باهون سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم فلما اتاه الله علوم الاولين والاخرين واعطاه
من العلوم والحقائق ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه
على اقل الخلق فهما وعقلا فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية
مجرى المعجزات الصفة الرابعة قوله الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وهذا يدل على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التورية والانجيل
لان ذلك لو لم يكن مكتوبا لكان ذكره هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم
المنفرات والعاقل لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وتنفير الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك دل هذا على ان ذلك النعت مذكور في التورية والانجيل
وذلك من اعظم الدلائل على صحة نبوته الصفة الخامسة قوله يامرهم بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون قوله يامرهم بالمعروف استينافا ويجوز ان يكون
المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يامرهم بالمعروف واقول الجامع للامر بالمعروف محصور في قوله عم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود
اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته واظهار الخضوع والخشوع على باب
عزته والاعتراف بكونه موصوفا بصفات الكمال مبرا عن النقائص والافات منزها عن الاضداد والانداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل
الى ايصال الخير اليه لان الانتفاع مشروط بالحياة ومع ذلك فانه يجب النظر اليها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله تعالى ومن حيث ان كل ذرة من
ذرات المخلوقات لما كانت دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام ومن حيث ان لله في كل ذرة من ذرات
المخلوقات اسرارا عجيبة وحكما خفية فيجب النظر اليها بعين الاحترام واما ان كان ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه يجب اظهار الشفقة عليه باقصى
ما يقدر الانسان عليه ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الارحام وبث المعروف فثبت ان قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله كلمة
جامعة لجميع جهات الامر بالمعروف الصفة السادسة قوله وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في
صفات الله بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين الصفة السابعة قوله تعالى ويحل لهم الطيبات من الناس من قال
المراد من الطيبات الاشياء التي حكم الله بحلها وهذا بعيد لوجهين الاول ان على هذا التقدير تصير الاية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير

والثاني ان على هذا التقدير تخرج الاية عن الفائدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء
المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الاية دالة على ان الاصل في كل ما يستطيبه النفس ويستلذه الطبع
الحل الا لدليل منفصل الصفة الثامنة قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال عطاء عن ابن عباس يريد الميتة والدم وما ذكر في سورة المائدة الى قوله ذلكم
فسق واقول كل ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل
فيه الحرمة الا لدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي رحمه الله انه يحرم بيع الكلب لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصحيحين انه قال الكلب خبيث
وخبيث ثمنه واذا ثبت ان ثمنه خبيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها بدليل قوله تعالى انما الخمر والميسر الى قوله
رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه والخبيث حرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث الصفة التاسعة قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم و
الاغلال التي كانت عليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده اصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد قال ابو علي الفارسي الاصر مصدر
يقع على الكثرة مع افراد لفظه يدل على ذلك اضافته وهو مفرد الى الكثرة كما قال ولو شاء الله لذهب بسمعهم ومن جمع اراد ضروبا من العهود مختلفة والمصادر
قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كما في قوله وتظنون بالله الظنونا المسئلة الثانية الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله
والمراد منه ان شريعة موسى عم كانت شديدة قوله والاغلال التي كانت عليهم المراد منه الشدائد التي كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل
النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق من اللحم وجعلها اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل كما ان الغل يمنع الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل
اذا قاموا الى الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله فعلى هذا القول الاغلال غير مستعارة واعلم ان هذه الاية تدل على ان الاصل
في المضار ان لا تكون مشروعة لان كلما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية وهو نظير لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ولقوله عم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو اصل كبير في الشريعة واعلم انه تعالى لما وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين
امنوا به يعني من اليهود وعزروه يعني وقروه قال صاحب الكشاف اصل العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه يمنع من معاودة القبيح
ثم قال تعالى ونصروه اي على عدوه ثم قال واتبعوا النور الذي انزل معه وهو القران وقيل الهدى والبيان والرشاد وقيل الحق الذي بيانه في القلوب
كبيان النور فان قيل كيف يمكن حمل النور ههنا على القران والقران ما انزل مع محمد عليه الصلوة والسلام وانما انزل مع جبريل عم قلنا معناه انه انزل
مع نبوته لان نبوته ظهرت مع ظهور القران ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم المفلحون اي هم الفائزون بالمطالب في الدنيا والاخرة
قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فامنوا بالله ورسوله النبي الامي
الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ⊛ اعلم انه تعالى لما قال فساكتبها للذين يتقون ثم بين تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين
كونهم متبعين للرسول النبي الامي حقق في هذه الاية رسالته الى الخلق بالكلية فقال قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه
الكلمة مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان محمدا عليه الصلوة والسلام مبعوث الى جميع الخلق وقال طائفة من اليهود يقال لهم
العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول الله صادق لكنه مبعوث الى العرب وغير مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية لان
قوله قل يا ايها الناس خطاب يتناول كل الناس ثم قال اني رسول الله اليكم جميعا وهذا يقتضي كونه مبعوثا الى جميع الناس وايضا فلانا نعلم
بالتواتر من دينه انه كان يدعي انه مبعوث الى كل العالمين فاما ان يقال انه كان رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا
حقا امتنع الكذب عليه ووجب الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه فلما ثبت بالتواتر وبظاهر هذه الاية انه كان يدعي كونه مبعوثا الى جميع
الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول وذلك يبطل قول من يقول انه كان مبعوثا الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قال قائل
انه كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فثبت ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون البعض كلام
باطل متناقض اذا ثبت هذا فنقول قوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا من الناس من قال انه عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك
اما الاولون فقالوا انه دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم يكونوا من جملة المكلفين لم
يكن رسولا اليهم وذلك لانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والثاني انه
رسول الى كل من وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرايعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف من اطراف الارض لم
يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين بالاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الاية من هذين الوجهين اما
الاول فتقريره ان قوله يا ايها الناس خطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان كذلك فالناس الذين دخلوا تحت قوله يا ايها الناس ليسوا الا المكلفين
من الناس وعلى هذا التقدير فلم يلزم ان يقال ان قوله يا ايها الناس عام دخله التخصيص واما الثاني فلانه يبعد جدا ان يقال حصل قوم من طرف
من اطراف الارض لم يبلغهم خبر ظهور محمد عليه السلام وخبر معجزاته وشرايعه واذا كان ذلك مستبعدا لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص والله
المسئلة الثانية هذه الاية وان دلت على ان محمدا عليه السلام مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم السلام ما كان
مبعوثا الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم السلام ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع في ان هل كان في غيره من الانبياء من كان
مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى سائر الدلائل فنقول تمسك جميع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا
لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود وجعلت لي الارض طيبة مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة

دون من قبلي وقيل لي سل تعطه فاختبأتها شفاعة لأمتي ولقائل أن يقول هذا الخبر لا يقوى دلالة على إثبات هذا المطلوب لأنه لا يبعد
أن يكون المراد أن مجموع هذه الخمسة من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يحصل لأحد سواه ولم يلزم من كون هذا المجموع من خواصه وأيضاً إن قيل
إن آدم عليه السلام كان مبعوثاً إلى جميع أولاده وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثاً إلى جميع أولاده وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثاً إلى جميع الناس وأن
نوحاً عليه السلام لما خرج من السفينة كان مبعوثاً إلى الذين كانوا معه مع أن جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا إلا ذلك القوم والله أعلم أما قوله الذي
له ملك السموات والأرض فاعلم أنه تعالى لما أمر رسوله بأن يقول للناس كلهم إني رسول الله إليكم أردفه بذكر ما يدل على صحة هذه الدعوى واعلم أن هذه الدعوى
واعلم أن هذه الدعوى لا تتم ولا تظهر فائدتها إلا بتقرير أصول أربعة إثبات أن للعالم إلهاً حياً عالماً قادراً والذي يدل عليه ما ذكره في قوله تعالى له ملك
السموات والأرض تدل على افتقارها إلى الصانع الحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة في القرآن العظيم وشرحها وتقريرها مذكور في هذا التفسير
وإنما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل إلى إثبات هذا الأصل لأنه بتقدير أن لا يحصل للعالم مؤثر يؤثر في وجوده أو إن حصل له مؤثر لكن كان
ذلك المؤثر موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار لم يكن القول ببعثة الأنبياء والرسل ممكناً والأصل الثاني إثبات أن إله العالم واحد منزه عن الشريك
والضد والند وإليه الإشارة بقوله لا إله إلا هو وإنما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل إلى تقرير هذا الأصل لأنه بتقدير أن يكون للعالم
إلهان وأرسل أحد الإلهين نبياً إلى الخلق فلعل هذا الإنسان الذي يدعوه الرسول إلى عبادة هذا الإله ما كان مخلوقاً له بل كان مخلوقاً للإله الثاني
وعلى هذا التقدير فإنه لا يجب على هذا الإنسان عبادة هذا الإله ولا طاعته فكان بعثة الرسول إليه وإيجاب الطاعة عليه ظلماً وباطلاً أما إذا ثبت
أن الإله واحد فحينئذ يكون جميع الخلق عبيداً له ويكون تكليفه على الكل نافذاً وانقياد الكل لأوامره ونواهيه لازماً لأن ما لم يثبت كون الإله تعالى واحداً لم يمكن
إرسال الرسل وإنزال الكتب المشتملة على التكاليف جائزاً والأصل الثالث إثبات أنه تعالى قادر على الحشر والنشر والبعث والقيامة لأنه بتقدير أن لا
يثبت كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثاً ولهواً وإلى تقرير هذا الأصل الإشارة بقوله يحيي ويميت لأنه لما أحيا أولاً ثبت كونه
قادراً على الإحياء ثانياً فيكون قادراً على الإعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون الإحياء الأول إنعاماً عظيماً فلا يبعد منه تعالى أن يطالبهم
بالعبودية ليكونوا قائمين بتلك الطاعة قائمين مقام الشكر عن الإحياء الأول وأيضاً لما دل الإحياء الأول على قدرته على الإحياء الثاني فحينئذ
يكون قادراً على إيصال الجزاء إليه واعلم أنه لما ثبت القول بصحة هذه الأصول الثلاثة ثبت أنه يصح من الله تعالى إرسال الرسل ومطالبة
الخلق بالتكاليف لأن على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه وأيضاً أنه منعم على الكل بأعظم النعم وأيضاً أنه قادر على إيصال الجزاء إليهم
بعد موتهم وكل واحد من هذه الأسباب الثلاثة سبب تام في أن يحسن منه تكليف الخلق أما بحسب السبب الأول فلأنه يحسن من المولى مطالبة عبده
بطاعته وخدمته وأما بحسب السبب الثاني فلأنه يحسن من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة وأما بحسب السبب الثالث فإنه يحسن من القادر على
إيصال الجزاء التام إلى المكلف أن يكلفه بنوع من أنواع الطاعة فظهر أنه لما ثبتت هذه الأصول الثلاثة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية فإنه يلزم
الجزم بأنه يحسن من الله تعالى إرسال الرسول ويحسن منه تعالى أن يخصهم بأنواع التكاليف فثبت أن الآيات المذكورة دالة على أن للعالم إلهاً حياً عالماً
قادراً وعلى أن الإله واحد وعلى أنه يحسن منه إرسال الرسل وإنزال الكتب واعلم أنه تعالى لما أثبت هذه الأصول المذكورة بهذه الدلائل المذكورة في هذه
الآية ذكر بعده قوله فآمنوا بالله ورسوله وهذا الترتيب في غاية الحسن في ذلك لأنه لما بين أولاً أن القول ببعثة الأنبياء والرسل أمر جائز ممكن أردفه
بذكر أن محمداً رسول حق من عند الله لأن من حاول إثبات مطلوب وجب عليه أن يبين جوازه أولاً ثم حصوله ثانياً ثم بدأ بقوله فآمنوا بالله لأنا بينا أن
الإيمان بالله أصل والإيمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والأصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدأ بقوله فآمنوا بالله ثم أتبعه بقوله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله
وكلماته واعلم أن هذا إشارة إلى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبياً حقاً من عند الله وتقريره أن معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت على نوعين الأول المعجزات
التي ظهرت في ذاته المباركة وأجلها وأشرفها أنه كان رجلاً أمياً لم يتعلم من أستاذ ولم يطالع كتاباً ولم يتفق له مجالسة أحد من العلماء لأنه ما كانت مكة بلدة
العلماء وما غاب رسول الله عليه السلام عن مكة غيبة طويلة يمكن أن يقال إنه في مدة تلك الغيبة تعلم العلوم الكثيرة ثم إنه مع ذلك فتح الله عليه باب العلم والتحقيق
وأظهر عليه هذا القرآن المشتمل على علوم الأولين والآخرين فكان ظهور هذه العلوم العظيمة عليه مع أنه كان رجلاً أمياً لم يلق أستاذاً ولم يطالع
كتاباً من أعظم المعجزات وإليه الإشارة بقوله النبي الأمي والنوع الثاني من معجزاته الأمور التي ظهرت من خارج ذاته وهي مثل انشقاق القمر ونبوع
الماء من بين أصابعه وهي تسمى بكلمات الله لأن عيسى عليه السلام لما كان حدوثه أمراً غريباً مخالفاً للمعتاد لا جرم سماه الله كلمة فكذلك المعجزات لما كانت
أموراً غريبة خارقة للعادة لم يبعد تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته أي يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي أظهرها الله تعالى
عليه فبهذا الطريق قام الدليل على كونه نبياً صادقاً من عند الله واعلم أنه لما ثبت بالدلائل القاهرة التي قررناها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجب أن
نذكر عقيبه الطريق الذي يمكن به معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك إلا بالرجوع إلى أقواله وأفعاله وإليه الإشارة بقوله واتبعوه واعلم أن المتابعة
تتناول المتابعة في القول وفي الفعل أما المتابعة في القول فهو أن يمتثل المكلف كل ما يقوله في طرفي الأمر والنهي والترغيب والترهيب وأما
المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الإتيان بمثل ما أتى به المتبوع سواء كان في طرف الفعل أو في طرف الترك فثبت أن لفظ فاتبعوه يتناول القسمين
وثبت أن ظاهر الأمر للوجوب فكان قوله تعالى فاتبعوه دليلاً على أنه يجب الانقياد له في كل ما أمر ونهى ويجب الاقتداء به في كل ما فعله إلا ما
خصه الدليل وهو الأشياء التي ثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول عليه السلام فإن قيل الشيء الذي أتى به الرسول عليه السلام يحتمل أنه أتى به على
سبيل أن ذلك كان واجباً عليه ويحتمل أيضاً أنه أتى به على سبيل أن ذلك كان مندوباً فلو أتينا به على سبيل أنه واجب علينا كان ذلك تركاً

للمتابعة والآية تدل على وجوب متابعته فثبت أن إقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك الفعل لا يدل على وجوبه علينا قلنا المتابعة في الفعل
عبارة عن الإتيان بمثل الفعل الذي أتى به المتبوع بدليل أن من أتى بفعل ثم إن غيره وافقه في ذلك الفعل قيل إنه تابعه عليه ولو لم يأت به قيل إنه خالفه
فيه فلما كان الإتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الآية على وجوب المتابعة لزم أنه يجب على الأمة مثل فعل الرسول عليه السلام بقي هاهنا أنا لا نعرف أنه عليه السلام أتى
بذلك الفعل على قصد الوجوب أو على قصد الندب فنقول حال الدواعي والعزائم أمر غير معلوم وحال الإتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم
فوجب أن لا يلتفت إلى البحث عن حال العزائم والدواعي لكونها أموراً مخفية عنا وأن نحكم بوجوب المتابعة في العمل الظاهر لكونها من الأمور التي يمكن
رعايتها فزالت هذه الشبهة ونقرر أن هذه الآية دالة على أن الأصل في كل فعل فعله الرسول عليه السلام أن يجب علينا الإتيان بمثله إلا إذا خصه
الدليل إذا عرفت هذا فنقول إنا إذا أردنا أن نحكم بوجوب عمل من الأعمال قلنا إن هذا العمل فعله أفضل من تركه وإذا كان كذلك فحينئذ نعلم أن الرسول
عليه السلام فعله في الجملة لأن العلم الضروري حاصل بأن الرسول لا يجوز أن يواظب طول عمره على ترك الأفضل فعلمنا أنه عليه السلام أتى بهذا الطرف الأفضل وأما
أنه هل أتى بالطرف الأخس فهو مشكوك والمشكوك لا يعارض المعلوم فثبت أنه عليه السلام أتى بالجانب الأفضل ومتى ثبت ذلك وجب أن يجب علينا ذلك
لقوله تعالى في هذه الآية واتبعوه فهذا أصل شريف وقانون كلي في معرفة الأحكام الكثيرة لا سيما في العبادات ومن الناس من تمسك بهذه الآية في نفي القياس
فقال إنه عليه السلام ما كان يقول في إثبات الأحكام إلا على النصوص لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه
والله أعلم أما قوله تعالى لعلكم تهتدون ففيه بحثان أحدهما أن كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق بالله فلا بد من تأويله والثاني أن ظاهره يقتضي أنه تعالى أراد
من كل المكلفين الهداية والإيمان على ما هو قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق في هذا الكتاب مراراً كثيرة فلا فائدة في الإعادة والله
أعلم قوله تعالى ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ⊙ واعلم أنه تعالى لما وصف الرسول وذكر أنه يجب على الخلق متابعته ذكر أن في قوم موسى
من اتبع الحق وهدى إليه وبين أنهم جماعة لأن لفظ الأمة ينبئ عن الكثرة واختلفوا في أن هذه الأمة متى حصلت وفي أي زمان كانت فقيل هم اليهود
الذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام وأسلموا به مثل عبد الله بن سلام وأصحابه والاعتراض عليه أنهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الأمة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب
عنه بأنهم لما كانوا متفقين في الدين جاز إطلاق لفظ الأمة عليهم كما في قوله تعالى إن إبراهيم كان أمة وقيل إنهم أمة ثبتوا على الدين الحق الذي جاء به موسى
ودعوا الناس إليه وصانوه عن التحريف والتبديل في زمن تفرق بني إسرائيل وإحداثهم البدع ويجوز أن يكونوا أقاموا على ذلك إلى أن جاء المسيح عليه السلام فدخلوا
في دينه ويجوز أن يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين إن بني إسرائيل لما كفروا وقتلوا الأنبياء تبرأ سبط من جملة الاثني عشر مما صنعوا
وسألوا الله تعالى أن يبعدهم عنهم ففتح الله لهم نفقاً في الأرض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال بقوا متمسكين بدين اليهودية
إلى الآن ومنهم من قال إنهم الآن على دين محمد عليه الصلاة والسلام يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة لا يتظالمون ولا يتحاسدون ولا يصل
إليهم منا أحد ولا إلينا منهم أحد قال بعض المحققين هذا القول ضعيف لأنه إما أن يقال وصل إليهم خبر محمد عليه الصلاة والسلام أو ما وصل إليهم هذا
الخبر فإن قلنا وصل خبره إليهم ثم إنهم أصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بأنهم أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وإن قلنا بأنه لم يصل
إليهم خبر محمد عليه الصلاة والسلام فهذا بعيد لأنه لما وصل خبرهم إلينا مع أن الدواعي لا تتوفر على نقل أخبارهم فكيف يعقل أن لا يصل إليهم خبر محمد
عليه السلام مع أن الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره فإن قالوا أليس أن يأجوج ومأجوج قد وصل خبرهم إلينا ولم يصل خبرنا إليهم قلنا هذا ممنوع فمن الذي يعرف أنه لم
يصل خبرنا إليهم فهذا جملة ما قيل في هذا الباب إذا عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق أي يدعون الناس إلى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل
الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم عادل ومنه قوله ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء وقوله وإذا قلتم فاعدلوا قوله تعالى وقطعناهم
اثنتي عشرة أسباطاً أمماً وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم وظللنا
عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ⊙ اعلم أن المقصود من هذه الآية
شرح نوعين من أحوال بني إسرائيل أحدهما أنه تعالى جعلهم اثني عشر سبطاً وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد أنه تعالى فرق بني إسرائيل اثنتي عشرة فرقة لأنهم
كانوا من اثني عشر رجلاً من أولاد يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك لئلا يتحاسدوا فيقع فيهم الهرج والمرج وقوله وقطعناهم أي صيرناهم قطعاً أي فرقاً
وميزنا بعضهم من بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وهاهنا سؤالات السؤال الأول مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعاً وهلا قيل اثني
عشر سبطاً والجواب المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة أسباط لا سبط فوضع أسباطاً موضع قبيلة السؤال الثاني لم قال اثنتي عشرة مع أن السبط
مذكر لا مؤنث الجواب قال الفراء إنما قال ذلك لأنه تعالى ذكر بعده أمماً فذهب التأنيث إلى الأمم ثم قال ولو قال اثني عشر لأجل أن السبط مذكر كان
جائزاً وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة أسباطاً فقوله أسباطاً نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال أبو علي الفارسي قوله أسباطاً ليس
تمييزاً ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة وأما قوله أمماً فقد قال صاحب الكشاف هو بدل من اثنتي عشرة بمعنى وقطعناهم أمماً لأن كل أسباط كانت
أمة عظيمة وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الأخرى ولا تكاد تأتلف وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين والنوع الثاني من شرح أحوال
بني إسرائيل قوله وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة أيضاً قد تقدم ذكرها في سورة البقرة قال الحسن ما كان إلا حجراً
اعترضه وإلا عصا أخذها واعلم أنهم كانوا ربما احتاجوا في التيه إلى ما يشربونه فأمر الله تعالى موسى عليه السلام أن يضرب بعصاه الحجر وكانوا يحملونه مع أنفسهم فيأخذون
منه قدر الحاجة وقوله فانبجست قال الواحدي رحمه الله الانبجاس الانفجار يقال بجس الماء وانبجس وتبجس وانفجر هذا قول أهل اللغة ثم قال والانبجاس والانفجار سواء وعلى هذا
التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور هاهنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة وقال آخرون الانبجاس خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة

بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتداء بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق مروي عن ابي عمرو بن العلاء وكما ذكر تعالى انه كيف كان يسقيهم ولا ذكر ثانيا
انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة من الله تعالى لانه تعالى سهل عليهم الطعام والشراب على احسن
الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم وترك غيره ثم قال تعالى وما ظلمونا وفيه حذف فان ذلك
لان هذا الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله به فقال انهم ادخروا مع ان الله منعهم عنه او اقدموا على الاكل في وقت منعهم الله منه او انهم
سألوا غير ذلك مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب المحظور فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله به ونبه عليه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا
انفسهم يظلمون وذلك لان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورة نفسه مستحقة للعقاب العظيم والله اعلم قوله تعالى
واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ⊗ فبدل الذين ظلموا
قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون ⊗ اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في الشرح والبيان في سورة البقرة بقي ان يقال ان
الفاظ هذه الآية تخالف الفاظ الآية المذكورة في سورة البقرة من وجوه الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ
قيل لهم اسكنوا هذه القرية والثاني انه قال في سورة البقرة فكلوا بالفاء وقال ههنا وكلوا بالواو والثالث انه قال في سورة البقرة رغدا وهذه الكلمة
غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقال ههنا على التقديم والتأخير والخامس انه قال في سورة البقرة
نغفر لكم خطاياكم وقال ههنا نغفر لكم خطيئاتكم والسادس انه قال في البقرة وسنزيد وههنا حذف الواو والسابع انه قال في سورة البقرة فانزلنا على
الذين ظلموا وقال ههنا فارسلنا عليهم والثامن انه قال في سورة البقرة بما كانوا يفسقون وقال ههنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة
ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال ههنا اسكنوا هذه
القرية فالفرق انه لا بد من دخول القرية اولا ثم سكونها ثانيا واما الثاني وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية فكلوا بالفاء وقال ههنا
اسكنوا هذه القرية وكلوا بالواو والفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها يعدم فانما يكون فاء في اول دخوله واما بعد ذلك فيكون
سكونا لا دخولا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه
القرية فكلوا واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث وهو انه ذكر في سورة البقرة رغدا
وما ذكره ههنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لان الحاجة الى ذلك الاكل كانت اتم واكمل ولما كان ذلك الاكل الذ لا جرم ذكر فيه
قوله رغدا اما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون في محل الحاجة الشديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم ترك قوله رغدا فيه واما
الرابع وهو قوله في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف على العكس منه فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد
من هذين الذكرين على الآخر لانه لما كان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتأخير واما الخامس وهو انه تعالى قال
في سورة البقرة نغفر لكم خطاياكم وقال ههنا نغفر لكم خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان
بهذا الدعاء والتضرع واما السادس وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وسنزيد بالواو وههنا حذف الواو فائدته انه استئناف والتقدير كأن قائلا قال وماذا
حصل بعد الغفران فقيل انه سنزيد المحسنين واما السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله فارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال
يشعر بها فكانه تعالى بدأ بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت واما الثامن وهو
الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون فذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا
عن طاعة الله تعالى فالفائدة في ذكر هذين الوصفين التنبيه على حصول هذين الامرين فهذا ما خطر بالبال في ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة
وتمام العلم بها عند الله قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم
لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون ⊗ اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة البقرة وفي الآية مسائل المسألة الاولى
قوله تعالى واسألهم ليس المقصود تعرف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول عليه السلام من قبل الله تعالى وانما المقصود
من ذكر هذا السؤال تقرير انهم كانوا قد اقدموا على مثل هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على اصرارهم على الكفر بمحمد عليه السلام ومعجزاته ليس
شيئا حادثا في هذا الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر
كذا وكذا ليعرف ذلك الغير انه محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقائقها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع
كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز المسألة الثانية الاكثرون على
ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء ما رأيت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين
من اهل المدن وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون
ادغمت التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون آلات الصيد يوم السبت وهم مأمورون بان لا يشتغلوا
فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذا قوله
يوم سبتهم معناه تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويؤكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ لا يُسبتون

بفتح الياء من اسبتوا وعن الحسن لا يُسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تأتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت
الاتيان وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرع جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي دانية من الطريق و
نجوم شوارع اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امروا به
وهو يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون
اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما عادت الا في السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم وقوله كذلك
نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف الله عليه الدنيا والآخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء
والمحن واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم
على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن الكفر والمعصية فلما فعل ذلك و
لم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية الصلاح والاصلح غير واجبة على الله قوله تعالى واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم
عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون ⊗ فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا
يفسقون ⊗ فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ⊗ اعلم ان قوله واذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون وحكمه حكمه في الاعراب
وقوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما
كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم
ان الوعظ لا ينفعهم اما قوله قالوا معذرة الى ربكم ففيه بحثان الاول قرأ حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب معذرة فقال
الزجاج معناه نعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير هذه معذرة او قولنا معذرة وهي خبر مبتدأ محذوف البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذر قال ابو
زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة اقام عذره وقيل عذرته يقال من يعذرني اي من يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت
بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيامنا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا قد فعلنا فنكون بذلك معذورين
وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر وأقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار و
يقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرا ومعذرة من ذنبه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا
هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في هذه الامة قولان الاول ان اهل القرية منهم من صاد السمك واقدم على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك
وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن ذلك الوعظ وانكروا على الواعظين
وقالوا لهم لم تعظونهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على الذنب الى حد لا يكادون يقلعون عنه فصار هذا
الوعظ عليهم فائدة عليهم الا فوجب تركه والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة اقدمت على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين
فلما اشتغلت هذه الفرقة بوعظ الفرقة المعتدية المقدمة على القبيح فعند ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم
بزعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين لكان قوله معذرة الى ربكم خطابا من الفرقة الناهية للفرقة المعتدية لقالوا ولعلكم
تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الظالمون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المقدمين
على فعل المعصية واعلم ان لفظ الآية يدل على ان الفرقة المتعدية هلكت فنقل عن ابن عباس انه توقف فيهم ونقل عنه ايضا اهلكت الفرقتان ونجت
الناهية قال ابن عباس اذا قرأ هذه الآية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا
وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل
ذلك على انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل
ان ترك الوعظ معصية والنهي عنه ايضا معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا
غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه اخذهم بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير
المسخ المتأخر ذكره وقوله عذاب بئيس اي شديد وفي هذه اللفظة قراءات احدها بئيس بوزن فعيل قال ابو علي وفيه وجهان احدهما ان يكون فعيلا من بؤس
يبؤس بأسا اذا اشتد والآخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل يبأس بؤسا وبأسا وبئيسا اذا افتقر فهو بائس اي فقير فقوله
بعذاب بئيس اي ذي بؤس والقراءة الثانية بئس بوزن حذر والثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في ذئب والرابعة بيس على فعل والخامسة
بوزن ريس على قلب همزة بئس ياء وادغام الياء فيها والسادسة بئس على تخفيف كهين في هين وهذه القراءات نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى
انهم مع نزول هذا العذاب تمردوا فقال عز من قائل فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث الاول العتو عبارة عن
الاباء والعصيان واذا عتوا عن ترك ما نهوا عنه فقد اطاعوا لانهم عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد ذلك فلا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا
عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك المنهي كان ذلك ارتكابا للمنهي البحث الثاني من الناس من قال ان قوله وقلنا لهم كونوا
قردة ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام وقال امروا بان يكونوا
كذلك بقول سمع فيكون ابلغ واعلم ان حمل هذا الكلام على الامر بعيد لان المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين

على ان يجعلوا انفسهم قردة البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرون فمكثوا كذلك ثلثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان
شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم
او هلكوا وانقطع نسلهم ولا دلالة في الآية عليه والكلام في المسخ وما فيه من المباحث قد سبق بالاستقصاء في سورة البقرة والله اعلم قوله تعالى واذ تاذن
ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم ۝ واعلم انه تعالى لما شرح بعض فضائح اعمال اليهود
وقبائح افعالهم ذكر في هذه الآية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيمة قال سيبويه اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى فاذن
مؤذن وقوله تاذن بمعنى اذن اي اعلم ولفظة تفعل ههنا ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه بل معناه فعل فقوله تاذن بمعنى كان قوله سبحانه تعالى عما
يشركون معناه تعالى وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو وان لم يحصل ذلك فيه واما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان الاول ان اللام في قوله ليبعثن
جواب القسم لان قوله واذ تاذن جار مجرى القسم في كونه جزما بذلك الخبر البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا
عنه قلنا لهم كونوا قردة لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال آخرون بل
المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون هذه الآية في اليهود الذين ادركهم الرسول عليه السلام
ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الآية تخويف اليهود الذين كانوا في زمان الرسول عم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم
اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة انزجروا البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين ثبتوا على الكفر واليهودية فاما الذين
آمنوا بمحمد عم فخارجون عن هذا الحكم اما قوله الى يوم القيمة فهذا تنصيص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة وذلك يقتضي ان ذلك
العذاب يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال كقوله تعالى ضربت عليهم
الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد من الوطن وهذا القائل حمل هذه الآية على اهل خيبر وبني قريظة والنضير
وهذه الآية تدل على ان اليهود لا دولة لهم ولا عز وان الذل يلزمهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى في زمان محمد عم عن هذه الواقعة وشاهدنا
ان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه
يهودا ثم دانوا بالمسيحية فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكانوا في وقت اتباعهم للدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الآية
واحتج بعض العلماء على لزوم الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الآية ودلالتها ليست قوية لان
الاستثناء المذكور في هذه الآية يمنع من القطع على لزوم العذاب لهم في كل الاحوال اما الآية التي نحن في تفسيرها لم يحصل فيها تقييد ولا
استثناء فكان دلالتها على هذا المعنى قويا جدا واختلفوا في ان الذين يلحقون هذا الذل بهؤلاء اليهود من هم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل
يحتمل دخول الولاة الظلمة فيه وان لم يؤمروا بالقيام اذا اذلوهم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين فانا
جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعثة وهذا القائل قال المراد بخت نصر وغيره الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله
ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الآخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب عن الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله و
بمحمد عم قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون ۝ واعلم
ان قوله وقطعناهم امما يدل على ان الذي تقدم من قوله ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك قال بعده
في الارض امما فظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا ومنهم فيها امة وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه قلما يوجد بلد الا وفيه منهم طائفة ثم قال
منهم الصالحون قيل المراد القوم الذين كانوا في زمن موسى عم لانه كان فيهم امة يهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي صلى الله
عليه وسلم وآمنوا به وقوله ومنهم دون ذلك الكفار ومنهم قوم دون ذلك والمراد من اقام على اليهودية فان قيل لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون
ذلك من يكون صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل على ان
المراد بذلك من ثبت على اليهودية وخرج من الصلاح اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات اي عاملناهم معاملة المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعم
والخصب والسيئات وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعم فلاجل الترغيب واما النقم
فلاجل الترهيب وقوله لعلهم يرجعون يريد كي يتوبوا قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ياخذون عرض هذا الادنى ويقولون
سيغفر لنا وان ياتهم عرض مثله ياخذوه الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون
افلا تعقلون ۝ والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين ۝ اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره ان الاول
والثاني مذموم واذا كان كذلك فيجب ان يكون المراد فخلف من بعد الصالحين منهم الذين تقدم ذكرهم خلف قال الزجاج الخلف ما اخلف
عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن الذي يجيء في اثر قرن خلف ويقال فيه ايضا خلف وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون خلف
صدق وخلف سوء وخلف للسوء لا غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية من قال الخلف والخلف قد يذكر في الصالح وفي الرديء ومنهم من يقول
الخلف مخصوص بالذم قال لبيد ۝ وبقيت في خلف كجلد الاجرب ۝ ومنهم من يقول الخلف المستعمل في الذم ماخوذ من الخلف
الفاسد يقال للرديء من القول خلف ومنه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف الشيء يخلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا
تغيرت رائحته وقوله ياخذون عرض هذا الادنى قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنيا عرض حاضر ياكل منها البر والفاجر

واما العرض بسكون الراء فما خالف العين اعني الدراهم والدنانير وجمعه عروض وكان العرض من العرض وليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى
حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا وما يتمتع به منها وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما
من دنو الحال وسقوطها والمراد ما كانوا ياخذونه من الرشى في الاحكام وعلى تحريف الكلام ثم حكى تعالى عنهم انهم يستحقرون ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا
ثم قال وان ياتهم عرض مثله ياخذوه والمراد الاخبار عن اصرارهم على الذنوب وقال الحسن هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون منها ثم بين تعالى
قبح فعلهم فقال الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب التورية ان لا يقولوا على الله الا الحق قيل المراد منعهم عن تحريف الكتاب وتغيير الشرائع لاجل اخذ
الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل فان قيل فهذا القول يدل على ان حكم التورية هو ان صاحب الكبيرة لا
يغفر له قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ونقول ان بتقدير ان يعذب الله عليه فذلك العذاب
منقطع غير دائم ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اي فهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم قد قرؤه ودرسوه ثم قال تعالى والدار الآخرة خير للذين يتقون من تلك
الرشوة الخبيثة المحقرة افلا يعقلون اما قوله تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال مسكت بالشيء وتمسكت به واستمسكت به وقرا ابو عمرو عن عاصم يمسكون
مخففة والباقون بالتشديد اما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله امسك عليك زوجك وقوله فكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي والتشديد
اقوى لان التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقلما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين يمسكون بالكتاب قولان
الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا لا نضيع اجر المصلحين والمعنى انا لا نضيع اجرهم وهو كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من
احسن عملا وهذا الوجه حسن لانه لما ذكر وعيد من ترك التمسك بالكتاب ردفه بوعد من تمسك به والقول الثاني ان يكون مجرورا عطفا على قوله للذين يتقون
ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة لتاكيد ما قبله فان قيل التمسك بالكتاب يشتمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلاة فكيف افردت بالذكر قلنا اظهارا
لعلو مرتبة الصلاة وانها اعظم العبادات بعد الايمان قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة
واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ۝ قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامراة ناتق
ومنتاق اذا كثر ولدها لانها ترمي بالاولاد رميا فمعنى نتقنا الجبل قلعناه من اصله وجعلناه فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة
والظلة كل ما اظلك من سقف بيت او سحابة او جناح حائط والجمع ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة وظنوا انه واقع بهم قال المفسرون
علموا وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوا وهذا هو الاظهر في معنى الظن ومضى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التورية لغلظها وثقلها فرفع الله الطور على رؤسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان
قبلتموها بما فيها والا ليقعن عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه فلذلك
لا ترى يهوديا الا يسجد على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة ثم قال تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي وقلنا خذوا ما اتيناكم
او قائلين خذوا ما اتيناكم من الكتاب بقوة وعزم على احتمال مشاقه وتكاليفه واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي او واذكروا ما فيه من الثواب و
العقاب ويجوز ان يكون المراد خذوا ما اتيناكم من الآية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه كقوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض
فانفذوا واذكروا ما فيه من الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و
اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين ۝ او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا
ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ۝ وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون ۝ في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما شرح قصة موسى عم مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الآية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين وفي تفسير هذه الآية قولان مشهوران الاول
وهو مذهب المفسرين واهل الاثر ما روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها
فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل
فقال صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد
للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله الله النار وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله
آدم مسح على ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيمة وقال مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فاخرج منه ذرية
بيضاء كهيئة الذر تتحرك ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك ثم قال لهم الست بربكم قالوا
بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هؤلاء في النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشئمة ثم اعادهم
جميعا في صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وقال تعالى فيمن نقض العهد الاول وما
وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن
عباس انه ابصر آدم في ذريته قوما لهم نور فقال يا رب من هم فقال الانبياء ورأى واحدا هو اشدهم نورا فقال من هو قال داود فكم عمره قال
ستون سنة فقال آدم هو قليل فوهب له من عمره اربعين سنة وكان عمر آدم الف سنة فلما تم عمر آدم تسعمائة وستين سنة جاءه ملك الموت لقبض
روحه فقال بقي من اجلي اربعين سنة فقال الست قد وهبته من ابنك داود فقال ما كنت لاجعل لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب
لكل نفس اجلها اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الآية بهذا الوجه واحتجوا على فساد هذا القول بوجوه الحجة الاولى انهم

قالوا قوله من بني آدم من ظهورهم لا شك ان قوله من ظهورهم بدل من قوله من بني آدم فيكون المعنى واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهر آدم شيئا الحجة الثانية انه لو كان المراد انه تعالى اخرج من ظهر آدم شيئا من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول من ظهره لان آدم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذرياتهم ولو كان المراد آدم لقال ذريته الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن اولئك الذرية انهم قالوا انما اشرك آباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد آدم لان آدم ما كان مشركا الحجة الرابعة ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق من اولئك الذر لكانوا عقلاء ولو اعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها شيئا لا بالقليل ولا بالكثير وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الآن انا كنا قبل هذا الجسد في جسد آخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل وهذا الدليل بعينه قائم في هذه المسألة وجب القول بمقتضاه ولو جاز ان يقال انا في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نتذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين مذهب اهل التناسخ فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد التزام مذهب التناسخ والله اعلم والحجة الخامسة ان جميع الخلق الذين خلقهم الله من اولاد آدم عدد عظيم وكثرة كثيرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب آدم على صغره يبعد ان يتسع لذلك المجموع والحجة السادسة ان البنية شرط لحصول الحياة والعقل والفهم اذ لو لم يكن حصول البنية شرطا لحصول الحياة والعقل والفهم لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباء ان يكون عاقلا فهما مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحياة فكل من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عاقلا فاهما عاقلا الا اذا حصل له قدر من البنية واللحمية والدموية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق آدم الى آخر قيام القيمة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب آدم والحجة السابعة قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا اولا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لما لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير حجة عليهم في التمسك بالايمان الحجة الثامنة قال الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النملة العقل حتى قالت نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال تعالى وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا والحجة التاسعة ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما امتازت احوالهم في ذلك عن احوالهم في هذه الحياة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى سبق ميثاق آخر ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف عليهم والحجة العاشرة قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص القرآن فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحياة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدا فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل والحجة الحادية عشر قوله تلك الذرات اما ان يقال انهم عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع بقي القول الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصلت له الحياة اربع مرات اولها وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيمة وانه حصل له الموت ثلاث مرات اولها وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيمة واذ حصل له موت بعد الحياة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والحجة الثانية عشر قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة ونص كتاب الله دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فهذا جملة الوجوه المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف والله اعلم والقول الثاني في تفسير هذه الآية قول اصحاب النظر وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب الآباء وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة فاخرجها الله الى ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعته فبالاستشهاد بالادلة

صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورأيي وقال الشاعر ⊛ امتلأ الحوض وقال قطني ⊛ فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في القول الاول هل يصح ام لا فان قال قائل فما المختار عندكم فيه قلنا ههنا مقامان احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الآية اما المقام الاول فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منها بوجه مقنع اما الوجه الاول من الوجوه العقلية المذكورة وهو انه لو صح القول باخذ هذا الميثاق لوجب ان نتذكره الآن قلنا خالق العلم بحصول الاحوال الماضية هو الله تعالى لان هذه العلوم علوم ضرورية خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه تعالى ان لا يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر على سبيل التناسخ وان كنا لا نتذكر الآن احوال تلك الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر فلو كنا في ابدان اخرى وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا الميثاق فانما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد حصول النسيان فيه والعرف الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساه اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساه فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو ان يقال مجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم قلنا عندنا البنية ليست شرطا لحصول الحياة والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل للحياة والعقل فاذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر آدم لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم الا اذا قلنا الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب بعض القدماء وايضا انا قلنا الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زائل واما الوجه الثالث وهو قوله فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة في ذلك الوقت او في الحياة الدنيا فجوابنا انا نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا اليس ان المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في استماع هذه الاشياء لطف فكذا ههنا لا يبعد ان يكون لبعض الملائكة في تمييز السعداء من الاشقياء في وقت اخذ الميثاق لطف وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيمة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما المقام الثاني وهو ان بتقدير ان يصح اخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الآية فنقول الوجوه الثلاثة الاول دافعة لذلك لان قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم قد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وايضا لو كانت هذه الذرية ماخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم اجاب الناصرون لذلك القول بان صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فسر هذه الآية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن فنقول ظاهر الآية يدل على انه تعالى اخرج الذرية من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن فلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج كل الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام والله اعلم **المسألة الثانية** قرأ نافع وابن عامر وابو عمرو ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم على الواحد فمن افرد قال الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرد فلانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا فكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه ايضا حسن لانك قد رايت الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات وصواحبات يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول اما على قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشياء محمولة على ظواهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله شهدنا ففيه قولان الاول انه من كلام الملائكة فانهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال والقى في الارض رواسي ان تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان تقولوا والقول الثاني ان قوله شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله واشهدهم على انفسهم والتقدير واشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين وكراهية ان تقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لان قوله ان يقولوا متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القراء في قوله ان يقولوا او يقولوا فقرأ ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من الكلام على الغيبة وهو قوله من بني آدم من ظهورهم واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا وقرأ الباقون بالتاء لانه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن لان الغائبين هم المخاطبون في المعنى اما قوله او يقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل فقال المفسرون المعنى ان المقصود من هذا الاشهاد ان لا يقول الكفار انا انما اشركنا لان آباءنا اشركوا

فقلدناهم في ذلك الشرك فكان الذنب لاسلافنا فكيف يعذبنا على هذا الشرك وهو المراد من قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر واما الذين حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدليل قالوا معنى الاية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها للعقول كراهة ان يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فما نبهنا عليه منبه او كراهة ان يقولوا انما اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض عنه والاقبال على التقليد والاقتداء بالاباء والله اعلم ثم قال تعالى وكذلك نفصل الايات ولعلهم يرجعون اي مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية بينا سائر الايات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله ولعلهم يرجعون وقيل الى ما اخذ عليهم من الميثاق في التوحيد والله اعلم وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقائقها وهذا العلم ليس مما يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما يتكشف تمام الانكشاف بابحاث عقلية غامضة لا يليق ذكرها في هذا الكتاب والله اعلم

قوله تعالى واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين (۝) ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون (۝) في الاية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الاية في بلعم بن باعوراء وذلك لان موسى قصد بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليهم فاستجيب له ووقع موسى وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال موسى يا رب باي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعم فقال كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه ان ينزع عنه اسم الله الاعظم والايمان فسلخه الله مما كان عليه ونزعت عنه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته ويقال ايضا انه كان نبيا من انبياء الله فلما دعا عليه موسى انتزع منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمرو وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وابو روق نزلت هذه الاية في امية بن ابي الصلت وكان قد قرا الكتب وعلم ان الله مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله محمدا عليه الصلاة والسلام حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم امن شعره وكفر قلبه يريد ان شعره كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد الله في شعره ويذكر دلائل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الاخرة والجنة والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر واستنجده على النبي صلى الله عليه وسلم فمات هناك طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة وابي مسلم فان قال قائل فهل يصح ان يقال ان المذكور في الاية كان نبيا ثم صار كافرا قلنا هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عبيده بالرسالة الا اذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة فمن كان هذا حاله كيف يليق به الكفر اما قوله تعالى اتيناه اياتنا فانسلخ منها ففيه وجوه الاول اتيناه اي علمناه حجج التوحيد وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ اي خرج من محبة الله الى معصيته ومن رحمة الله الى سخطه ومعنى انسلخ منها اي خرج منها يقال لكل من فارق شيئا بالكلية انه انسلخ منه والقول الثاني ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال قوله اتيناه اياتنا اي بيناها فلم يقبل وعري منها وسواء قولك انسلخ وعري وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها وقال في فرعون ولقد اريناه اياتنا كلها فكذب وابى قال وجائز ان يكون هذا الوصف فرعون فانه تعالى ارسل اليه موسى وهرون فاعرض وابى وكان غاويا ضالا متبعا للشيطان واعلم ان حاصل الفرق بين القولين ان هذا الرجل في القول الاول كان عالما بدين الله وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول الثاني لما اتاه الله الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج منها وايضا فقد ثبت بالاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منه الى الضلال اما قوله فاتبعه الشيطان ففيه وجوه الاول اتبعه الشيطان كفار الانس وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له الثاني قال عبد الله بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم يقال اتبعت القوم مثال افعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم ويقال ما زلت اتبعهم حتى اتبعتهم اي حتى ادركتهم وقوله فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان فكان من الضالين قال اهل المعاني المقصود منه بيان ان من اوتي الهدى فانسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان كان منتهاه الى البوار والردى وخاب في الاخرة والاولى فذكر الله قصته ليحذر الناس من مثل حالته قوله ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا معناه ولو شئنا وفقناه للعمل بها فكنا نرفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة منزلته وهذه اللفظة لو تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فهذا يدل على انه تعالى ما شاء منه ذلك وهذا يدل على انه تعالى قد لا يريد منه الايمان وقد يريد منه الكفر قالت المعتزلة لفظ الاية يحتمل وجوها اخرى سوى هذا الوجه فالاول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه باعماله بان نحترمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى يسلم له الرفعة لكنا عرضناه بزيادة التكليف لمنزلة زائدة فابى ان يستمر على الايمان الثاني لو شئنا لرفعناه بها بان نحول بينه وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره والجواب عن الاول ان حمل الرفعة على الاماتة بعيد وعن الثاني انه تعالى منعه منه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة ثم قال تعالى ولكنه اخلد الى الارض قال اصحاب العربية اصل الاخلاد اللزوم على الدوام كانه قيل لزم الميل الى الارض ومنه يقال اخلد فلان اذا لزم الاقامة قال مالك بن نويرة شعر

بابناء حي من قبائل مالك ... وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا

قال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي بالدنيا وقال الزجاج سكن الى الدنيا قال الواحدي فهؤلاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وهي الارض لان ما فيها من العقار والضياع كلها ارض وسائر امتعتها من المعادن والنبات والحيوان انما يستخرج من الارض وانما يقوى ويكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض ونقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ الا ان قوله ولكنه اخلد الى الارض لما دل على هذا المعنى لا جرم اقيم مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما اتاه الله من الايات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه الاية من اشد الايات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى كان بعده عن الله اعظم واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علما ولم يزدد زهدا لم يزدد من الله الا بعدا هذا معناه ثم قال تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء عند شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب اللاهث واخس الحيوانات هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان شبيها باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شيء يلهث فانما يلهث من اعياء او عطش الا الكلب فانه في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الري كان ذلك عادة منه وطبيعة وهو مواظب على العادة الاصلية والطبيعة الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كانت حالته كحال ذلك اللاهث حيث واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد شهوة نفسه الخسيسة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا فذاك انما يكون لاجل انه يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك انه عند ذكر تلك الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه ابدا من غير حاجة ولا ضرورة بل لمجرد الطبيعة الخسيسة والثالث ان الكلب اللاهث لا يزول لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة اما قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك الفعل القبيح طبيعة اصلية له فكذلك هذا الحريص الضال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال لاجل ان ذلك الضلال والخسة عادة اصلية وطبيعة ذاتية له فان قيل ما محل قوله ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل كمثل الكلب ذليلا لاهثا في الاحوال كلها ثم قال تعالى ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فعم بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله قال ابن عباس يريد اهل مكة كانوا يتمنون هاديا يهديهم وداعيا يدعوهم الى طاعة الله ثم جاءهم من لا يشكون في صدقه وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا لما جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في كل الاحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على اللهث في كل الاحوال ثم قال فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا باياتنا لعلهم يتفكرون يريد يتعظون

قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا وانفسهم كانوا يظلمون (۝) اعلم انه تعالى لما قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا وزجر بذلك عن الكفر والتكذيب اكده في باب الزجر بقوله ساء مثلا وفي الاية مباحث البحث الاول قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعد يقال ساء الشيء يسوء فهو سيئ اذا قبح وساءه يسوءه مساءة قال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم فانتصب مثلا على التمييز لانك لما قلت ساء وجب ان تذكر شيئا اخر سوى مثلا فلما ذكرت نوعا فقد ميزته من سائر الانواع وقوله مثل القوم ارتفاعه من وجهين احدهما ان يكون مبتدا ويكون قوله ساء مثلا خبره والثاني لما قلت ساء مثلا قيل لك من هو فقلت مثل القوم فيكون رفعه على انه خبر مبتدا محذوف وقرا الجحدري ساء مثل القوم البحث الثاني ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء فوجب ان يكون الموصوف بالسوء ما افاده المثل من تكذيبهم بايات الله تعالى واعراضهم عنها حتى صاروا في التمسك بذلك بمنزلة الكلب اللاهث اما قوله تعالى وانفسهم كانوا يظلمون فاما ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بايات الله وظلم انفسهم واما ان يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب واما تقديم المفعول به فهو للاختصاص كانه قيل وخصوا انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم منهم الى غيرهم والله اعلم

قوله تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون (۝) في الاية مسئلتان **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الاية ان الهداية من الله والضلالة من الله وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في التاويل وجوها كثيرة الاول وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهده الله الى الجنة والثواب في الاخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب في الاخرة الا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم ان في الاية حذفا والتقدير من يهده الله فقبل وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لم يقبل فهو الخاسر والثالث ان يكون المراد من يهده الله بمعنى انه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف الممدوح ومن يضلل اي ومن وصفه الله بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون والرابع ان يكون المراد بهذه الالطاف زيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه بسوء اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف من ان يؤثر فيه فهو الخاسر واعلم انا بينا ان الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال لا يكونان الا من الله الاول ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس الا من الله فالفعل ليس الا من الله الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله منه الايمان لم يقدر على الكفر وبالضد الثالث ان كل احد يقصد حصول الايمان والمعرفة فاذا

حصل الكفر عقيبه علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما التأويل الاول فضعيف لانه حمل قوله من يهد الله على الهداية في الآخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في النظم بل يجب ان تكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام الاضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ويخرج كلام الله عن ان يكون حجة فان لكل احد ان يضمر في الآية ما شاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضلل فلانا وكفره قياس في اللغة وانه في نهاية الفساد والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله في حق جميع الكفار فحمل الآية على هذا التأويل بعيد والله اعلم المسئلة الثانية قوله فهو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب قال شعر

وطرت بمنصلي في يعملات ⊛ دوام الايد يخبطن السريحا ⊛ ومثله ايضا

كنواح ريش حمامة نجدية ⊛ ومسحت باللثتين عصف الاثمد

قال ابو الفتح الموصلي يريد كنواحي بحذف الياء واما قوله ومن يضلل يريد ومن يضلله الله ويخذله فاولئك هم الخاسرون اي خسروا الدنيا والآخرة والله اعلم قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ⊛ هذه الآية هي الحجة الثانية من هذا الموضع في صحة مذهبنا في مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى بين باللفظ الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان الله الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم من اهل النار فلو لم يكونوا من اهل النار لانقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فعدم دخولهم في النار محال بل يجب ان يريد ان يدخلهم في النار وذلك هو الذي دل عليه لفظ الآية الثالث ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخله في النار وان كان قادرا على الكفر وعلى الايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبله تعالى فلما كان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع انه تعالى لو خلقه للجنة واعانه على اكتساب تحصيل ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جهده واجتهاده وجب ان لا يكون حصوله من قبل العبد بل يجب ان يكون حصوله من قبل الله تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الباطل لانه اشتبه الامر عليه فظن انه هو الاعتقاد الحق الصحيح فنقول فعلى هذا التقدير انما وقع في هذا الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم فان كان اقدامه على تحصيل ذلك الجهل السابق لجهل آخر سابق لزم التسلسل وهو محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا لسابقة جهل آخر فقد توجه الالزام وتأكد الدليل والبرهان فثبت ان هذه البراهين العقلية ناطقة بصحة ما دل عليه صريح قوله سبحانه ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لان كثيرا من الآيات دالة على انه تعالى اراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله وقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع وقال ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الآيات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الآية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا بالقياس الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكما ان من دفع الى انسان حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا ولما كان القرآن مملوا من كثرة نعم الله تعالى على الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي نصرتموه الخامس لو انه تعالى خلقهم للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في ان يستدرجهم الى النار بخلق الكفر فيهم السادس ان قوله ولقد ذرأنا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز ان يكون ذلك الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد وان يقال ان ما اراده الله تعالى لخلقه منهم محذوف فكانه قال ولقد ذرأنا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الآية على قولهم متروكة الظاهر فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهرها يصح من غير حذف السابع انه اذا كان المراد انه ذرأهم لكي يكفروا فيصيروا الى جهنم عاد الامر في تأويلهم الى ان هذه اللام للعاقبة لكنهم يجعلونها للعاقبة مع انه لا استحقاق للنار ونحن قد تأولناها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار فكان قولنا اولى والله اعلم فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها فوجب المصير فيها الى التأويل وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم ذكر في هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وايضا قال تعالى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وايضا قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما كانت عاقبة امرهم ذلك حسن هذا اللفظ واما الشعر فابيات قال وللموت تغذو الوالدات

سخالها كما لخراب الدهر تبني المساكن وقال شعر

اموالنا لذوي الميراث نجمعها ⊛ ودورنا لخراب الدهر نبنيها ⊛

وقال شعر له ملك ينادي كل يوم ⊛ لدوا للموت وابنوا للخراب ⊛ وقال شعر وام سماك فلا تجزعي ⊛ فللموت ما تلد الوالدة ⊛

هذا منتهى كلام القوم في الجواب واعلم ان المصير الى التأويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره اما لما ثبت بالدليل انه لا حق الا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير الى التأويل في مثل هذا المقام عبثا واما الآيات التي تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوة من الآيات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ان ما قبل هذه الآية هو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الآية قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كان ما قبل هذه الآية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا ويشيد مذهبنا كان كلام المعتزلة في وجوب تأويل هذه الآية ضعيفا جدا والله اعلم قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في خلق الاعمال فقالوا لا شك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات وآذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه الآية تقييدها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول ثبت انه تعالى كلفهم بتحصيل الدين مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهذا يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كان كذلك لقبح من الله تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الآية على ان المراد منه بكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا شبيهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا عين باصرة ولا اذن سامعة والجواب ان الانسان اذا تأكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة المتأكدة الراسخة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة ذلك الشيء ومانعة له عن ابصار محاسنه ومانعة له عن سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم واذا ثبت هذا فنقول ان اولئك الكفار بلغوا في عداوة الرسول عليه السلام وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب شاء الانسان ام كره اذا ثبت هذا فنقول اذا ظهر ان حصول هذه العداوة والنفرة في القلب ليس باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ونقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب خطبة في تقرير هذا المعنى وهي في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي عن علي بن ابي طالب انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء اولهه الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص وان ملكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الحسن والجلالة والشرف وهو كالمطلع على مسئلة القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا وقف الانسان على هذه الحالة اعلم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل اني اجد من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت ان تشاء شيئا شئته وان شئت ان لا تشاء لم تشأه ما اظنك تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت ام لم تشأ فانك تشاء ذلك الشيء كما اذا شئته فشئت ولم تشأ فعلته فلا مشيئتك بك فالانسان مضطر في صورة مختار والله اعلم المسئلة الثالثة احتج العلماء بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان محل الفقه والفهم هو القلب والله اعلم اما قوله اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات متشاركة في القوى الطبيعية الغاذية والنامية والمولدة ومتشاركة ايضا في منافع الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بينه وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعمال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز فلهذا السبب قال تعالى بل هم اضل وقال حكيم الشعراء

الروح من عند رب العرش مبدؤه ⊛ وتربة الارض اصل الجسم والبدن
قد الف الملك الجبار بينهما ⊛ ليصلحا لقبول الامر والمحن
فالروح في غربة والجسم في وطن ⊛ فاعرف ذمام الغريب النازح الوطن

وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخر فقيل لان الانعام مطيعة لله والكافر غير مطيع وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل

منافعها ويحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك فيصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل لانها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه الذي انعم عليه بنعم لا حد لها وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد واما اذا كان معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال ثم انه تعالى ختم الآية فقال اولئك هم الغافلون اي عن عظيم ما اعد الله لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ۞ اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو عدم ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفة الله تخلص عن نيران الآفات وعن حسرات الحسرات واستعد بمعرفة رب الارض والسموات وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربعة اولها هذه السورة وثانيها في آخر بني اسرائيل في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها في آخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا فنقول الاسماء الفاظ دالة على المعاني وهي انما تحسن لحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم انا قد شرحنا اسماء الله في كتاب كبير كثير الدقائق غزير الحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكر ههنا لمعا ونكتا منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها من وجوه كثيرة الوجه الاول ان نقول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحث اسرار واما جزء الذات فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يعقل في الذات المركبة عن الاجزاء وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب عن هذه الثلاثة وهي اربعة لانها اما ان تكون صفة حقيقية مع اضافية او مع سلب او صفة سلبية مع اضافية (او مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية صح) اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فقولنا الموجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وقولنا حي فان الحياة صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم قادر فان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمعلوم والقدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فكقولنا قديم ازلي لانه عبارة عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلبية فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافية والسلب فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا ينبغي فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات وكونه فاعلا لا ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا مميتا اضافات مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل بحسب هذين النوعين من الاعتبار اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما السبيل الى معرفته بمعرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء الله اكثر ولما كان هذا بحرا لا ساحل له ولا نهاية له فكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى النوع الثاني في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون وهو ان صفات الله تعالى ثلاثة انواع ما يجب ويجوز ويستحيل على الله ولله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اسماء مخصوصة والنوع الثالث في تقسيم اسماء الله ان صفات الله تعالى اما ان تكون ذاتية او معنوية او تكون من صفات الافعال و النوع الرابع في تقسيم اسماء الله ان اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم العزيز اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن اما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارضين النوع الخامس في تقسيم اسماء الله تعالى ان يقال من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع النوع السادس من تقسيم اسماء الله تعالى ان يقال اول ما نعلم من صفات الله تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده سبحانه بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه فاذا كان الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته فقضى العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح ليس الا الله سبحانه فثبت ان اول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول باطل والا لدام العالم بدوامه وذلك باطل فثبت انه انما يرجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم بكونه تعالى مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم اذا علمنا كونه تعالى قادرا عالما وعلمنا ان العالم القادر يمتنع ان يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا عالما كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى واسمائه واقعا في درجة واحدة بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض والله اعلم المسئلة الثانية قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله سبحانه والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله سبحانه واما ما سواه

فذلك فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله سبحانه كامل لذاته وكمال كل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه فكل كمال وجلال وشرف فهو له سبحانه بذاته ولذاته ومن ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان البين ان الاسماء الحسنى ليست الا له والصفات الحسنى ليست الا له وكل ما سواه فهو غرق في بحر الفناء والنقصان المسئلة الثانية دلت هذه الآية على ان اسماء الله يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله سبحانه وتعالى وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق على ذات الله سبحانه اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها خساسة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الآية ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله تعالى بكونه شيئا قال ومعاذ الله ان يكون ههنا نزاع في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا وانما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق هذا الاسم على الله جائزا ثم اكد هذه الحجة بانواع اخر من الدلائل فالاول قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان عين الشيء مثل لمثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان كل شيء مثل مثل نفسه ودل الدليل القرآني ان مثل مثله ليس بشيء كان هذا تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء وليس لقائل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث خلاف الظاهر بعيد الحجة الثانية قوله تعالى خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت لفظة الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا كلام مشهور لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب كان الغائب الشاذ الخارج نادرا فالحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم فاطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان يعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا المحذور الحجة الثالثة ان هذا الاسم ما ورد في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما رأينا احدا من السلف كان في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الآية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الآية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال قائل فقولنا موجود ومذكور وذات ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والجلال فوجب ان تقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول ما المراد من قولنا انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيتم انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود وشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيتم به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا رأينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما رأينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات يا حقيقة يا شيء يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا والله اعلم المسئلة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد يا كريم ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية والله اعلم المسئلة الرابعة دلت هذه الآية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظة الاسماء لفظة الجمع وهو يفيد الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله ولله الاسماء يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى والله اعلم المسئلة الخامسة قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتاتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له الها وربا وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لتلك الدعوة شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي رحمه الله واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثانية ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما اذا لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فاقول من اراد ان يقول في تحريمة صلاته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة آثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى من نفسه الى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والآثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الارضين والجبال والبحار والمفاوز ثم يستحضر قدرة الله في تخليق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر آثار قدرة الله سبحانه في تخليق اطباق السموات على سعتها وعظمتها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات ولا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وخاطره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها ثم يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء واخرجها من العدم الى الوجود وزينها بما لها من الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا نسبة لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته الى جملة هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال

الواحد فنفس الذكر الحاصل مع العرفان والشعور وعند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون ووافقه حمزة والكسائي في النحل وقرأ الباقون يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحد يلحد لحدا والحد يلحد الحادا قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد قال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر قال الواحدي رحمه الله والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم ملحد ولا تكاد تسمع العرب تقول لاحد والله اعلم المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله يقع على ثلاثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالالهة من ذلك انهم سموا اصنامهم باللات والعزى والمناة واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا للمسيح وقول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون لفظ الجسم على الله سبحانه ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل تعالى كذا وكذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ مشعرة بسوء الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه باللفظ في حق الله تعالى فانه ثبت بالدليل انه سبحانه هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق القردة والديدان والعذرات بل الواجب تنزيه الله عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى غيرها من الاذكار الجميلة الشريفة والثالث ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذه الاقسام الثلاثة هي الالحاد في الاسماء فان قال قائل هل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة من ذلك اللفظ على الاطلاق قلنا الحق عندي ان ذلك غير لازم لا في حق الله تعالى ولا في حق الملائكة والانبياء ونقرره ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في ايات منها قوله وعلم ادم الاسماء وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القران ثم لا يجوز في حق الله تعالى ان يقال يا معلم وايضا ورد قوله تعالى يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال يا محب واما في حق الانبياء فقد ورد في حق ادم عليه السلام وعصى ادم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان ادم كان عاصيا وغاويا وورد في حق موسى عليه السلام يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة منها فهي عندي غير جائزة والله اعلم ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون وهو تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله قالت المعتزلة الاية تدل على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله والله اعلم

قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون ⊛ اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون فلما اعاد ههنا هذا الكلام ههنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد عليه الصلاة والسلام وقال قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انها هذه الامة وروي ايضا انه عم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس انه قرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد ومنهم المهاجرون والانصار قال الجبائي هذه الاية تدل على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد عليه السلام وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الاية او المراد انه قد حصل زمان من الازمنة حصل فيهم قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس انه محقا واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة والثاني باطل ايضا لان كل احد بالضرورة انه قد حصل زمان ما في الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحقين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحقين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة والله اعلم

قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ⊛ اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين بايات الله تعالى وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا باياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس ان المراد منه اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم متناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه واما قوله تعالى سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما اتوا بجرم واقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب النعمة والخير في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم يأخذهم الله تعالى دفعة واحدة على غرتهم اغفل ما يكونون ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال تعالى واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة وهو نقيض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله تعالى واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملاوة وملاوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم اي امهلهم واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ الثلاثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما يقوله المعتزلة اجاب ابو علي الجبائي بان المراد

من الاستدراج انه تعالى يستدرجهم الى العقوبات حتى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون استدراجا لهم الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستئصال ويجوز ان يكون عذاب الاخرة قال وقول بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال فذلك فاسد لانه تعالى اخبر بتقدم كفرهم فالذي يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في قوله تفيد الاستقبال ولا يجوز ان يكون المراد سنستدرجهم الى الكفر من كفر اخر لجواز ان يميتهم قبل ان يوقعهم في كفر اخر فالمراد اذا ما قلناه ولانه تعالى لا يعاقب الكافر بان يخلق فيه كفرا اخر والكفر هو فعله وانما يعاقبه بفعل غيره واما قوله واملي لهم فمعناه اني ابقيهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر ولا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتونني ولا يعجزونني وهذا هو معنى قوله ان كيدي متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم معناه ما ذكرنا انهم كلما زادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره الثاني هب ان المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الاستدراج وهذا الاهمال مما يزيده عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعقاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة بل كان يجب في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابتداء صونا له عن هذا العقاب وان خلقه لكنه يميته قبل ان يصل الى حد التكليف وكان لا يخلقه الا في الجنة صونا له عن الوقوع في آفات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيده الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العقاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما شرحه في الاية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد التعجب من هؤلاء المعتزلة فانهم يرون القران كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه الايات والدلائل العقلية القاهرة القاطعة مطابقة لها ثم انهم يكتفون في تاويلات هذه الايات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان علمي بما اراده الله كائن يزيل هذا التعجب والله اعلم

قوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين ⊛ اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون ⊛ واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن اياته الغافلين عن التامل في دلائله وبيناته عاد الى الجواب عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان فكرة القلب هو المسمى بالنظر بالقلب في الشيء والتامل فيه والتدبر له وكما ان الرؤية بالبصر حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية فكذلك الرؤية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي خدمة وهي تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكره فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر والتروي لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير اولم يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون لوجهين الاول ان فعله صلى الله عليه وسلم كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه عم كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا بالدعوة الى الله فكان هذا العمل مخالفا لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلا على الصفا يدعو فخذا فخذا من قريش فيقول يا بني فلان يا بني فلان وكان يحذرهم بأس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم لمجنون واظب على الصياح طول هذه الليلة فانزل الله تعالى هذه الاية وحثهم على التفكر في امر الرسول عم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير وجهه ويصفر لونه ويعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه عم كان يدعوهم الى الله تعالى ويقيم عليه الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضتها وكان حسن الاخلاق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بسببها قدوة العقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت ان اصراره على الدعوة الى الدين انما كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في تقرير امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة ثم قال وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر ودليل قاهر على التوحيد ولنقرر هذا المعنى بمثال فنقول ان الشمس اذا وقع على كوة البيت ظهرت الذرات والهباءات فنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له فكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك الحيز المعين من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح فذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون لتخصيص مخصص قديم ثم ذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وايضا ان

تلك الذرة مساوية لسائر الأحياز في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والطعم والطبع وسائر الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالفت سائر الأجسام لا بد وأن يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح في ذلك المرجح إن كان جسما عاد البحث فيه وإن لم يكن جسما فهو الله سبحانه فثبت أن تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع أجزاء العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند هذا يظهر لك صدق ما قال الشاعر **شعر** وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وإذا عرفت هذا فحينئذ ظهرت الفائدة من قوله تعالى وما خلق الله من شيء وكأنه تعالى نبه على هذه الأسرار العجيبة والدقائق اللطيفة أردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الإتيان بهذا النظر والتفكر فقال وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم ولفظة أن في قوله وأن عسى هي المخففة من الثقيلة تقديره وأنه عسى والضمير ضمير الشأن والمعنى لعل آجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا إلى النار وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب على العاقل المسارعة إلى هذا الفكر والمبادرة إلى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر الله تعالى هذه البينات الجلية والدلائل القوية قال فبأي حديث بعده يؤمنون وذلك لأنهم إذا لم يؤمنوا بهذا القرآن مع ما فيه من هذه التنبيهات الظاهرة والبينات الباهرة فكيف يرجى منهم الإيمان بغيره واعلم أن هذه الآية دالة على مطالب كثيرة المطلب الأول أن التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على أن الأمر كذلك قوله أولم يتفكروا والمطلب الثاني أمر النبوة متفرع على التوحيد والدليل عليه أنه لما قال إن هو إلا نذير مبين أتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا أن الأمر كذلك وإلا لما كان إلى الكلام حاجة والمطلب الثالث تمسك الجبائي والقاضي بقوله تعالى فبأي حديث بعده يؤمنون على أن القرآن ليس بقديم قالوا لأن الحديث ضد القديم وأيضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثا عن قرب ولذلك يقال إن هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضدا للعتيق الذي طال زمان وجوده ويقولون في الكلام إنه حديث لأنه يحدث حالا بعد حال على الأسماع وجوابنا عنه أنه محمول على الألفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها والمطلب الرابع أن النظر في ملكوت السموات والأرض لا يمكن إلا بعد معرفة أقسامها وتفصيل الكلام في شرح أقسامها أن يقال كل ما سوى الله تعالى فهو إما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز أما المتحيز فإما أن يكون بسيطا وإما أن يكون مركبا أما البسائط فهي إما علوية وإما سفلية أما العلوية فهي الأفلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويدخل فيه أيضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع واستقصى في تفاصيل هذه الأقسام وأما السفلية فهي طبقات العناصر الأربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز وأما المركبات فهي أربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان واستقصى في تفاصيل هذه الأجناس الأربعة وأما الحال في المتحيز وهو الأعراض فتقرب أجناسها من أربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس أنواع كثيرة ثم إذا تأمل العاقل في عجائب أحكامها ولوازمها وآثارها ومؤثراتها فكأنه خاض في بحر لا ساحل له وأما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان لأنه إما أن يكون متعلقا بالأجسام بالتحريك والتدبير وهو المسمى بالأرواح وإما أن لا يكون كذلك وهي الجواهر المقدسة المبرأة عن علائق الأجسام أما القسم الأول فأعلاها وأشرفها الأرواح اليمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الأرواح المقدسة المشار إليها بقوله سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها سكان الكرسي وإليهم الإشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ويتلوها الأرواح المقدسة وطبقات السموات السبع وإليهم الإشارة بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون واعلم أن هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل لله سبحانه ألف ألف عالم وراء هذا العالم وله في كل واحد منها عرش أعظم من هذا العرش وكرسي أعلا من هذا الكرسي وسموات أوسع من هذه السموات وكيف يمكن إحاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته بعد أن سمع قوله وما يعلم جنود ربك إلا هو فإذا استحضر الإنسان هذه الأقسام في عقله وأراد الخوض في معرفة أسرار حكمته والهيئة فهم قولهم سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ونعم ما قال أبو العلاء المعري

شعر

يا أيها الناس كم لله من فلك ... تجري النجوم به والشمس والقمر

هنا على الله ماضينا وغابرنا ... فما لنا في نواحي غيره خطر

والله أعلم **قوله تعالى** من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون ⊛ اعلم أنه تعالى عاد في هذه الآية مرة أخرى إلى تعليل أحوال الضالين المكذبين فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم أن استدلال أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله مثل ما سبق في الآية السالفة وأسئلة المعتزلة وجوابنا عنها مثل ما تقدم فلا فائدة في الإعادة وقوله ويذرهم رفع بالاستئناف وهو مقطوع مما قبله وقرأ أبو عمرو ويذرهم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم الله سبحانه وقرأ حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك فيما يقول سيبويه أنه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي له لأن موضع الفاء مع ما بعدها جزم بجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم **قوله تعالى** يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون ⊛ اعلم أن في نظم الآية وجهين الأول أنه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر أتبعه بالكلام في المعاد لما بينا أن المطالب الكلية في القرآن ليست إلا هذه الأربعة الثاني أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم باعثا بذلك على المبادرة إلى التوبة والإصلاح قال بعده يسألونك عن الساعة ليتحقق في القلوب أن وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة إلى التوبة وأداء الواجبات وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في أن ذلك السائل من هو قال ابن عباس إن قوما من اليهود قالوا يا محمد أخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت الآية وقال الحسن وقتادة إن قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف الساعة من الأسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة أو لأن حساب الخلق ينقضي فيها في ساعة واحدة فسميت بالساعة لهذا السبب ولأنها على طولها كساعة واحدة عند الخلق **المسألة الثالثة** أيان معناه الاستفهام عن الوقت الذي لم يجئ وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام أن أيان معناه الاستفهام وفي اشتقاقه قولان المشهور أنه مأخوذ من أي وأنكره ابن جني فقال أيان سؤال عن الزمان وأين سؤال عن المكان فكيف يكون أحدهما مأخوذا عن الآخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني أن اشتقاقه من أي فعلان منه لأن معناه أي فعل من أويت إليه لأن البعض أوى إلى الكل متساند إليه هكذا قاله ابن جني وقرأ السلمي إيان بكسر الهمزة **المسألة الرابعة** مرساها المرسى ههنا مصدر بمعنى الإرسال كقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها أي إجراؤها وإرساؤها والإرساء الإثبات يقال رسا يرسو إذا ثبت قال تعالى والجبال أرساها وكان الرسو اسما لمطلق الثبات بل هو اسم لثبات الشيء إذا كان ثقيلا ومنه رسى الجبل وأرسى السفينة ولما كان أثقل الأشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله ثقلت في السموات والأرض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالإرساء ثم قال تعالى قل إنما علمها عند ربي أي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيمة إلا الله سبحانه ونظيره قوله سبحانه إن الله عنده علم الساعة وقوله إن الساعة آتية أكاد أخفيها ولما سأل جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة فقال عليه السلام ليس المسؤول عنها بأعلم من السائل قال المحققون والسبب في إخفاء أمر الساعة عن العباد أنهم إذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية ثم إنه تعالى أكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها إلا هو التجلية إظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين إلا هو أي لا يقدر على إظهار وقتها المعين بالإخبار والإعلام إلا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والأرض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وأيضا وصف الله زلزلة الساعة بالعظم فقال إن زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد إذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والأرض وجوه قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والأرض لأجل أن عند مجيئها تنشق السموات وتكور الشمس والقمر وتنتثر النجوم وثقلت على الأرض لأجل أن في ذلك اليوم تبدل الأرض غير الأرض وتبطل الجبال والبحار وقال أبو بكر الأصم إن هذا اليوم ثقيل جدا على أهل السماء والأرض لأن فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقال قوم إن هذا اليوم عظيم الثقل على القلوب بسبب أن الخلق يعلمون أنهم يصيرون بعدها إلى البعث والحساب والسؤال والخوف من الله فمثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت أي خفيت في السموات والأرض فلم يعلم أحد من الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والأرض أي ثقيل تحصيل العلم بوقتها المعين على أهل السموات والأرض وكما يقال في المحمول الذي يتعذر حمله إنه قد ثقل على حامله فكذلك يقال في العلم الذي استأثر الله به إنه يثقل عليهم ثم قال تعالى لا تأتيكم إلا بغتة وهذا أيضا تأكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث لا تجيء إلا بغتة فجأة على حين غفلة من الخلق وعن النبي صلى الله عليه وسلم إن الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وإن الرجل ليرفع اللقمة إلى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك ثم قال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها وفيه مسائل **المسألة الأولى** في الحفي وجوه الأول الحفي البليغ قال ابن الأعرابي يقال حفي بي حفاوة وتحفى بي تحفيا والحفي الكلام واللقاء الحسن ومنه قوله تعالى إنه كان بي حفيا أي بارا لطيفا يجيب دعائي إذا دعوته فعلى هذا التقدير يسألونك كأنك بار بهم لطيف العشرة معهم وهذا قول الحسن وقتادة ويؤيد هذا القول ما روي في التفسير أن قريشا قالت لمحمد إن بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسألونك كأنك حفي أي كأنك صديق لهم بار بهم والمعنى أنك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم والقول الثاني حفي عنها أي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الإحفاء وهو الإلحاح والإلحاف في السؤال ومن أكثر السؤال والبحث عن الشيء علمه قال أبو عبيدة وهو من قولهم تحفى فلان بالمسألة أي استقصى فقوله كأنك حفي عنها أي كأنك أكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه إحفاء الشارب وإحفاء النعل استيصاله واحتفى في المسألة إذا ألحف وحفي بفلان وتحفى به بالغ في التربية وعلى هذا التقدير فالقولان الأولان متقاربان **المسألة الثانية** في قوله عنها وجهان الأول أن يكون فيه تقديم وتأخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولأنه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني أن يكون التقدير يسألونك كأنك حفي بهم لأن لفظ الحفي يجوز أن يعدى تارة بالباء وأخرى بكلمة عن ويؤكد هذا الوجه قراءة ابن مسعود كأنك حفي بها **المسألة الثالثة** قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرير و أجاب عن الأول بقوله إنما علمها عند ربي وأجاب عن الثاني بقوله إنما علمها عند الله والفرق بين الصورتين أن السؤال الأول كان واقعا على وقت قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها وأعظم أسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله فذكر عند السؤال عن مقدار شدة القيمة الاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم إن الله تعالى ختم هذه الآية بقوله ولكن أكثر الناس لا يعلمون وفيه وجوه أحدها ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن القيمة حق لأن أكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن أكثر الناس لا يعلمون أني أخبرتك بأن وقت قيام القيمة لا يعلمه أحد إلا الله وثالثها ولكن أكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لأجله أخفيت معرفة وقته المعين عن الخلق والله أعلم **قوله تعالى**

قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون في الآية مسائل **المسألة الأولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن قوله لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا معناه أني لا أعرف أن نفعي في أي الأشياء ومضرتي في أيها فكيف يحصل عندي علم وقت قيام القيامة الثاني لعله عليه السلام لما قرأ الآية المتقدمة وذكر القوم أنه ليس عنده علم بالوقت المعين الذي فيه تقوم القيامة عابوه بسبب أنه لا يعرف ذلك فأجاب عنه بأني لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا وأنا لا أدعي علم الغيب إن أنا إلا نذير وبشير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله لكل أمة أجل الثالث روي أن أهل مكة قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بالرخص والغلاء حتى نشتري فنربح وبالأرض التي تجدب لنرحل إلى الأرض الخصبة فأنزل الله هذه الآية الرابع قال بعضهم لما رجع صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق نفرت الدواب منها فأخبر صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقال انظروا أين ناقتي فقال عبد الله بن أبي مع قومه ألا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف أين ناقته فقال صلى الله عليه وسلم إن ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فأنزل الله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا الآية **المسألة الثانية** اعلم أن القوم لما طالبوه بالإخبار عن الغيوب وطالبوه بإعطاء الأموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر أن قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين أن كل من كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس إلا لله فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم واحتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله والإيمان نفع والكفر ضر فوجب أن لا يحصل إلا بمشيئة الله تعالى وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بمشيئة الله سبحانه وتقريره ما ذكرناه مرارا أن القدرة على الكفر إن لم تكن صالحة للإيمان فخالق تلك القدرة يكون مريدا للكفر وإن كانت صالحة للإيمان امتنع صدور الكفر عنها بدلا عن الإيمان إلا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فثبت أن على جميع التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله أجاب القاضي عنه من وجوه الأول أن ظاهر قوله قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وإن كان عاما بحسب اللفظ إلا أنا ذكرنا أن سبب نزوله هو أن الكفار قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل أن يغلو فنشتري الرخيص فنربح عليه عند الغلاء فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تملك الأموال وغيرها والمراد بالضر وقت القحط والأمراض وغيرها الثاني أن المراد لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا فيما يتصل بعلم الغيب والدليل على أن المراد ذلك قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير والثالث أن المراد لا أملك لنفسي من النفع والضر إلا قدر ما شاء الله أن يقدرني عليه ويمكنني منه والمقصود من هذا الكلام بيان أنه لا يقدر على شيء إلا إذا أقدره الله واعلم أن هذه الوجوه بأسرها عدول عن ظاهر اللفظ وكيف يجوز المصير إليه مع أنا أقمنا البرهان القاطع العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه لفظ هذه الآية والله أعلم **المسألة الثالثة** احتج الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل المراد منه جلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والأرباح والاكتساب وقيل المراد منه ما يتصل بأمر الدين يعني لو كنت أعلم الغيب لكنت أعلم أن الدعوة إلى الدين الحق يؤثر في هذا ولا يؤثر في ذاك فكنت أشتغل بدعوة هذا دون ذاك وقيل المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤالات والتقدير لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير في الجواب عن هذه المسائل التي سألتم عنها مثل السؤال عن وقت قيام الساعة وغيره أما قوله وما مسني السوء ففيه قولان قال الواحدي رحمه الله تم الكلام عند قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ثم قال وما مسني السوء أي ليس بي جنون وذلك لأنهم نسبوه إلى الجنون كما ذكرناه في قوله ما بصاحبهم من جنة وهذا القول عندي بعيد جدا بل يوجب تفكيك نظم الآية والقول الثاني أنه من تمام الكلام الأول والتقدير ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من تحصيل الخير ولاحترزت عن الشر حتى صرت بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر أن علم الغيب غير حاصل عندي ولما بين بما سبق أنه لا يقدر إلا على ما أقدره الله عليه ولا يعلم إلا ما أعطاه الله العلم به قال إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون والنذير مبالغة في الإنذار بالعقاب على فعل المعاصي وترك الواجبات والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله لقوم يؤمنون فيه قولان أحدهما أنه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين إلا أنه ذكر إحدى الطائفتين وترك ذكر الثانية لأن ذكر أحدهما يفيد ذكر الآخر كقوله سرابيل تقيكم الحر والثاني أنه عم وإن كان نذيرا وبشيرا للكل إلا أن المنتفع بتلك النذارة والبشارة هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله هدى للمتقين

قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ۞ فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ۞ اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيها مسائل **المسألة الأولى** المروي عن ابن عباس هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس آدم وخلق منها زوجها أي حواء خلقها من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال ما هذا يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك فخافت حواء وذكرت ذلك لآدم فلم يزالا في هم من ذلك ثم أتاها وقال إن سألت الله أن يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك أتسميه عبد الحارث وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث فذلك قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا والمراد به تسميته بعبد الحارث هذا تمام القصة واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون فذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة الثاني أنه تعالى

قال بعده أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر الثالث لو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق لأن العاقل إنما يذكر بصيغة من لا بصيغة ما الرابع أن آدم عليه السلام كان من أشد الناس معرفة بإبليس وكان عالما بجميع الأسماء كلها كما قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها وكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحارث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحارث وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى لم يجد سوى هذا الاسم الخامس أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الأسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس كيف لم ينتبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس أن بتقدير أن آدم عليه السلام سماه بعبد الحرث فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ أنه عبد الحرث ومخلوق من قبله فإن كان الأول لم يكن هذا إشراكا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا يفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على المسلم العاقل أن لا يلتفت إليه إذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد التأويل الأول ما ذكره القفال رحمه الله فقال إنه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حال هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لنعمائك فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد التأويل الثاني أن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التأويل الثالث أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال وجوه الأول أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام وحكى عنهما أنهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكر أنه لو آتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد والتقدير فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الإنعام ثم يقال لذلك المنعم إن ذلك المنعم عليه يقصد إيذاءك وإيصال الشر إليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة أي مبرأ عن ذلك فغرضه من قوله إنه يقابلني بالشر والإساءة النفي والتبعيد وكذا ههنا الوجه الثاني في الجواب أن نقول إن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء عليهما السلام ولا إشكال في شيء من ألفاظها إلى قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فنقول التقدير فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وكذلك فيما آتاهما أي آتى أولادهما ونظيره قوله تعالى واسأل القرية أي واسأل أهل القرية فإن قيل فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركاء قلنا لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والأنثى فمرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع وهو قوله فتعالى الله عما يشركون الوجه الثالث في الجواب سلمنا أن الضمير في قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام إلا أنه قيل إنه تعالى لما آتاهما الولد السوي الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله تعالى وطاعته وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذا الآية ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال حاكيا عن الله سبحانه أنا أغنى الأغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل الوجه الرابع في التأويل أن نقول سلمنا صحة تلك القصة المذكورة إلا أنا نقول إنهم إنما سموا بعبد الحارث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبد المنعم يقال في المثل أنا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده فلان قال الشاعر شعر

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا ۞

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبدا لله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد اللفظ فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية والله أعلم **المسألة الثانية** في تفسير ألفاظ الآية وفيها مباحث البحث الأول هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور أنها نفس آدم وقوله خلق منها زوجها المراد حواء قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم أنه تعالى خلقها من ضلع من أضلاع آدم

قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق ادم ابتداء فما الذي حملنا على ان نقول انه تعالى خلق حوا من جزء من اجزاء ادم ولم لا نقول انه تعالى خلق حوا ايضا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من عدد اضلاع الجانب الايمن منه بواحد شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال انا وان سلمنا ذلك فما المراد من كلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال عليه السلام في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظهر الله فيه موسى على فرعون والمراد النوع لا الشخص فكذا ههنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج ادم والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج ادم انسانا مثله وقوله فلما تغشيها اراد جامعها والغشيان اتيان الرجل المراة وقد غشيها وتغشاها اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهذا يشبه التغطي واللبس قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن او على راس الشجر والحمل بكسر الحاء ما حمل على الظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد انها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن يعمر فمرت به بالتخفيف وقرا غيره فمارت به من المرية كقوله افتمارونه وفي قراءة افتمرونه ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت به وقوله فلما اثقلت اي صارت الى الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني ادم وحوا لئن اتيتنا صالحا ولدا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لالائك ونعمائك فلما اتاهما الله صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء البحث الثاني قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء او يقال معناه احدثا لله شركا في الولد ومن قرا شركاء فحجته قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه واراد بالشركاء في هذه الاية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا الاية على القصة المشهورة اما اذا لم نقل به فلا حاجة الى هذا التاويل والله اعلم قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون ◉ وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون ◉ ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين ◉ اعلم ان هذه الاية من اقوى الدلائل على ان ليس المراد بقوله فتعالى الله عما يشركون ما ذكروه من قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الاية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الاية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المقصود من هذه الاية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه ايعبدون ما لا يقدر على ان يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام فان قيل كيف وحد فقال يخلق ثم جمع فقال وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس والجواب عن الاول ان لفظة ما تقع على الواحد والاثنين والجمع فهي من صيغ الوحدان بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها انها تعقل وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان العبد غير موجد ولا خالق لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاصنام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا ان بتقدير انها كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد غير خالق لافعال نفسه والله اعلم اما قوله تعالى ولا يستطيعون لهم نصرا يريدون ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم ينصرون اي ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرها لم يقدر على دفعه ثم قال تعالى وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالاية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الاية انه لا علم لها بشيء من الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع ولا يضر فكذلك لا يصح فيه اذا دعي الى الخير الاتباع ولا ينفصل حال من يخاطبه ممن يسكت عنه ثم قرر هذا الكلام بقوله سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وهذا مثل قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وما ذكرنا ما فيه من المباحث في تلك الاية الا ان الفرق في تلك الاية عطف الفعل على الفعل وههنا عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة وتلك الفائدة هي ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا وقعوا في مهم وفي معضلة تضرعوا الى تلك الاصنام واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاءهم وبين ان تستمروا على صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفائدة في هذه اللفظة ثم اكد الله بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جمادات وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا

فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم ولذلك قال فادعوهم فليستجيبوا ولم يقل فادعوهن فليستجبن وقال ان الذين ولم يقل ان التي الوجه الثاني في الجواب ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزاء بهم اي قصارى امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة وارباب ثم ابطل ان يكونوا عبادا امثالكم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للمعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقوله ان كنتم صادقين اي في ادعاء انها الهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل البينة انها لا تصلح للمعبودية وجب على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر الحي الحكيم الضار النافع قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون ◉ اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والاذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها ما يليق بها من القوة المحركة والمدركة يكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة على المشي واليد القادرة على البطش افضل من الرجل واليد الخاليتين عن قوة الحركة والحياة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحياة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاحجار البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الارذل الذي لا يحصل منه فائدة البتة لا في جلب النفع ولا في دفع الضر هذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وقد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الاية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء لهذه الاصنام دليلا على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير مبصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم واشتغال الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه وهم هؤلاء الجهال الوجه الثاني في الجواب ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها الله تعالى قبل هذه الاية وهي قوله ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون فكيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم يحصل لها ارجل ماشية وايد باطشة واعين باصرة واذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم تكن قادرة على الايقاع والاضرار فامتنع كونها الهة اما اله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان منزها عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وموصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين والله اعلم اما قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون ليظهر لكم انها لا قدرة لها على ايصال المضار الى وجه من الوجوه واثبت نافع وابو عمرو الياء في كيدوني والباقون يحذفونها ومثله في قوله فلا تنظرون قال الواحدي والقول فيه ان الفواصل تشبه القوافي وقد حذف هذه الياءات اذا كانت في القوافي كقوله يلمس الاحلاس في منزله بيديه كاليهودي المصل ◉ والذين اثبتوها فلان الاصل هو الاثبات ومعنى قوله فلا تنظرون اي لا تمهلون واعجلوا في كيدي انتم وشركاؤكم قوله تعالى ان وليي الله الذي نزل الكتاب بالحق وهو يتولى الصالحين ◉ والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون ◉ وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ◉ اعلم انه لما بين في الايات المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع الدنيا فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله قراءة القراء ولي بثلاث ياءات الاولى ياء فعيل وهي ساكنة والثانية لام الفعل وهي مكسورة فادغمت الاولى فيها فصارتا ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروي عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجه ذلك انه حذف الياء التي هي لام فعيل كما حذف اللام من لم ابال لم اباليه بالة ثم ادغمت ياء فعيل في ياء الاضافة فقلت ولي الله وهذه الفتحة فتحة ياء الاضافة واما الباقون فاجازوا اجتماع ثلاث ياءات والله اعلم المسئلة الثانية ان الذي يتولى حفظي ونصرتي هو الله الذي انزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى نصرهم فلا يضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك ياس المشركين من ان يضره كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه هو الله ومن كان الله له وليا فلا حاجة به الى مالي وان كان من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته ◉ اما قوله والذين يدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان الاول ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا فهذه الاشياء قد صارت مذكورة في الايات المتقدمة فما الفائدة في تكريرها فنقول قال الواحدي رحمه الله انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق بين من تجوز له العبادة وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية والقول الثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين

يدعون من دون الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فبين تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل انهم بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت اعظم انواع الحجج والبراهين لم يسمعوا بعقولهم ذلك البتة فان قيل لم يتقدم ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ما ذكرتم قلنا قد تقدم ذكرهم في قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون اما قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام فالمراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اذا كانا متقابلين وان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وههنا تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية فدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال فقيل معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا يبصرون اي تظن انهم يبصرونك مع انهم لا يبصرونك والرؤية بمعنى الحسبان واردة في قوله تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والله اعلم قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين ⊙

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الله هو الذي يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين في هذه الآية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق التي تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما ان لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما القسم الثاني الذي لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالمعروف والعرف والعارفة والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لانه في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالعرف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى في آخر الآية واعرض عن الجاهلين وقال في آية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما وقال والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الآية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل العلم تفسير جبريل مطابق للفظ الآية لانك اذا وصلت الى من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل قال جعفر الصادق ليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الآية وللمفسرين في تفسير هذه الآية طريق آخر فقالوا خذ العفو اي ما عفا لك من اموالهم اي ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسأل ما وراء ذلك كان هذا قبل فريضة الصدقة قالوا فلما نزلت آية وجوب الزكاة صارت هذه الآية منسوخة وامر بالعرف اي باظهار الدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ بآية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الآية منسوخة الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكروه تقييد للمطلق من غير دليل وايضا اذا كان هذا الكلام على ما ادعاه الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك لان آخذ الزكاة مأمور بان لا يأخذ كرائم اموالهم وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة سببا لصيرورة هذه الآية منسوخة واما قوله تعالى واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر عليه السلام بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المتناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان الجمع بين الامرين ممكنا فحينئذ لا حاجة الى التزام النسخ الا ان الظاهر من حال المفسرين انهم مشغوفون بتكثير الناسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة والله اعلم قوله تعالى وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ⊙ فيه مسائل المسألة الاولى قال ابن زيد لما نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما ينزغنك المسألة الثانية اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه ونخسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابي زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج واكثر ما يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام انه تعالى لما امر بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا في حمل ذلك الانسان على ما لا ينبغي لا جرم بين الله تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة قد سبق في اول الكتاب على سبيل الاستقصاء المسألة الثالثة احتج الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب والا لم يقل له واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله وهذا لا يدل على انه حصل في قلبه من الشيطان نزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على انه حصل فيهما آلهة الثاني هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس الى الرسول عليه السلام الا ان هذا لا يقدح في عصمته انما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته والآية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا لكنه اسلم بعون الله ولقد اتاني فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمان لاصبح في المسجد طريحا وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى

الرسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه صلى الله عليه وسلم يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك الافضل والاولى قال صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة والله اعلم المسألة الرابعة الاستعاذة بالله عند مثل هذه الحالة ان يتذكر المرء عظيم نعم الله وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على اوامر الشرع والله اعلم المسألة الخامسة هذا الخطاب وان خص الله به الرسول صلى الله عليه وسلم الا انه عام لجميع المكلفين لان الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تأثير وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون فاذا ثبت بالقرآن ان لهذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليه في اكثر الاحوال المسألة السادسة قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا تفيد الا اذا حضر في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكأنه تعالى قال اذكر لفظة الاستعاذة بلسانك فاني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بعقلك وقلبك فاني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والاثر والله اعلم قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ⊙ واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون ⊙ في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى في الآية الاولى ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد ينزغه الشيطان وبين ان علاج هذه الحالة الاستعاذة بالله ثم بين في هذه الآية ان حال المتقين يزيد على الرسول في هذا الباب لان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة وجوز في المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم طائف من الشيطان وهذا المس يكون لا محالة ابلغ من النزغ والله اعلم المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي طيف بغير الف والباقون طائف بالالف قال الواحدي رحمه الله اختلفوا في الطيف فقيل انه مصدر قال ابو زيد طاف يطوف طوفا وطوافا اذا اقبل وادبر واطاف يطيف اطافة اذا جعل يستدير بالقوم ويأتيهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفا اذا الم في المنام قال ابن الانباري وجائز ان يكون الطيف اصله طيف الا انهم استثقلوا التشديد فحذفوا احدى الياءين وابقوا ياء ساكنة فعلى القول الاول هو مصدر وعلى ما قاله ابن الانباري هو من باب هين وهين وميت وميت ويشهد بصحة قول ابن الانباري قراءة سعيد بن جبير اذا مسهم طيف بالتشديد هذا هو الاصل في الطيف ثم سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفا لانه لمة من الشيطان تشبه لمة الخيال قال الازهري الطيف في كلام العرب الجنون ثم قيل للغضب طيف لان الغضبان يشبه المجنون واما الطائف فيجوز ان يكون بمعنى الطيف مثل العافية والعاقبة ونحو ذلك مما جاء المصدر فيه على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الآية الطائف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال الملم بالانسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر المسألة الثالثة اعلم ان الغضب انما يهيج بالانسان اذا استقبح من المغضوب عليه عملا من الاعمال ثم اعتقد في نفسه كونه قادرا واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة اذا كان واقفا في ظلمات عالم الاجسام فيعتبر بظواهر الامور فاما اذا انكشف له نور من عالم الغيب علم ان هذه الاعتقادات الثلاثة من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك العمل لانه تعالى خلق فيه داعية جازمة راسخة ومتى خلق الله فيه تلك الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فاذا تجلى هذا المعنى زال الغضب وايضا يحصل ببال الانسان ان الله تعالى علم منه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا سبيل الى زوالها فحينئذ يزول غضبه واليه الاشارة بقوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب واما الاعتقاد الثاني والثالث وهو اعتقاده في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب عليه عاجزا فهذان الاعتقادان ايضا فاسدان من وجوه احدها ان يعتقد انه كم اساء في العمل والله كان قادرا عليه وهو كان اسيرا في قبضة قدرته ثم انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه عاجز في يد الغضبان فكذلك الغضبان عاجز بالنسبة الى قدرة الله وثالثها ان يتذكر الغضبان ما امره الله به من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء والايحاش ورابعها ان يتذكر انه اذا امضى الغضب وانتقم كان شريكا للسباع المؤذية والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا لاكابر الانبياء والاولياء وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قويا قادرا عليه فحينئذ ينتقم منه على اسوأ الوجوه اما اذا عفى كان ذلك احسانا منه اليه وبالجملة فالمراد من قوله تعالى اذا مسهم طائف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاثة والمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه التي تفيد ضعف تلك الاعتقادات وقوله فاذا هم مبصرون معناه انه اذا حضرت هذه التذكرات في عقولهم في الحال يزول مس طائف الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي ويحصل الخلاص من وسوسة الشيطان المسألة الرابعة قوله فاذا هم مبصرون معنى اذا ههنا المفاجأة كقولك فاذا زيد واذا في قوله اذا مسهم يسند عجزاته كقولك آتيك اذا احمر البسر اما قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان الكناية في قوله واخوانهم الى ماذا تعود على قولين الاول وهو الاظهر ان المعنى واخوان الشياطين يمدون الشياطين في الغي وذلك لان شياطين الانس اخوان لشياطين الجن فشياطين الانس يغوون الناس فيكون ذلك امدادا منهم لشياطين الجن على الاغواء والاضلال والقول الثاني ان اخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا بمتقين فان الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على ان لكل كافر اخا من الشياطين المسألة الثانية تفسير الامداد تقوية تلك الوسوسة والاقامة عليها وشغل النفس عن الوقوف على قبائحها ومعايبها المسألة الثالثة قرأ نافع يمدونهم بضم الياء

وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد وقيل معناه جذب وامد من الامداد قال الواحدي
رحمه الله عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على افعلت كقوله انما نمدهم به من مال وبنين وقوله وامددناهم بفاكهة وقوله امدكم بانعام وبنين
وما كان بخلافه فانه يجئ على مددت قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالوجه ههنا قراءة العامة وهي فتح الياء ومن ضم الياء استعمل ما هو للخير في
ضده كقوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ثم لا يقصرون قال الليث الاقصار الكف عن الشيء قال ابو زيد اقصر فلان عن الشر يقصر اقصارا اذا كف عنه وانتهى
قال ابن عباس ثم لا يقصرون عن الضلال والاضلال اما الغاوي ففي الضلال واما المغوي ففي الاضلال قوله تعالى واذا لم تأتهم باية قالوا لولا
اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ⊙ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى [illegible] نوعا من انواع
الاغواء والاضلال وهو انهم كانوا يطلبون ايات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا ثم انه عليه السلام ما كان يأتيهم بها فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا
افتعلته من قبل نفسك فالمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى وقال [illegible] هلا
اقترحتها على الهك ومعبودك ان كنت صادقا في ان الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا امر رسوله ان يذكر الجواب الشافي وهو قوله
قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي ومعناه انه ليس لي ان اقترح على ربي في امر من الامور وانما انتظر الوحي فكل شيء اكرمني به قلت والا فالواجب السكوت
وترك الاقتراح ثم بين ان عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لان ظهور القران على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فاذا
ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القران الفاظا ثلاثة اولها قوله
هذا بصائر من ربكم اصل البصيرة الابصار ولما كان القران سببا لبصائر العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اطلق عليه البصيرة تسمية
للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى والفرق بين هذه الاية وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما الذين بلغوا في
هذه المعارف الى حيث صاروا كالمشاهدين وهم اصحاب عين اليقين والثاني الذين ما بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات المستدلين وهم
اصحاب علم اليقين فالقران في حق الاولين وهم السابقون بصائر وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت
الفرق الثلاثة من المؤمنين لا جرم قال لقوم يؤمنون قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ⊙ اعلم انه تعالى لما عظم شأن
القران بقوله هذا بصائر من ربكم اردفه بقوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الانصات السكوت للاستماع
يقال نصت وانصت بمعنى واحد المسئلة الثانية لا شك ان قوله فاستمعوا له وانصتوا امر وظاهر الامر للوجوب فمقتضاه ان يكون الاستماع
والسكوت واجبا وللناس فيه اقوال الاول وهو قول الحسن وقول اهل الظاهر انا نجري هذه الاية على عمومها ففي اي موضع قرأ الانسان القران وجب على
كل احد استماعه والسكوت فعلى هذا القول يجب الانصات لعابر الطريق ومعلم الصبيان والثاني انها نزلت في تحريم الكلام في الصلاة قال ابو هريرة
كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت هذه الاية وامروا بالانصات وقال قتادة كان الرجل يأتي وهم في الصلاة فيسألهم كم صليتم وكم بقي وكانوا
يتكلمون في الصلاة بحوائجهم فانزل الله هذه الاية الثالث ان الاية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس قرأ رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الصلاة المكتوبة وقرأ اصحابه وراءه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الاية وهو قول ابي حنيفة واصحابه الرابع انها نزلت في السكوت
عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وهذا القول منقول عن الشافعي وكثير من الناس قد استبعد هذا القول وقال اللفظ عام فكيف يجوز
قصره على هذه الواحدة واقول هذا القول في غاية البعد لان لفظة اذا تفيد الارتباط ولا تفيد التكرار والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامرأته اذا
دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت طلقة واحدة فلو دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار واذا
ثبت هذا فنقول قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند قراءة القران
في الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ فلم يبق في اللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ يفيد العموم الا انا نقول بموجب الاية
في ذلك لان عند الشافعي ان يسكت الامام وحينئذ يقرأ المأموم الفاتحة في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة في
ايهما شئت وهذا السؤال اورده الواحدي في البسيط ولقائل ان يقول سكوت الامام اما ان يقول انه من الواجبات او ليس من الواجبات والاول باطل
بالاجماع والثاني يقتضي انه يجوز له ان لا يسكت فبتقدير ان لا يسكت يلزم ان تحصل قراءة المأموم مع قراءة الامام وذلك يفضي الى ترك
الاستماع والى ترك السكوت عند قراءة الامام وذلك على خلاف النص وايضا فهذا السكوت ليس له حد محدود ومقدار مخصوص والسكتة [illegible]
مختلفة بالثقل والخفة فربما لا يتمكن المأموم من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وحينئذ يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى
ساكتا ليتمكن المأموم من اتمام القراءة وحينئذ ينقلب المأموم اماما والامام مأموما لان الامام في هذا السكوت يصير كالتابع للمأموم وذلك غير
جائز فثبت ان هذا السؤال الذي اورده الواحدي غير جائز وذكر الواحدي سؤالا ثانيا على التمسك بالاية فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي
تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه اذا لم يسمع احدا ولقائل ان يقول انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله بالقراءة يمنعه من الاستماع لان السماع
غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى والمراد
ما ذكرناه واذا ثبت هذا وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة والسؤال الثالث وهو المعتمد
ان يقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد فهب ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم

عند قراءة الامام الا ان قوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم وثبت ان عموم
القران يخص بخبر الواحد لزم فوجب المصير الى تخصيص عموم هذه الاية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن والسؤال الرابع ان نقول مذهب مالك وهو القول
القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملا بمقتضى هذا النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الاية
لا دلالة فيها على هذه الحالة وهذا ايضا سؤال حسن والله اعلم وفي الاية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار
في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الاية ان اقواما من الكفار يطلبون ايات مخصوصة
ومعجزات مخصوصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله تعالى رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح
على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في صحة النبوة لان القران معجزة تامة كافية في
اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فلو قلنا ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له و
انصتوا المراد منه المنع من قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الاية وبين التي قبلها تعلق بوجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب
وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجب ان يكون المراد منه شيئا اخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القران بصائر وهدى ورحمة من عند الله من
حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القران على
اولئك الكفار استمعوا له وانصتوا حتى يقفوا على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد
عم فيستغنوا بهذا القران عن طلب سائر المعجزات ويظهر لهم صدق في صفة القران انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الاية على
هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا الاية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت
ان حملها على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليهم القران في
معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صدق نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الاية من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل هذه الاية على ما ذكرنا
اولى وجوه الاول انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم ذلك ناسب ان يأمرهم بالاستماع
والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القران من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز والوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الاية هذا بصائر
من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فحكم تعالى بكون هذا القران رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال فاذا قرئ القران فاستمعوا له و
انصتوا لعلكم ترحمون ولو كان المخاطبون بقوله فاستمعوا وانصتوا المؤمنين لما قال لعلكم ترحمون لانه جزم تعالى قبل هذه الاية بكون القران رحمة
للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعله يكون القران رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم الكافرون
صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا فلعلكم تقفون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنوا بالرسول فتصيروا مرحومين
فثبت انا لو حملناه على ما قلنا حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان هذا الخطاب خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظة لعل فيه فثبت ان
حمل الاية على التأويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول
المؤمنين وانما تناول الكفار في اول زمان تبليغ الوحي والدعوة والله اعلم قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون
الجهر من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين ⊙ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا اعلم ان قارئا يقرأ القران بصوت عال حتى يمكنهم استماع القران ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه
وسلم فكانت هذه الاية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القران على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود
من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الاية بان يذكر ربه في نفسه والفائدة فيه ان انتفاع الانسان بالذكر
انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع المسئلة الثانية انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا
بقيود الاول قوله واذكر ربك في نفسك والمراد بذكر الله في نفسه كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الجلال
والعزة والعلو والعظمة وذلك لان الذكر باللسان عاريا عن الذكر بالقلب عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال
بعت واشتريت مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشراء فكذا ههنا ونتفرع على ما ذكرنا
احكام الحكم الاول سمعت ان بعض الاكابر من علماء القلوب كان اذا اراد ان يأمر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره اربعين يوما
بالخلوة والتصفية ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول لذلك المريد
اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي تأثره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات
عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الاية تدل على
اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني ولا معنى لكلام النفس الا ذلك
فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على تحصيل العلم بالشيء ابتداء
لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لان ما لا يكون
متصورا في الذهن كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات

فامتنع ورودها لاقربه والآية دالة على ورود الامر بالذكر النفسانى فوجب ان يكون الذكر النفسانى معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور فى ذلك هو المطلوب الحكم الثالث انه قال واذكر ربك فى نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه فى هذا المقام باسم كونه ربا واضافه نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفضل والاحسان والمقصود منه ان يصير الانسان فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام فى القلب يقوى الرجاء فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وحينئذ يحصل فى القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعنده يكمل الايمان على ما قال عم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا الا ان ههنا دقيقة وهى ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوى والله اعلم القيد الثانى من القيود المعتبرة فى الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تضرعا وخيفة وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى فى سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخيفة واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم بقوله واذكر ربك فى نفسك والثانى بمشاهدة ذلة العبودية فى الذلة انما يكمل بقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع نسبة النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر نسبة الصعود وبهما يتم معراج الارواح القدسية وههنا بحث وهو ان معرفة الله من لوازمها التضرع والخوف فالذكر القلبى ينفك عن التضرع والخوف فما الفائدة فى اعتبار هذا التضرع والخوف واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم فى عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذلك العقاب لا يفيد للغير ولا فائدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يحصل التضرع والخوف فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا الخوف ممتنع الزوال وكل من كان عارفا بجلال الله كان هذا الخوف فى قلبه اكمل واجيب عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد فى مقام الذكر من رعاية الجانبين القيد الثالث قوله تعالى وخيفة وفى قراءة اخرى وخفية اما الخيفة فقال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها واقول هذا الخوف يقع فى وجوه احدها خوف التقصير فى الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون خوفهم من السابقة لانه انما يظهر فى الخاتمة ما سبق الحكم به فى الفاتحة ولذلك كان عليه السلام يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وثالثها خوف ان لا يكون ما قابل نعم الله التى لا احصيها ولا احدها طاعاتى الا ناقصة و اذكارى القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطى يقول الشكر شرك فسئلونى عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك لان على هذا التقدير يصير كان العبد يقول منك النعمة ومنى الشكر ولا شك ان هذا شرك فاما اذا اتى بالشكر مع خوف التقصير ومع الاعتراف بالذلة والخضوع فهناك يشم منه رائحة العبودية واما القراءة الثانية وهى قوله وخفية فالاخفاء فى حق المبتدئين لاجل صون الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفى حق المنتهين المقربين منشاء الغيرة فى ذلك لان المحبة اذا استكملت اوجبت الغيرة فاذا اكمل هذا التوغل وحصل الفناء وقع الذكر فى حيز الاخفاء بناء على قوله عليه السلام من عرف الله كل لسانه القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول و المراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا فى حق زكريا عليه السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس فى تفسيره ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر القلبى يوجب حصول الذكر اللسانى والذكر اللسانى اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك الذكر وتأثر الخيال يوجب قوة فى الذكر القلبى الروحانى ولا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة وتنعكس انوار هذه الاذكار من بعضها الى بعض وتصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلاء والانكشاف والترقى من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام والقيد الخامس قوله بالغدو والآصال وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** فى لفظة الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوا ومنه قوله تعالى غدوها شهر اى غدوها للسير ثم سمى وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح اى وقته ودنا الامساء اى وقته والقول الثانى ان يكون الغدو ههنا جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غدوة واما الآصال فقال الفراء واحدها اصل وواحد الاصل اصيل فهى جمع الجمع ويقال جئناهم موصلين اى عند الآصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل واليوم بليلته انما يبتدأ فى الشرع من اول الليل وآخر نهار كل يوم متصل باول ليل اليوم الثانى فسمى آخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا لما هو الاصل لليوم الثانى **المسئلة الثانية** خص الغدو والآصال بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدو انقلب الانسان من النوم الذى كان هو كالموت الى اليقظة التى هى كالحياة والعالم انقلب من الظلمة التى هى طبيعة عدمية الى النور الذى هو طبيعة وجودية واما عند الآصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من الحياة الى الموت والعالم انقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة وفى هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب الباهر القوى ولا يقدر على هذا التغيير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين الوقتين بالامر بالذكر ومن الناس من قال ذكر هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال فى قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم انه قال لو حصل لابن آدم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله بالذكر عندها والمراد انه تعالى امر بالذكر على الدوام والقيد

السادس قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والآصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا فى كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر القلبى يجب ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية وتحقيق القول ان بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل فى جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل فى البدن صعد منه نتائج الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشئ الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه آثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة فى جوهر النفس فهذه آثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللسانى فى الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالى مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية آثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال ينعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها الى بعض ويتقوى بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين فى هذه المقامات العالية القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى واذكر ربك فى نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبى صلى الله عليه وسلم الا انه عام فى حق كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال فى صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم **قوله تعالى** ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون ۞ فيه مسائل **المسئلة الاولى** لما رغب الله رسوله فى الذكر وفى المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوى دواعيه فى ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانيات مستعدا للذات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى عليه السلام واوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال لمحمد عليه الصلاة والسلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين **المسئلة الثانية** المشبهة تمسكوا بقوله تعالى ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية و النقلية فى هذه السورة عند تفسير قوله تعالى ثم استوى على العرش على انه يمتنع كونه تعالى حاصلا فى المكان والجهة واذا ثبت هذا وجب المصير الى التأويل فى هذه الآية وهو من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا ههنا وايضا جاء فى الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى ولا خلاف ان هذه العندية ليس لاجل المكان والجهة فكذا ههنا والوجه الثانى ان المراد من هذه العندية القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة عند الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش يكونان اقرب الى الملك فى الجهة والحيز والمكان من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا تشريف للملائكة باضافتهم الى الله سبحانه من حيث انه اسكنهم فى المكان الذى كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى فى صفة الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين فى البلاد فكذا ههنا والله اعلم **المسئلة الثالثة** تمسك ابو بكر الاصم بهذه الآية فى ان الملائكة افضل من البشر لانه تعالى لما امر رسوله بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه والله اعلم **المسئلة الرابعة** ذكر من طاعتهم اولا انهم يسبحونه وقد عرفت ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله من كل سوء فذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح اردفه بذكر السجود فى انه يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل فى الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله فان قيل كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لآدم والجواب قال الشيخ الغزالى الذين سجدوا لآدم ملائكة الارض فاما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لآدم خاص والخاص مقدم على العام واعلم ان الآيات دالة على كون الملائكة مستغرقين فى العبودية كقوله تعالى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم والحمد لله رب العالمين

سورة الانفال وهى خمس وسبعون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ۞ اعلم ان قوله يسألونك عن الانفال يقتضى البحث عن خمسة اشياء السائل والمسئول وحقيقة النفل وكون السؤال عن اى الاحكام كان وان المفسرين باى شئ فسروا الانفال اما البحث الاول وهو ان السائلين من كانوا فنقول ان قوله يسألونك اخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك ههنا لان حالة النزول كان السائل عند هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنائم والانفال وهم اقوام من الصحابة رضوان الله عليهم واما البحث الثانى وهو ان المسئول من كان فلا شك انه هو النبى صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هى فنقول قال الازهرى النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل الغنائم لهم وصلاة التطوع نافلة لانها زيادة على الفرض الذى هو الاصل وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى زيادة على

ما سأل وأما البحث الرابع وهو أن هذا السؤال عن أي أحكام الأنفال كان فنقول فيه وجهان الأول لفظ السؤال وإن كان مبهما إلا أن تعيين الجواب يدل على أن السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن المحيض ويسألونك عن اليتامى فعلم منه أنه سؤال عن حكم من أحكام المحيض واليتامى فذلك الحكم غير معين إلا أن الجواب كان معينا لأنه تعالى قال في المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب على أن السؤال كان سؤالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم فدل هذا الجواب المعين على أن ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في مالهم ومخالطتهم في المواكلة وأيضا قال تعالى ويسألونك عن الروح وليس فيه ما يدل على أن ذلك السؤال عن أي الأحكام إلا أنه تعالى قال في الجواب قل الروح من أمر ربي فدل هذا الجواب على أن ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا أو قديما فكذا ههنا لما قال في جواب السؤال عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول دل هذا على أنهم سألوا عن الأنفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني أن قوله ويسألونك عن الأنفال أي من الأنفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما ورد في الخبر أنهم كانوا يقولون يا رسول الله أعطنا كذا ولا يبعد إقامة عن مقام من وهو قول عكرمة وعبد الله البحث الخامس وهو شرح أقوال المفسرين في المراد بالأنفال فنقول إن الأنفال التي سألوا عنها يقتضي أن يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس بسببها ويدل عليه وجوه ثلاثة أحدها أن قوله قل الأنفال لله والرسول يدل على أن المقصود من ذكره منع القوم عن المنازعة والمخاصمة وثانيها قوله فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم يدل على أنهم إنما سألوا عن ذلك بعد أن وقعت الخصومة بينهم وثالثها أن قوله وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين يدل على ذلك إذا عرفت هذا فنقول يحتمل أن يكون المراد من الأنفال الغنائم وهي الأموال المأخوذة من الكفار قهرا ويحتمل أن يكون المراد غيرها أما الأول ففيه وجوه أحدها أنه صلى الله عليه وسلم قسم ما غنموا يوم بدر على من حضره وعلى قوم لم يحضروا أيضا وهم ثلاثة من المهاجرين وخمسة من الأنصار أما المهاجرون فأحدهم عثمان فإنه عليه السلام تركه على ابنته لأنها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فإنه عليه السلام كان قد بعثهما للتجسس عن خبر العير وخرجا في طريق الشام وأما الخمسة من الأنصار فأبو لبابة مروان بن عبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وخلف عاصما على العالية والحارث بن حاطب رده من الروحاء إلى عمرو بن عوف لشيء بلغه عنه والحرث بن الصمة أصابته علة بالروحاء وخوات بن جبير فهؤلاء لم يحضروا وضرب النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الغنائم بسهم ووقع من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الآية بسببها وثانيها أن يوم بدر الشبان قتلوا وأسروا والأشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاف فقال الشبان الغنائم لنا لأنا قتلنا وهزمنا وقال الأشياخ كنا ردأ لكم ولو انهزمتم لانحزتم إلينا فلا تذهبوا بالغنائم دوننا فوقعت المخاصمة بهذا السبب فنزلت الآية وثالثها قال الزجاج الأنفال الغنائم وإنما سألوا عنها لأنها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لأن على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السؤال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل أن هذا السؤال قد كان مسبوقا بمنازعة ومخاصمة وأما الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الأنفال شيئا سوى الغنائم فعلى هذا التقدير في تفسير هذه الآية أيضا وجوه أحدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الأنفال ما شذ عن المشركين إلى المسلمين من غير قتال من دابة أو عبد أو متاع فهو إلى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشاء وثانيها الأنفال الخمس الذي جعله الله لأهل الخمس وهو قول مجاهد والقوم إنما سألوا عن الخمس فنزلت هذه الآية وثالثها أن الأنفال هي السلب وهو الذي يدفع إلى الغازي زائدا على سهمه من المغنم ترغيبا له في القتال كما إذا قال الإمام من قتل قتيلا فله سلبه أو قال للسرية ما أصبتم فهو لكم أو يقول فلكم نصفه أو ثلثه أو ربعه ولا يخمس النفل عن سعد بن أبي وقاص أنه قال قتل أخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص وأخذت سيفه فأعجبني فجئت به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إن الله قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في الموضع الذي طرحنا الغنائم فيه فطرحته وبي ما يعلمه الله من قتل أخي وأخذ سلبي فما جاوزت إلا قليلا حتى جاءني رسول الله وقد نزلت سورة الأنفال فقال يا سعد إنك سألتني السيف وليس لي وإنه قد صار لي فخذه قال القاضي وكل هذه الوجوه يحتمل الآية وليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على بعض فإن صح في الأخبار ما يدل على التعيين قضي به وإلا فالكل محتمل وكما أن كل واحد منها جائز فكذلك إرادة الجميع جائزة فإنه لا تناقض بينها والأقرب أن يكون المراد بذلك ما له عليه السلام أن ينفل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لأنه مشروع ذلك له تحريضا على الجهاد وتقوية للنفوس كنحو ما كان ينفل واحدا في ابتداء المحاربة ليبالغ في الحرب وعند الرجعة أو يعطيه سلب القاتل أو يرضخ لبعض الحاضرين وينفله من الخمس الذي كان عليه السلام يختص به وعلى هذا التقدير فيكون قوله قل الأنفال لله والرسول المراد منه الأمر الزائد على ما كان مستحقا أما قوله تعالى قل الأنفال لله والرسول ففيه مباحث البحث الأول المراد منه أن حكمها مختص بالله والرسول يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل الرسول أمر الله فيها وليس الأمر في قسمتها مفوضا إلى رأي أحد البحث الثاني قال مجاهد وعكرمة والسدي إنها منسوخة بقوله تعالى فأن لله خمسه وللرسول وذلك أن قوله تعالى قل الأنفال لله والرسول يقتضي أن يكون الغنائم كلها للرسول فنسخها الله بآية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات وأجيب عنه من وجوه الأول أن قوله الأنفال لله والرسول معناه أن الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى باق ولا يمكن أن يكون منسوخا ثم إنه تعالى حكم بكون أربعة أخماسها ملكا للغانمين الثاني أن آية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والأنفال ههنا مفسرة لا بالغنائم بل بالسلب وإنما ينفله الرسول عليه السلام لبعض الناس لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وفيه مباحث الأول معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الأموال وارضوا بما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم البحث الثاني وأصلحوا ذات بينكم من الأحوال ولما كانت الأحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما أن الأسرار

لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال تعالى وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين والمعنى أنه نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ثم أكد ذلك بأن أمرهم بطاعة الرسول بقوله وأطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التأكيد فقال إن كنتم مؤمنين والمراد أن الإيمان الذي دعاكم الرسول إليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله إلا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج من قال إن ترك الطاعة يوجب زوال الإيمان بهذه الآية وتقريره أن المعلق بكلمة إن على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وههنا الإيمان معلق على الطاعة بكلمة إن فيلزم عدم الإيمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسألة مذكور في قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه والله أعلم **قوله تعالى** إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ۝ الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ۝ أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ۝ اعلم أنه تعالى لما قال وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين فاقتضى ذلك كون الإيمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الآية مزيد شرح وتفصيل وبين أن الإيمان لا يحصل إلا عند حصول هذه الطاعات فقال إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم أن هذه الآية تدل على أن الإيمان لا يحصل إلا عند حصول أمور خمسة الأول قوله الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل وأوجل إذا خاف قال الشاعر **شعر**

لعمرك لا أدري وإني لأوجل ۝ على أينا تعدو المنية أول ۝

والمراد أن المؤمن إنما يكون مؤمنا إذا كان خائفا من الله ونظيره قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله الذين هم في صلاتهم خاشعون قال أصحاب الحقائق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف العظمة والجلال أما خوف العقاب فهو للعصاة وأما خوف الجلال فهو لا يزول عن قلب أحد من المخلوقات سواء كان ملكا مقربا أو نبيا مرسلا وذلك لأنه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات فمحتاجون والمحتاج إذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل مجرد علمه بكونه غنيا وبكونه محتاجا إليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف إذا عرفت هذا فنقول إن كان المراد من الوجل القسم الأول فذلك لا يحصل من مجرد ذكر الله وإنما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللائق بهذا الموضع لأن المقصود من هذه الآية إلزامهم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الأنفال وأما إن كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم من مجرد ذكر الله ولا حاجة في الآية إلى الإضمار فإن قيل إنه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال في آية أخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وأيضا قال في آية أخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله قلنا الاطمئنان إنما يكون عن ثلج اليقين وشرح الصدور بمعرفة التوحيد والوجل إنما يكون من خوف العقوبة فلا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في آية واحدة وهي قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله والمعنى أنه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند رجاء ثواب الله تعالى الصفة الثانية قوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وهو كقوله وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا ثم فيه مسائل

المسألة الأولى زيادة الإيمان الذي هو التصديق على وجهين الأول وهو الذي عليه عامة أهل العلم على ما حكاه الواحدي أن كل من كانت عنده الدلائل أكثر وأقوى كان أزيد إيمانا لأن عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح يريد أن معرفته بالله أقوى ولقائل أن يقول المراد من هذه الزيادة إما قوة الدليل أو كثرة الدلائل أما قوة الدليل فباطل وذلك لأن كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات إما أن يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض أو لا يكون كذلك فإن كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل المقدمات امتنع كون بعض الدلائل أقوى من بعض على هذا التقدير لأن الجزم المانع من النقيض غير حاصل إما في الكل أو في البعض فذلك لا يكون دليلا بل أمارة والنتيجة الحاصلة منها لا تكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا أن حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال وأما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل فالأمر كذلك لأن الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد إن كان مانعا من النقيض امتنع أن يصير أقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وإن كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان أمارة ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت أن هذا التأويل ضعيف واعلم أنه يمكن أن يقال المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لأن بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول إلا اللحظة الواحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين وسائط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة الوجه الثاني من زيادة التصديق أنهم مصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا وإقرارا ومن المعلوم أن من صدق إنسانا في شيئين كان تصديقه له أكثر من تصديق من صدقه في شيء واحد وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا معناه أنهم كلما سمعوا آية جديدة أتوا بإقرار جديد فكان ذلك زيادة في الإيمان والتصديق وفي الآية وجه ثالث وهو أن كمال قدرة الله وحكمته إنما يعرف بواسطة آثار حكمته في مخلوقاته وهو بحر لا ساحل له فكلما وقف عقل الإنسان على آثار حكمة الله تعالى في تخليق شيء انتقل منه إلى طلب حكمته في تخليق شيء آخر فقد انتقل من مرتبة إلى مرتبة أخرى أعلى منها وأشرف وأكمل منها ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها فحينئذ لا نهاية لمراتب التجلي والكشف والمعرفة

المسألة الثانية اختلفوا في أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا فأما الذين قالوا الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل فقد احتجوا بهذه الآية من وجهين الأول أن قوله فزادتهم إيمانا صريح في أن الإيمان يقبل الزيادة ولو كان عبارة عن المعرفة والإقرار لما قبل الزيادة والثاني أنه تعالى لما ذكر الأمور الخمسة قال في الموصوفين بها أولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على أن تلك الخصال داخلة في مسمى الإيمان وروي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان واحتجوا بهذه الآية على أن الإيمان عبارة عن مجموع

الاركان الثلاثة قالوا لان الاية صريحة في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع
الاقرار والاعتقاد والعمل حتى ان بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان وهذا الاستدلال ضعيف لانا بينا ان التفاوت بالدوام
وعدم الدوام حاصل في الاعتقاد والاقرار وهذا القدر يكفي في حصول التفاوت في الايمان والله اعلم المسئلة الثالثة قوله واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي المؤثرة في حصول الزيادة في الايمان وليس الامر كذلك لان نفس تلك الايات لا توجب هذه الزيادة بل ان كان
ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة تلك الايات توجب زيادة في المعرفة والتصديق والله اعلم الصفة الثالثة للمؤمنين قوله تعالى وعلى ربهم
يتوكلون واعلم ان صفة المؤمنين ان يكونوا واثقين بصدق وعد الله ووعيده وان يقولوا صدق الله ورسوله وان لا يكون قولهم كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله
الا غرورا ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث
لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله تعالى واعلم ان هذه الصفات الثلاث مرتبة على احسن وجوه الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة
الثانية هي الانقياد لمقامات التكاليف لله تعالى والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على فضل الله تعالى بل الغناء بالكلية عما سوى الله تعالى
الصفة الرابعة والخامسة قوله تعالى الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب الثلاث المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل منها
الى رعاية احوال الظاهر ورأس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الطاعة وبذل المال في مرضاة الله ويدخل فيه الانفاق في الجهاد
والانفاق على المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى مدح من ينفق ما رزقه واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق من الحرام فذلك يدل على ان الحرام
لا يكون رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر الصفات الخمس اثبت للموصوفين بها امورا ثلاثة الاول قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا
وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى حقا بماذا يتصل فيه قولان احدهما انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني ان تم
الكلام عند قوله تعالى اولئك هم المؤمنون ثم ابتدأ وقيل حقا لهم درجات عند ربهم المسئلة الثانية ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء
التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره قوله اولئك هم الكافرون حقا والثاني قال سيبويه انه مصدر مؤكد لفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي
كان حقا قال والثالث قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا المسئلة الثالثة اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا
مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال الشافعي الاولى ان يقول الرجل انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال
اصحاب ابي حنيفة الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اما الذين قالوا انا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان
احدهما ان يكون ذلك لاجل حصول الشك في حصول الايمان والثاني ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان الايمان عند الشافعي
عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك ان كون الانسان اتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب
الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب
شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة لما كان الايمان اسما للاعتقاد والقول وكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من الشك في حصول الاعمال حصول
الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الايمان ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك
عن الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف ليس الا في اللفظ اما المقام الثاني وهو ان نقول ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك فلنا فيه وجوه
الاول ان كون الرجل مؤمنا اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح نفسه باعظم المدائح فوجب ان يقال ان شاء الله ليصير هذا
سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب روي ان ابا حنيفة قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي
اطمع ان يغفر لي خطيئتي قال ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى واقول كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال ولكن
ليطمئن قلبي فطلب مزيد الايمان وهذا يدل على انه لا بد من قوله ان شاء الله الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا
بالصفات الخمس وهي الخوف من الله تعالى والاخلاص في دين الله والتوكل على الله والاتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وذكر في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله
تعالى انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية قوله اولئك هم المؤمنون وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذا
المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بحصول هذه الصفات الخمس لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله روي ان الحسن سأله رجل قال امؤمن انت فقال
الايمان ايمانان فان كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فلا ادري امنهم انا ام لا الثالث ان القران دل على ان كل من كان مؤمنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مؤمنا يوجب القطع
بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هنا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد انه من اهل الجنة فقد امن بنصف الاية والمقصود
انه كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل الى القطع بانه مؤمن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة فعلى هذا الرجل انما
يكون مؤمنا في الحقيقة عند ما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة في الخاطر فاما عند زوال هذا المعنى فهو انما يكون مؤمنا بحسب
حكم الله اما في نفس الامر فلا فاذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد بقوله ان شاء الله عائدا الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول ذهول
وغفلة عنه وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مؤمنا حصول الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت
فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مؤمن ان شاء الله السادس ان يقال انا مؤمن ان شاء الله عند الموت والمراد
هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل وان كان مؤمنا في الحال الا انه بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم

يحصل منه فائدة اصلا فكان المقصود من ذكر الاستثناء هذا المعنى السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه قال لقد صدق الله
رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وهو منزه عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى وكذا هنا الاولى
ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور كلها الى الله حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف ذكروا هذا الاستثناء ورأينا له ما يقويه
في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه فذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين وعلى وجود جمع لا يكونون كذلك
فالمؤمن يقول ان شاء الله حتى يجعله ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني والله اعلم اما القائلون انه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على
صحة قولهم بوجوه الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز ان يقول انا متحرك ان شاء الله وكذا القول في القائم والقاعد فكذا هنا وجب ان يكون
المؤمن مؤمنا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى وكما ان خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة فكذلك
احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مؤمنا في الحال الثاني انه تعالى اولئك هم المؤمنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مؤمنين حقا فكان قوله ان شاء الله
يوجب الشك فيما قطع الله عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان الفرق بين وصف الايمان بكونه مؤمنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة
التي ذكرناها وفي حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط فهذا يقوي عين مذهبنا والله اعلم الحكم الثاني من الاحكام التي اثبتها الله للموصوفين بالصفات الخمسة قوله تعالى لهم درجات
عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها اعلى من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلاث الاول هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف
والاخلاص والتوكل والاثنتان الاخيرتان هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا
شك ان المؤثر كلما كان اقوى كانت الاثار اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف ايضا لها درجات فذلك هو المراد من
قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات
الحاصلة في الجنة كثيرة ومختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم فان قيل اليس المفضول اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتألم قلبه ويتنغص
عيشه وذلك ينافي كون الثواب رزقا كريما والجواب ان استغراق كل احد في سعادته الحاصلة له يمنعه من حصول الحقد والحسد وفي الجملة فاحوال الاخرة لا تناسب
احوال الدنيا الا بالاسم والله اعلم والحكم الثالث والرابع قوله تعالى ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم نعيم
الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم
ومجموع ذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب
الاستغراق في معرفة الله ومحبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود فيما يحتاج اليه فالله سبحانه موصوف بانه كريم
والقران موصوف بانه كريم قال الله تعالى انه لقران كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال تعالى ويدخلكم مدخلا كريما وقال تعالى وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو
الشريف الفاضل الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله لهم في الجنة من لذيذ المآكل والمشارب وهني العيش واقول يجب هنا ان يتبين ان اللذات
الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية
وهو معرفة الله تعالى والاستغراق في عبوديته فان قال قائل ظاهر الاية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه بالنجاة من العقاب والفوز بالثواب
وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج واداء سائر الواجبات قلنا انه تعالى بدأ بقوله الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين الا انه تعالى خص من الصفات الباطنة التوكل بالذكر على
التعيين ومن الاعمال الظاهرة الصلاة والزكاة على التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلاة والزكاة والله اعلم
قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون ۞ يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون
۞ وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى كما اخرجك ربك يقتضي تشبيه شيء بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما رأى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون قال سعد بن عبادة
يا رسول الله ان قوما من اصحابك وقوك بانفسهم ولم يتأخروا عن القتال جبنا ولا بخلا ببذل مهجهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال فمتى اعطيت هؤلاء ما
سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شيء فانزل الله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء فامسك المسلمون عن الطلب وفي انفس بعضهم
شيء من الكراهية وايضا حين خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما سنشرح حال تلك الكراهية فلما قال
تعالى قل الانفال لله والرسول كان التقدير كانهم رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين
له وهذا الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير ثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوه كما ثبت حكم الله باخراجك الى القتال وان
كرهوه الثالث كما قال اولئك هم المؤمنون حقا كان التقدير ان الحكم بكونهم مؤمنين حق كما ان حكم الله باخراجك من بيتك لاجل القتال حق الرابع قال
الكسائي الكاف متعلق بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على كره فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال
ويجادلونك فيه والله اعلم المسئلة الثانية قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة نفسها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا متلبسا
بالحكمة والصواب وان فريقا من المؤمنين لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها
اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص واقوام اخرون فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة

القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لن تفلحوا ابدا وقد
رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها انى رأيت عجبا رأيت كأن ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من
بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما رضى رجالهم بالنبوة حتى ادعت نساؤهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة
وهم النفير فى المثل السائر لا فى العير ولا فى النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى
ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر وبدر ماء كانت العرب
تجتمع فيه لسوقهم يوما فى السنة ونزل جبريل فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبى صلى الله عليه
وسلم اصحابه فقال ان القوم خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند
غضب النبى صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر فاحسنا ثم قام سعد فقال امض لما امرك الله فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال
المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيثما احببت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى عليه السلام اذهب انت وربك فقاتلا انا
ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سيروا على بركة الله
والله لكانى انظر الى مصارع القوم ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو فى وثاقه لا يصلح فقال له
النبى صلى الله عليه وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت كراهة القتال حاصلة لبعضهم
لا لكلهم بدليل قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذى جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقى النفير لايثارهم العير عليه وقوله بعد ما
تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم منصورون وجدالهم قولهم ما كان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتأهب للحرب
وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم فى فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو شاهد لاسبابه
ناظر الى موجباتها وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من تنوى من ابنه وهو ينظر اليه اى يعلم انه ابنه و
قوله يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اى يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا رجالة وروى انه ما كان فيهم الا فارسان
وثالثها قلة السلاح المسألة الثالثة انه صلى الله عليه وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه فقال كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق وهذا يدل على ان فعل العبد بخلق الله تعالى اما ابتداء او بواسطة خلق القدرة والداعية اللذين مجموعهما يوجب
الفعل كما هو قولنا قال القاضى معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله تعالى وبالزامه فاضيف اليه وجوابه لا شك ان ما ذكرتموه والاصل حمل
الكلام على حقيقته والله اعلم قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق
بكلماته ويقطع دابر الكافرين ⊛ ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون ⊛ اعلم ان اذ منصوب باضمار اذكروا انها لكم بدل من احدى
الطائفتين قاله الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم وان فى موضع نصب كما نصب الساعة ومثله ايضا ولولا
رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤوهم ان فى موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا
اربعون فارسا والشوكة كانت فى النفير لعددهم وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من واحدة الشوك ويقول شوك القنا لسنانها ومنها شائك السلاح
اى تتمنون ان تكون لكم العير لانها الطائفة التى لا حدة لها ولا شوكة ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق
الحق بكلماته وفيه سؤالان السؤال الاول اليس ان قوله ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض والجواب ليس ههنا تكرير لان
المراد بالاول تثبيت ما وعد فى هذه الواقعة من النصر والظفر على الاعداء والمراد بالثانى تقوية الدين والقرآن ونصرة هذه الشريعة لان الذى وقع من
المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعزة الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذى هو الشرك وذلك فى مقابلة الحق الذى هو الدين
والايمان السؤال الثانى الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما ثبت بذاته يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فما المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل
والجواب ان المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل
والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا فى مسألة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق قالوا وجب
حمله على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل هذا على ان اعتقاد الحق لا يكون ولا يحصل الا بتكوين الله تعالى وايجاده قالوا
ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار آثاره لان ذلك الظهور لما حصل بفعل العباد امتنع اضافة ذلك الاظهار الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال
المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم قبل هذه الواقعة وبعدها فلا يبقى لتخصيص هذه الواقعة بهذا
المعنى فائدة اصلا والله اعلم واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الآية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الآية تدل على انه لا يريد تحقيق الباطل وابطال
الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب اصحابنا بانه
ثبت فى اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الآية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال
الباطل فى هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك فى جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الآية تدل على صحة قولنا والله اعلم اما قوله تعالى
ويقطع دابر الكافرين فالدابر الآخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستئصال والمراد انكم تريدون العير

للفوز بالمال والله تعالى يريد ان يتوجهوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستئصال الكافرين قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم انى ممدكم بالف
من الملائكة مردفين ⊛ وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم ⊛ اعلم انه تعالى لما بين فى الآية الاولى انه
يحق الحق ويبطل الباطل بين تعالى انه نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسائل المسألة الاولى يجوز ان يكون العامل فى قوله تعالى اذ هو قوله ويبطل الباطل
فتكون الآية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الآية مستأنفة على تقدير واذكروا اذ تستغيثون المسألة الثانية فى قوله تعالى اذ تستغيثون قولان
الاول ان هذه الاستغاثة كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال لما كان يوم بدر نظر رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف فاستقبل القبلة ومد يديه وقال اللهم انجز لى ما وعدتنى اللهم ان تهلك هذه
العصابة لا تعبد فى الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه ورده ابو بكر ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبى الله مناشدتك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت
هذه الآية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بالدعاء المذكور والقول الثانى ان هذه
الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الاقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم اشد من خوف الرسول صلى
الله عليه وسلم فالاقرب انه صلى الله عليه وسلم دعا وتضرع على ما روى والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له فى الدعاء فى انفسهم فنقل دعاء الرسول صلى الله
عليه وسلم لانه رفع بذلك الدعاء صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة فى هذا الباب المسألة الثالثة قوله اذ
تستغيثون اى تطلبون الاغاثة يقول الواقع فى بلية اغثنى اى فرج عنى واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه تعالى اجابهم وقال انى ممدكم بالف من الملائكة
مردفين وفيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى انى ممدكم اصله بانى ممدكم فحذف الجار وسلط عليه فاستجاب فنصب محله وعن ابى عمرو انه قرأ انى ممدكم
بالكسر على ارادة القول وعلى اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول المسألة الثانية قرأ ابو بكر عن عاصم ونافع مردفين بفتح الدال والباقون
بكسرها قال الفراء مردفين اى متتابعين يتبع بعضهم بعضا فان نعت القوم الذين ردفوا على الدواب ومردفين اى فعل بهم ذلك ومعناه ان الله تعالى اردف المسلمين
وامدهم بهم المسألة الثالثة اختلفوا فى ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل فى خمسمائة ملك من الميمنة التى فيها ابو بكر وميكائيل
فى خمسمائة على الميسرة التى فيها على بن ابى طالب فى صور الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابى
جهل انه قال لابن مسعود رضى الله عنه من اين كان ذلك الصوت الذى كنا نسمع ولا نرى شخصا فقال من الملائكة فقال هم غلبونا لا انتم وروى ان رجلا من
المسلمين بينا هو يشتد فى اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة السوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصارى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كاف فى اهلاك
الدنيا كلها فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام فى كيفية هذا الامداد مذكور
فى سورة آل عمران بالاستقصاء والذى يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى
الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المدد الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصل
البشرى قال ابن عباس رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر فى العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر رضى الله عنه قاعدا عن يمينه
ليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة ثم ضرب بيمينه على فخذ ابى بكر فقال ابشر بنصر الله لقد رأيت فى منامى جبريل يقدم
الخيل وهكذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول البشرى وذلك ينفى اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان
الملائكة وان كانوا قد نزلوا فى موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمنين ان لا يعتمدوا على ذلك بل يجب ان يكون اعتماده على اعانة الله ونصره وهدايته
وكفايته لاجل ان الله هو العزيز الغالب الذى لا يغلب والقاهر الذى لا يقهر الحكيم فيما يفعل من النصرة فيضعها موضعها قوله تعالى اذ يغشاكم
النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام اذ يوحى ربك الى الملائكة
انى معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقى فى قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب ⊛ وفيه مسائل المسألة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله
الله الا بشرى فى ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشاكم النعاس المسألة الثانية فى يغشيكم ثلاث قراآت الاولى
قرأ نافع بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين النعاس بالرفع وهى قراءة
ابى عمرو وابن كثير الثالثة قرأ الباقون يغشيكم بتشديد الشين وضم الياء من التغشية النعاس بالنصب اى يلبسكم النوم قال الواحدى القراءة
الاولى من اغشى والثانية من غشى والثالثة من غشى فمن قرأ يغشى فحجته قوله امنة نعاسا يغشى فكما اسند الفعل هناك الى النعاس او الامنة
التى هو سبب النعاس كذلك فى هذه الآية ومن قرأ يغشيكم او يغشيكم فالمعنى ان مغشيا غشاهم وقد جاء التنزيل بهما فى قوله تعالى فاغشيناهم فهم
لا يبصرون وقال فغشاها ما غشى وقال تعالى كانما اغشيت وجوههم قطعا وعلى هذا فالفعل يسند الى الله تعالى المسألة الثالثة انه تعالى لما ذكر
انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر بقوله وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر وهى ستة انواع النوع الاول قوله اذ يغشاكم النعاس
امنة منه وقوله منه اى من قبل الله تعالى واعلم ان كل نوم ونعاس لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من الله لا بد له من فائدة فى كونه
فيه وجوه احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد على نفسه واهله لا يأخذه النوم واذا نام الخائفون دل على حصول الامن فصار
حصول النوم فى الخوف الشديد يدل على زوال الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار

وثانيها كثرة الأهبة والآلة والعدة للكافرين وقلتها للمؤمنين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في كون ذلك النعاس نعمة في حقهم أنهم ما ناموا نوماً غرقاً يتمكن العدو من معافصتهم بل كان ذلك نعاساً يحصل لهم به زوال الإعياء والكلال مع أنهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه الوجه الرابع أنه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد أمر خارق للعادة فلهذا السبب قيل إن ذلك النعاس كان في حكم المعجزات فإن قيل فإن كان الأمر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا لأن المعلوم أن الله تعالى يجعل جند الإسلام مظفراً منصوراً وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فإن قيل إذا قرئ يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس والضمير لله عز وجل وأمنة مفعول له أما إذا قرئ يغشاكم النعاس فكيف يمكن جعل قوله أمنة مفعولاً له مع أن المفعول له يجب أن يكون فعلاً لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشاكم وإن كان في الظاهر مسنداً إلى النعاس إلا أنه في الحقيقة مسند إلى الله تعالى فصح هذا التعليل نظراً إلى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ أمنة بسكون الميم ونظير أمن أمنة حيي حيوة ونظير أمنة رحم رحمة قال ابن عباس رضي الله عنهما النعاس في القتال أمنة من الله تعالى وفي الصلاة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من أنواع نعم الله تعالى المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ولا شبهة أن المراد منه المطر وفي الخبر أن القوم سبقوا إلى موضع الماء واستولوا عليه وطمعوا لهذا السبب أن تكون الغلبة لهم وعطش المؤمنين وخافوا وأعوزهم الماء للشرب والطهور وأكثرهم احتلموا ووقعوا في الجنابة وأيضاً فإن ذلك الموضع كان رملاً تغوص فيه الأرجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلاً في قلوبهم بسبب كثرة عدد العدو وبسبب كثرة الأهبة وأدواتهم فلما أنزل الله المطر صار ذلك دليلاً على حصول النصر والظفر وعظمت النعمة به من جهات أحدها زوال العطش فقد روي أنهم حفروا موضعاً في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها أنهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت عنهم الجنابة فقد علم بالعادة أن المؤمن يستقذر نفسه إذا كان جنباً ويغتم إذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لهذا السبب فلا جرم عد الله تعالى تمكينهم من الطهارة من جملة نعمه وثالثها أنهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا تضاعفت حاجتهم إلى الماء ثم إن المطر نزل فزالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي هذه الحالة قد يستدل به على زوال العسر وحصول اليسر والميسرة أما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان ففيه وجوه الأول أن المراد منه الاحتلام لأن ذلك من وساوس الشيطان الثاني أن الكفار لما نزلوا على الماء وسوس الشيطان إليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روي أنهم لما ناموا واحتلم أكثرهم تمثل لهم إبليس وقال أنتم تزعمون أنكم على الحق وأنتم تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما غلبوكم على الماء فأنزل الله المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضاً واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الأقدام الثالث أن المراد من رجز الشيطان سائر ما يدعو الشيطان إليه من معصية وفسق فإن قيل فأي هذه الوجوه الثلاثة أولى قلنا قوله ليطهركم معناه ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم التكرير وأنه خلاف الأصل ويمكن أن يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان إزالة جوهر المني عن أعضائهم فإنه شيء مستخبث ثم نقول حمله على إزالة أثر الاحتلام أولى من حمله على إزالة الوسوسة وذلك لأن تأثير الماء في إزالة العين عن العضو تأثير حقيقي أما تأثيره في إزالة الوسوسة عن القلب فتأثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز واعلم أنا لو حملنا الآية على هذا الوجه لزم القطع بأن المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجساً مطلقاً لقوله تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في الآية قوله تعالى وليربط على قلوبكم والمراد أن بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم ومعنى الربط في اللغة الشد ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه كأنه حبس قلبه أن يضطرب يقال رجل رابط الجأش فقوله وليربط على قلوبكم أي يربطها بالصبر وما أوقع فيها من اليقين والأقرب أن تكون على هنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم ويشبه أن لا يكون صلة بل كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى أن القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كأنه علا عليها وارتفع فوقها النوع الرابع من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى ويثبت به الأقدام وذكروا فيه وجوهاً الأول أن ذلك المطر لبد ذلك الرمل وصيره بحيث لا تغوص أرجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيف أرادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد إلى المطر والثاني أن المراد أن ربط قلوبهم أوجب ثبات أقدامهم لأن من كان قلبه ضعيفاً فر ولم يقف فلما قوى الله تعالى قلوبهم لا جرم ثبت أقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد إلى الربط والثالث روي أنه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لأن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم الوحل وصار ذلك مانعاً لهم من المشي كيف أرادوا فقوله تعالى ويثبت به الأقدام يدل دلالة المفهوم على أن حال الأعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم وفيه بحثان الأول قال الزجاج إذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت الأقدام حال ما يوحي إلى الملائكة بكذا وكذا ويجوز أيضاً أن يكون على تقدير اذكروا والثاني قوله تعالى أني معكم فيه وجهان الأول أن يكون المراد أنه تعالى أوحى إلى الملائكة بأنه تعالى معهم أي مع الملائكة حال ما أرسلهم ردءاً للمسلمين والثاني أن يكون المراد أوحى للملائكة أني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا الثاني أولى لأن المقصود من هذا الكلام إزالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار وإنما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال فثبتوا الذين آمنوا واختلفوا في كيفية هذا التثبيت على وجوه فالأول أنهم عرفوا الرسول أن الله ناصر المؤمنين والرسول عرف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت والثاني أن الشيطان كما يمكنه إلقاء الوسوسة إلى الإنسان فكذلك الملك يمكنه إلقاء الإلهام إليه فهذا التثبيت من هذا الباب والثالث أن الملائكة

كانوا يتشبهون بصور رجال من معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر النوع السادس من النعم المذكورة في هذه الآية قوله تعالى سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة وذلك لأن أمير النفس هو القلب فلما بين تعالى أنه ربط قلوب المؤمنين بمعنى أنه قواها وأزال الخوف عنها ذكر أنه ألقى الخوف والرعب في قلوب الكافرين كان ذلك من أعظم نعم الله على المؤمنين أما قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق ففيه وجهان الأول أنه أمر للملائكة متصل بقوله فثبتوا وقيل بل هم المؤمنون وهذا هو الأصح لما بينا أنه تعالى ما أنزل الملائكة لأجل المقاتلة والمحاربة واعلم أنه تعالى لما بين أنه حصل في المسلمين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا أمرهم بمحاربتهم وفي قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق قولان الأول أن ما فوق العنق هو الرأس فكان هذا أمراً بإزالة الرأس عن الجسد والثاني أن قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق أي فاضربوا الأعناق ثم قال واضربوا منهم كل بنان يعني الأطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد أن يضربوهم كيف شاؤوا لأن ما فوق الأعناق هي الرؤوس والرأس أشرف الأعضاء والبنان عبارة عن أضعف الأعضاء فذكر الأشرف والأخس تنبيهاً على كل الأعضاء ومنهم من قال بل المراد إما القتل وهو ضرب ما فوق الأعناق أو قطع البنان لأن الأصابع هي الآلات في أخذ السيوف والرماح وسائر الأسلحة فإذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الوجوه الكثيرة من النعم على المسلمين قال ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله والمعنى أنه تعالى إنما ألقاهم في الحرب والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب أنهم شاقوا الله ورسوله قال الزجاج شاقوا جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين والشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا أولياء الله ودين الله ثم قال ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب يعني أن هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل مما أعد الله تعالى لهم من العقاب في القيامة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه والله أعلم قوله تعالى ذلكم فذوقوه وأن للكافرين عذاب النار وفيه مسألتان المسألة الأولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر مبتدأ محذوف والتقدير الأمر ذلكم فذوقوه ولا يجوز أن يكون مبتدأ وقوله فذوقوه خبره لأن ما بعد الفاء لا يكون خبراً للمبتدأ إلا أن يكون المبتدأ اسماً موصولاً أو نكرة موصوفة نحو الذي يأتيني فله درهم وكل رجل في الدار فمكرم أما أن يقال زيد فمنطلق فلا يجوز إلا أن يجعل زيد خبر مبتدأ محذوف والتقدير هذا زيد فمنطلق أي فهو منطلق المسألة الثانية أنه تعالى لما بين أن من يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وأنه قد يكون معجلاً في الدنيا وقد يكون مؤجلاً في الآخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو ما عجل من القتل والأسر على أن ذلك يسير بالإضافة إلى المؤجل لهم في الآخرة فلذلك سماه ذوقاً لأن الذوق لا يكون إلا تعرف الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير فجعل ما حصل لهم من الآلام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة إلى الأمر العظيم المعد لهم في الآخرة وقوله فذوقوه يدل على أن الذوق قد يحصل بطريق آخر سوى إدراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم وكان عليه الصلاة والسلام يقول أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على إثبات الذوق والأكل والشرب بطريق روحاني وهو مغاير للطريق الجسماني والله أعلم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير في الآية مسائل المسألة الأولى الأزهري أصل الزحف للصبي وهو أن يزحف على استه قبل أن يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطائفتين اللتين تذهب كل واحدة منهما إلى صاحبتها للقتال فيمشي كل منهما مشياً رويداً إلى الفئة الأخرى قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلاً قليلاً إلى الشيء ومنه الزحاف في الشعر يسقط ما بين الحرفين حرف واحد وزحف أحدهما إلى الآخر إذا عرفت هذا فنقول قوله إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً أي متزاحفين نصب على الحال ويجوز أن يكون حالاً للكفار ويجوز أن يكون حالاً للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضى ولذلك لم يجمع والمعنى إذا ذهبتم إليهم للقتال فلا تنهزموا والمعنى فلا تولوهم الأدبار لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم إنه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام حرم الانهزام إلا في حالتين إحداهما أن يكون متحرفاً للقتال والمراد منه أنه يخيل لعدوه أنه منهزم ثم يعطف عليه وهو أحد أبواب خدع الحرب ومكايدها يقال انحرف وتحرف إذا زال عن جهة الاستواء والثانية قوله أو متحيزاً إلى فئة قال أبو عبيدة التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي أصل هذا من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز وتحيز إذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي تحيزاً لأن المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل إلى غيره إذا عرفت فنقول الفئة الجماعة فإذا كان هذا المتحيز كالمنفرد وفي الكفار كثرة وغلب على ظنه أنه إن ثبت قتل من غير فائدة وإن تحيز إلى جمع كان راجياً للخلاص وطامعاً في العدو بالكثرة فربما وجب عليه التحيز إلى هذه الفئة فضلاً عن أن يكون ذلك جائزاً والحاصل أن الانهزام من العدو حرام إلا في هاتين الحالتين ثم إنه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره إلا في هاتين الحالتين فقد باء في الحال بغضب من الله ومأواه في الآخرة جهنم وبئس المصير المسألة الثانية احتج القاضي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة وذلك لأن الآية دلت على أن من انهزم إلا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس للمرجئة أن يحملوا هذه الآية على الكفار دون أهل الصلاة كصنيعهم في سائر آيات الوعيد مختص بأهل الصلاة واعلم أن هذه المسألة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة فذكرنا أن الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد إلا الظن وذكرنا أيضاً أنها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا أن الترجيح لجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فائدة في الإعادة المسألة الثالثة اختلف المفسرون في أن هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر أو هو حاصل على الإطلاق فنقل عن أبي سعيد الخدري والحسن وقتادة والضحاك أن هذا الحكم مختص بمن كان منهزماً يوم بدر قالوا والسبب في اختصاص يوم بدر بهذا الحكم أمور أحدها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حاضراً يوم بدر ومع حضوره لا يعد غيره فئة إما لأنه لا يساوي سائر الإنس بل هو أشرف وأعلى من الكل وإما لأجل أنه تعالى وعده بالنصر والظفر فلم يكن لهم التحيز إلى فئة أخرى وثانيها أنه تعالى شدد الأمر على أهل بدر لأنه كان أول الجهاد ولو اتفق للمسلمين فيه انهزام لزم منه الخلل العظيم فلهذا السبب كان يجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله في ذلك اليوم من أخذ الفداء من الأسرى والقول الثاني أن

الحكم المذكور في هذه الآية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسألة الرابعة اختلفوا في ان جواز التحيز الى فئة هل يحصل اذا كان العسكر عظيما او انما يثبت اذا كان في العسكر خفة قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سواء وهذا هو الاليق بالظاهر لانه لم يفصل قوله تعالى

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم ۞ فيه مسائل المسألة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الآخر انا قتلت فانزل الله تعالى هذه الآية يعني ان هذا الكسر لم يحصل منكم وانما حصل بمعونة الله روي انه لما طلعت قريش قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسألك ما وعدتني فاتاه جبريل وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا اشتغل بعينه فانهزموا قال صاحب الكشاف الفاء في قوله تعالى فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ثم قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رماها حيث نفذ اجزاء ذلك التراب واوصلها الى عيونهم فصورة الرمية صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا فدل هذا على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله تعالى وما رميت اذ رميت اثبت كونه عليه الصلاة والسلام راميا ونفى كونه راميا فوجب حمله على انه رمى كسبا والله رماه خلقا فان قيل اما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ففيه وجوه الاول ان قتل الكفار انما تيسر بمعونة الله تعالى ونصره وتأييده فصحت هذه الاضافة الثاني الجرح كان اليهم واخراج الروح كان الى الله تعالى والتقدير فلم تميتوهم ولكن الله اماتهم واما قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضي فيه اشياء منها ان الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم وكان ايصال اجزاء التراب الى عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك القدر الى عيون الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها اجزاء التراب واوصلها الى عيونهم ومنها ان رميته القى الله الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله تعالى ولكن الله رمى هو انه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل في الكلام هو الحقيقة فان قالوا الدلائل العقلية تمنع من القول بان افعال العبد مخلوقة لله تعالى فنقول هيهات فان الدلائل العقلية من جانبنا والبراهين القطعية قائمة على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز المسألة الثالثة قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بالتخفيف ورفع ما بعده المسألة الرابعة في سبب نزول هذه الآية ثلاثة اقاويل الاول وهو قول اكثر المفسرين انها نزلت في يوم بدر والمراد انه عليه السلام اخذ قبضة من الحصى ورمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا ودخل في عينيه ومنخريه منها شيء فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه والثاني انها نزلت يوم خيبر روي انه عليه الصلاة والسلام اخذ قوسا وهو على باب خيبر ورمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فراشه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الثالث انها نزلت في يوم احد في قتل ابي بن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وقال يا محمد من يحيي هذا وهو رميم فقال صلى الله عليه وسلم يحييه الله ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليها فقال صلى الله عليه وسلم انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنا من الرسول صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال صلى الله عليه وسلم استأخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففي ذلك نزلت هذه الآية والاصح ان هذه الآية نزلت يوم بدر والا لدخل في اثناء القصة كلام اجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته سائر الوقائع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فهذا معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصرة والغنيمة والاجر والثواب قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على حمل البلاء ههنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي فعله تعالى يوم بدر كان كالسبب في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الحق تعالى مطلع على كائن ضمائر القلوب والله اعلم قوله تعالى

ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين ۞ ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيد بالنصب وقرأ حفص عن عاصم موهن كيد بالاضافة والباقون موهن بالتخفيف كيد بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة المسألة الثانية الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله تعالى ذلكم فذوقوه المسألة الثالثة توهين الله تعالى كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عوراتهم والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض ما ابرموا بسبب اختلاف عزائمهم قال ابن عباس رضي الله عنهما ينبئ رسول الله صلى الله عليه وسلم اني قد وهنت كيد عدوك حتى قتلت صناديدهم واسرت اشرافهم اما قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول الحسن ومجاهد والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الدينين واحقهما بالنصر وروي انه قال اللهم ايما كان اقطع للرحم وافجر فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا باستار الكعبة وقالوا اللهم انصر اعلى الجندين واهدى الفئتين واكرم الحزبين وافضل الدينين فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى ان تستفتحوا اي تستنصروا لاهدى الفئتين واكرم الحزبين فقد جاءكم النصر وقال آخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء والقول الثاني انه خطاب للمؤمنين روي انه عليه السلام لما رأى المشركين وكثرة عددهم وقلة عدد المسلمين استغاث بالله وكذلك الصحابة وطلب ما وعده الله به من احدى الطائفتين وتضرع الى الله تعالى فقال تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح والمراد منه طلب النصرة التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدتم فاشكروا الله تعالى والزموا طاعته قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله فقد جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار اما قوله تعالى وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الآية يتفرع على ما ذكرناه من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار او للمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب للكفار كان تأويل هذه الآية وان تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم اما في الدين فبالخلاص من العقاب والفوز بالثواب واما في الدنيا فبالخلاص من القتل والاسر والنهب ثم قال وان تعودوا الى القتال نعد اي نسلطه عليكم وقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تأثير نصرة الله تعالى للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم كثرة الجموع كما لم يغن ذلك يوم بدر واما ان قلنا ان ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الآية وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الاسرى فقد كان وقع بينهم نزاع يوم بدر في هذه الاشياء حتى عاتبهم الله تعالى بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وان تعودوا الى تلك المنازعة نعد الى ترك نصركم لان الوعد بنصركم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا ينفعكم الفئة الكثيرة فان الله لا يكون الا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا قوله ان تستفتحوا على انه خطاب الكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وان تعودوا نعد وظنوا ان ذلك لا يليق الا بالقتال ونحن قد بينا ان ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من احوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح والله اعلم اما قوله وان الله مع المؤمنين قرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم وان الله بفتح الالف في ان والباقون بكسرها اما الفتح فعلى تقدير ولان الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله وان الله موهن كيد الكافرين واما الكسر فبالابتداء قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ۞ ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ۞ ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ۞ ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ۞ اعلم انه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا اتبعه بتأديبهم فقال يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا يسمعون الا ان الكلام من اول السورة الى هذا الموضع لما كان واقعا في هذا الجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون دعاءه الى الجهاد ثم ان الجهاد يشتمل على امرين احدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالاموال ولما كانت المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل احد وكان ترك المال بعد القدرة على اخذه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد والاجابة الى ترك المال اذا امر الله بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى قل الانفال لله والرسول فان قيل فلم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع انه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا انه تعالى امر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال ولا تولوا عنه لان التولي انما يصح في حق الرسول بان يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال تعالى لذلك ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى ان الانسان لا يمكنه ان يقبل التكليف وان يلتزمه الا بعد ان يسمعه فجعل السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى لا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم انا قبلنا تكاليف الله ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثم قال تعالى ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم فلذلك وصفهم بالصم والبكم وانهم لا يعقلون وقيل بل هم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض ولم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو صخر جلمد وشر على وجه الذم ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى انه لو كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه الله تعالى فعدم علمه بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقدير الكلام لو حصل فيهم خير لاسمعهم الله تعالى الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو اسمعهم بعد ان علم انه لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون قيل ان الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحيي لهم قصي بن كلاب وغيره من اموات آبائهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين الله تعالى انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الاموات لاحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على سبيل العناد والتعنت وانهم لو اسمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولاعرضوا عنه وفي هذه الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالاعراض عن الحق وانهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب ان يكون صدور الايمان منهم محالا لانه لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد ذلك الايمان مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع بقائه كذبا والاول محال لان وجود الايمان مع الاخبار عن عدم الايمان لا يكون الاخبار صدقا لانه جمع بين النقيضين وهو محال والثاني محال لان انقلاب خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب علم الله جهلا وتقريره سبق مرارا والله اعلم المسألة الثانية النحويون يقولون ان كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فاذا قلت لو جئتني لاكرمتك افاد انه ما حصل المجيء وما حصل الاكرام ومن الفقهاء من قال انه لا يفيد الا الاستلزام فاما الانتفاء لاجل انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر اما الآية فهي هذه الآية وتقريره ان كلمة لو لو افادت ما ذكروه لكان قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه تعالى ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي نفي الخير وآخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره يوجب هذا التناقض فوجب ان لا يصار اليه واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلو كانت لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام واعلم ان هذا

الدليل حسن لازلا على خلاف قول جمهور الادباء المسئلة الثالثة اعلم ان معلومات الله على اربعة اقسام احدها جملة الموجودات والثاني جملة المعدومات والثالث ان كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والرابع ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما كيف يكون حاله والعلم الاول علم بالواقع والعلم الثاني علم بالمعدوم الذي هو غير واقع فقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس من اقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجتم لنخرجن معكم وان قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم وان قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون فعلم تعالى المعدوم لو كان موجودا كيف يكون حاله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون ⊛ في الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه اجيبوا وانشدوا قول الشاعر شعر فلم يستجبه عند ذاك مجيب المسئلة الثانية اكثر الفقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب بناء على ان هذا الامر للوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا على هذا المعنى لكان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الاية على ثبوت هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على باب ابي بن كعب وهو في الصلاة فناداه فعجل في صلاته ثم جاء فقال ما منعك من اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي استجيبوا لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني الا اجبتك والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك في تقرير ذلك اللوم بهذه الاية فلولا دلالة هذه الاية على الوجوب والا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول مسئلة الامر هل يفيد الوجوب ام لا مسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم ان مسئلة ان الامر للوجوب قطعية بل هي عندنا مسئلة ظنية لان المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية فان قالوا انه تعالى ما امر بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب تدل على ان هذا الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين وايضا فلا يمكن حمل الحياة ههنا على نفس الحياة لان احياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله اليه ورغب فيه فهو مشتمل على الثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك يفيد المطلوب والله اعلم المسئلة الثالثة ذكروا في قوله اذا دعاكم لما يحييكم وجوها الاول قال السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحياة لان الايمان حياة القلب والكفر موته يدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المؤمن من الكافر والثاني قال قتادة يعني القرآن اي اجيبوه الى ما في القرآن ففيه الحياة والنجاة والعصمة وانما سمي القرآن بالحياة لان القرآن سبب العلم والعلم حياة فجاز ان يسمى سبب الحياة بالحياة والثالث قال الاكثرون قوله تعالى لما يحييكم هو الجهاد ثم في سبب تسمية الجهاد بالحياة وجوه احدها ان وهن احد العدوين حياة للعدو الثاني فامر المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب الحياة الدائمة قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد قد يفضي الى القتل والقتل يوصل الى الدار الاخرة ومعدن الحياة هي الدار الاخرة قال الله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان اي الحياة الدائمة والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل القرآن والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة والمراد من قوله تعالى لما يحييكم الحياة الطيبة الدائمة كما قال فلنحيينه حياة طيبة المسئلة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف الناس في القضاء والقدر اما القائلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين المؤمن وبين معصيته وبين الكافر وبين طاعته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اضله الله والقلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء فاذا اراد الكافر ان يؤمن والله تعالى لا يريد ايمانه حال بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن ان يكفر والله تعالى لا يريد كفره حال بينه وبين قلبه واقول قد دللنا بالبراهين العظيمة على صحة ان الامر كذلك وذلك لان الاحوال القلبية اما العقائد واما الارادات والدواعي اما العقائد فهي اما العلم واما الجهل واما العلم فيمتنع ان يقصد الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا كان سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان البتة لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا اذا سبق جهل آخر وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن لفاعل فقد تم الحدوث لا عن محدث وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد آخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله تعالى فنص القرآن دل على ان احوال القلوب من الله والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه واما القائلون بالقدر فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم وبيانه من وجوه الاول قال الجبائي ان من حال الله بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يأمرنا الله بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الزمن لا يؤمر بالصلاة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال في الكفارة فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم عمن لا يستطيعه الوجه الثاني انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير عن ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة الوجه الثالث انه تعالى انزل القرآن ليكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المعنى

ما ذكرتم لصارت هذه الاية من اقوى الدلائل للكفار على الرسول صلى الله عليه وسلم ولقالوا له انه تعالى لما منعنا عن الايمان فكيف يأمرنا به فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما قاله اهل الجبر اولا ونحن نذكر في الاية وجوها اخرى فالاول انه تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بذلك ان بادروا في الاستجابة فيما الزمتكم من الجهاد وغيره قبل ان يأتيكم الموت الذي لا بد منه فيحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما يدل عليه وهو قوله تعالى وانه اليه تحشرون والمقصود من هذه الاية الحث على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون الامل فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحة ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقاء فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه جائز كقولهم سال الوادي الثالث ان المؤمنين كانوا خائفين من القتال يوم بدر فكانه قيل سارعوا الى الطاعة ولا تمتنعوا عنها بسبب ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى مقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد من القلب ههنا العقل فكان المعنى انه تعالى يحول بين المرء وعقله والمعنى بادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم لا تأمنون زوال العقل الذي عند ارتفاعه يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جائز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس قال الحسن معناه ان الله حائل بين المرء وبين قلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده اشد من قرب قلب العبد منه والمقصود التنبيه على انه تعالى لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر والقدر ثم قال تعالى وانه اليه تحشرون اي واعلموا انكم تحشرون الى الله ولا تتركون مهملين معطلين وفيه ترغيب شديد في العمل وتحذير عن الكسل والغفلة قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب ⊛ اعلم انه تعالى لما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى واحذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح وعن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقرأناها زمانا وما ظننا انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير كان يسامر النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي فضحك اليه الزبير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي او اشد فقال فكيف انت اذا سرت اليه تقاتله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر قلنا فيه وجهان الاول جواب الامر جاء بلفظ النهي ومتى كان كذلك جاز دخال النون المؤكدة في ذلك النهي كقولك انزل عن الدابة لا تطرحك او لا تطرحنك كقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان الثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جاء بصيغة النهي مبالغة في اختصاص الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين ظلموا خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله فان قيل حاصل الكلام في الاية انه تعالى يخوفهم من عذاب لو نزل لعم المذنب وغيره فكيف يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة بعبده ابتداء اما لانه يحسن منه ذلك بحكم المالكية او لانه علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين فكذا ههنا والله اعلم قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآواكم وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون ⊛ اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعته وطاعة رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم على غاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة وترك المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم فمن وجوه اولها انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها انهم كانوا مستضعفين وهو ان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم العدو لانهم كانوا يخافون من مشركي العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم لهم ثم بين تعالى بعد ان كانوا كذلك قلبت تلك الاحوال بالسعادات والخيرات فاولها انه آواهم والمراد انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا آمنين من شر الكفار وثانيها قوله تعالى وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر في يوم بدر وثالثها قوله ورزقكم من الطيبات وهو انه تعالى احل لهم الغنائم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والآلاء حتى تشتغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون ⊛ واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم ⊛ اعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات فههنا منعهم من الخيانة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المراد بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت في ابي لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا انزل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه اي انه الذبح فلا تفعلوا فكان ذلك خيانة منه لله ورسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان خرج من مكة فعلم النبي صلى الله عليه وسلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله هذه الاية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب

بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج اليها حكاه الاصم السادس قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة
رسوله وخيانة الرسول صلى الله عليه وسلم غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا في
الغنائم وجعل ذلك خيانة لله لانها خيانة لعطيته وخيانة لرسوله لانه القيم بقسمتها فمن خانها فقد خان الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه الغنيمة قد
جعلها الله امانة في ايدي الغانمين والزمهم ان لا يتناولوا لانفسهم منها شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة بيد المودع فمن خان منهم فيها فقد خان
امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة ويحتمل ان يريد بالامانة كل ما تعبد به وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الاية ايجاب اداء التكاليف
باسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول هذه الاية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الاية عليها لان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا انتقصه ثم
استعمل في ضد الامانة والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان فيه المسئلة الثالثة في قوله تعالى وتخونوا اماناتكم وجهان
الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه ما روي حرث بن عبد الله ولا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك
فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك واما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه الاول وانتم تعلمون
انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو والثاني وانتم علماء تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب
الاموال والاولاد نبه تعالى انه يجب على العاقل ان يحترز عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا
وتصير حجابا عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الاخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم
في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية له فهذا هو المراد من وصف الله تعالى الاجر الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك في بيان ان
الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح بهذه الاية لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح
يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم عند الله فهو خير مما افضى الى الفتنة قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى لما حذر عن الفتنة
بالاموال والاولاد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا بعواقب الامور
وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب قولنا ان كان كذا كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك او معلوم
فذاك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين المسئلة الثانية هذه القضية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله تعالى وذلك يتناول اتقاء الله تعالى في جميع الكبائر
وانما خصصناها هنا بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر
وحملنا السيئات على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله تعالى يجعل لكم فرقانا والمعنى
انه تعالى يفرق بينهم وبين الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان اما ان يعتبر
في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه
يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل
المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوءا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه الامور
ان القلب اذا صار مشرقا بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال
هذه الظلمة واما في حق الاحوال الظاهرة فان الله تعالى يخص المسلمين بالعلو والظفر والنصر كما قال تعالى فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال تعالى ليظهره
على الدين كله ولو كره الكافرون واما الكافر والفاسق فالعكس من ذلك واما في احوال الاخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله ومن الملائكة وكل
هذه الاحوال داخلة في الفرقان والنوع الثاني من الجزاء المرتب على التقوى قوله تعالى ويكفر عنكم سيئاتكم فنقول ان حملنا قوله تعالى ان تتقوا الله على
الاتقاء من الكفر كان المراد بقوله ويكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملناه على الاتقاء من الكبائر كان المراد من هذا
تكفير الصغائر والنوع الثالث قوله تعالى ويغفر لكم اعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيامة لئلا يلزم التكرار
والله اعلم ثم قال والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشيء وفى به وانما قلنا ان افضال الله اعظم من افضال غيره لوجوه الاول
ان كل من سوى الحق سبحانه وتعالى فانه لا يتفضل ولا يحسن الا اذا حصلت في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا تحصل الا
بتخليق الله تعالى وعند هذا ينكشف ان المتفضل ليس الا الله تعالى الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من يتفضل فانما يتفضل
ليستفيد به نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء او دفعا للالم الحاصلة في القلب بسبب الرقة الجنسية والله
تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب به شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته وما كان حاصلا للشيء لذاته امتنع ان يستفيده من غيره الثالث ان كل من
تفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا منه ذلك المتفضل في ذلك منقرا اما الحق سبحانه وتعالى فهو الموجد لذات كل احد ولجميع صفاته فلا
يحصل الاستنكاف من قبول احسانه الرابع ان كل من تفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصلت له عين ناظرة
واذن سامعة ومعدة هاضمة حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله في الحقيقة فثبت بهذه الوجوه صحة قوله

والله

والله ذو الفضل العظيم قوله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين
اعلم انه تعالى لما ذكر المؤمنين نعمه عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذا ذكر رسوله نعمه عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه وهذه السورة
مدنية فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تآمروا في دار الندوة ودخل ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل
نجد فقال بعضهم قيدوه نتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طائفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل الراي ان يجمع
من كل قبيلة رجل فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا يقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون باخذ الدية فقال ابليس
هذا هو الراي الصواب فاوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن الله له في
الهجرة وامر عليا ان يبيت في مضجعه وقال تشح ببردتي فانه لن يخلص اليك امر تكرهه وباتوا مترصدين فلما اصبحوا ساروا الى المضجع فابصروا
عليا فبهتوا وخيب الله سعيهم فقوله تعالى ليثبتوك قال ابن عباس رضي الله عنه ليوثقوك ويشدوك وكل من شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة ولهذا
يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة قد اثبت فلان فهو مثبت وقيل ليسجنوك وقيل ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل لوضوح
معناه وقرا بعضهم ليثبتوك بالتشديد وقرا النخعي ليبيتوك من البيات وقوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل او يخرجوك اي من مكة ولما ذكر هذه
هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين وقد ذكرناه في سورة ال عمران في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر في حق الله
تعالى والحاصل انهم احتالوا في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالى قال القاضي القصة التي ذكرناها عن
ابن عباس رضي الله عنه موافقة للقران الا ما فيها من حديث ابليس فانه زعم انه كانت صورته موافقة لصورة الانس فذلك باطل لان ذلك التغير اما ان يكون
بفعل الله او بفعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك التغير ليعين الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان
يقدر ابليس على تغيير نفسه واعلم ان هذا النزاع عجيب فانه لما لم يبعد من الله تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورة
نفسه فان قيل كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد لينبه بذلك
على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله تعالى وثانيها ان يكون المراد خير الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا وثالثها ان يكون المراد من قوله
خير الماكرين ليس هو التفضيل بل المراد انه في نفسه خير كما يقال الثريد خير من الله والله اعلم قوله تعالى واذا تتلى عليهم اياتنا قالوا قد سمعنا لو
نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او
ائتنا بعذاب اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن
المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد صلى الله عليه
وسلم حكى مكرهم في دين محمد صلى الله عليه وسلم روي ان النضر بن الحرث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين و
المؤمنين وهو منهم فيقرا عليهم اساطير الاولين فكان يزعم انها مثل ما يذكره محمد صلى الله عليه وسلم من قصص الاولين فهذا هو المراد من قوله تعالى
قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا موضع البحث وذلك لان الاعتماد في كون القران معجزا على انه صلى الله عليه وسلم
تحدى العرب بالمعارضة فلم ياتوا بها وهذا الشان ادعى اتيان تلك المعارضة فذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه والجواب ان كلمة لو تفيد انتفاء
الشيء لانتفاء غيره فقوله تعالى لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انهم ما شاؤا ذلك القول وما قالوه فثبت ان النضر بن الحرث واقرانه ما اتوا بالمعارضة
وانما اخبروا انهم لو شاؤا لاتوا بها وهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتى بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه والشبهة الثانية لهم
قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بنوع اخر من العذاب اشد من ذلك واشق منه علينا فان قيل
هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين الاول ان قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله
عن الكفار وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القران فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وايضا حكى عنهم انهم قالوا في سورة قالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا فذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه نظم القران ويعارضه فذلك يدل على حصول المعارضة الثاني
ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد صلى الله عليه وسلم في نزول العذاب فلو كان نزول القران معجزا
لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكانوا اقل الاحوال ان يصيروا شاكين في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانوا
كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة
وحيث اتوا بهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم في القران وجه من وجوه المعجزة والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في
حصول المعارضة لان هذا القدر من الكلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة والبراعة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا التحدي
ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسور الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثاني هب انه لم يظهر لهم الوجوه في كون القران معجزا
الا انه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه او لم يعرفوا فانه لا يتفاوت الحال فيه والله اعلم قوله اللهم ان كان هذا هو
الحق قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها وهي بمنزلة ما المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس
بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرا بها ولا اختلاف بين النحويين في اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف
عن الاعمش انه قرا بها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الاولى وهو قوله تعالى لو نشاء لقلنا مثل هذا ولكنه ذكر الجواب

عن الشبهة الثانية وهو قوله تعالى اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا بقوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم
يستغفرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان تقدير وجه الجواب ان الكفار لما بالغوا وقالوا اللهم ان كان محمد صلى الله عليه وسلم محقا في قوله
فامطر علينا حجارة من السماء ذكر تعالى انه وان كان محقا في قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه وعلى منكري نبوته لسببين الاول ان محمدا صلى الله عليه
وسلم ما دام يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وايضا فهذا عادة الله مع جميع الانبياء المتقدمين فانه لم يعذب اهل قرية الا بعد ان خرج
رسولهم منها كما كان في حق هود وصالح ولوط فان قيل لما كان حضوره فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم قلنا
المراد من الاول عذاب الاستيصال ومن الثاني العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة السبب الثاني قوله تعالى وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفي
تفسيره وجوه الاول وما كان الله معذب هؤلاء الكفار وفيهم مؤمنون يستغفرون فاللفظ وان كان عاما الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة
رجلا وقدم اهل البلد الفلانية على الفسا والمراد بعضهم الثاني وما كان الله يعذب هؤلاء الكفار وفي علم الله تعالى انه يكون لهم اولاد يؤمنون
بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم الثالث قال قتادة والسدي وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون اي لو استغفروا لم يعذبوا
كان المطلوب من هذا الكلام الاستدعاء الى الاستغفار منهم اي لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ههنا بمعنى الاسلام
والمعنى كان معهم قوم كان في علم الله ان يسلموا منهم ابو سفيان بن الحرث بن المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم
مع ان في علم الله تعالى ان فيهم من يؤول امره الى الايمان **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب قال ابن عباس
رضي الله عنه كان فيهم امانان نبي الله والاستغفار اما النبي فقد مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيمة ثم قال تعالى وما لهم الا يعذبهم
الله اعلم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول فيهم وذكر في هذه الاية انه يعذبهم فكان المعنى انه يعذبهم اذا خرج الرسول ثم اختلفوا
في هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب
الذي نفاه عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم فقال تعالى وهم يصدون عن المسجد الحرام وقد ظهر في الاخبار انهم كيف صدوا
عن ذلك عام الحديبية ونبه على انهم يصدون لادعائهم انهم اولياؤه ثم بين تعالى بطلان هذه الدعوى بقوله تعالى وما كانوا اولياءه ان اولياؤه
الا المتقون الذين لا يحترزون من المنكرات كالذي كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال بعده وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء
وتصدية والمقصود بيان ان كانت هذه حالته لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذن اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام
بذلك على ما تقدم شرحه قوله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى لما
قال في حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما لاجله خرجوا من ان يكونوا اولياء البيت وهو ان
صلاتهم عند البيت وتقربهم وعبادتهم انما كان بالمكاء والتصدية قال صاحب الكشاف المكاء بوزن البكاء والدعاء من مكا يمكو اذا صفر ومنه المكاء
وهو طائر بالحجاز وجمعه المكاكي سمي بذلك لكثرة مكائه واما التصدية فهو التصفيق يقال صدى يصدي تصدية اذا صفق بيديه وفي اصله قولان الاول انه من الصدى
وهو الصوت الذي يرجع من الجبل الثاني قال ابو عبيدة اصلها تصدده فابدلت الياء من الدال ومنه قوله تعالى اذا قومك منه يصدون اي يضجون وانكر
بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال صدد اصله صدى فكثرت الدالات فقلبت احديها ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس رضي الله
عنه كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبي صلى الله عليه وسلم في الطواف ويستهزؤن به ويصفرون
ويخلطون عليه طوافه وصلاته وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالتصفير والتصفيق ليخلطوا
عليه صلاته فعلى قول ابن عباس رضي الله عنهما المكاء والتصدية نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبي صلى الله عليه وسلم والاول اقرب لقوله
تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلوة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلوة قلنا فيه وجوه
الاول انهم كانوا يعتقدون المكاء والتصدية من جنس الصلوة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل
جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة فكذا ههنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلوته فلا صلوة له كما تقول العرب ما لفلان عيب
الا السخاء يريدون من كان السخاء عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى فذوقوا العذاب ان عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم في الاخرة فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين
كفروا الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم اولئك هم الخاسرون
اعلم انه تعالى لما شرح احوال الكفار في الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم في الطاعات المالية قال مقاتل والكلبي نزلت في
المطعمين يوم بدر وكانوا اثني عشر رجلا من كبار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفيان وانفاق المال على حرب محمد صلى الله عليه وسلم
يوم احد وكان قد استأجر ليوم احد الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا
قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال تعالى فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون يعني انه سيقع في مقابلة هذا الانفاق عاقبة
الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي والذين كفروا الى جهنم
يحشرون وفيه بحثان البحث الاول انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك

الثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم
لا يستفيدون من بذلهم اموالهم في ذلك الانفاق الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة في ذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك
الانفاق ثم قال ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار من الفريق الطيب من المؤمنين فيجعل الفريق
الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه لبدا يعني لفرط ازدحامهم اولئك اشارة
الى الفريق الخبيث والقول الثاني المراد بالخبيث نفقة الكفار على عداوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالطيب نفقة المؤمنين على جهاد الكفار كانفاق ابي بكر
وعثمان في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيضم الله تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيه في جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام في قوله ليميز الله الخبيث على القول الاول يتعلق بقوله تعالى يحشرون والمعنى انهم يحشرون ليميز الله
الفريق الخبيث من الفريق الطيب وعلى القول الثاني متعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا
بالله قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اعلم انه تعالى لما بين ضلالهم في
عباداتهم البدنية وفي عباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب فقال قل للذين كفروا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب
الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرأ ابن مسعود هكذا
المسئلة الثانية المعنى ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول في الاسلام والتزموا شرايعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم
وعداوتهم الرسول فان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين وفيه وجوه الاول ان المراد فقد مضت سنة الاولين منهم
الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر الثاني فقد مضت سنة الاولين الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا
الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهو قوله
تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون **المسئلة الثالثة**
اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فان قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع
الكفر وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله هل انتهى عن زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما
قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثاني انه مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم
يقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات **المسئلة الرابعة** احتج اصحاب ابي حنيفة
بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر
والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك
العبادات ينافي ظاهر هذه الاية **المسئلة الخامسة** احتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم فانه لا يلزمه قضاء العبادات المتروكة
في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر **المسئلة السادسة** قال صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من
العبادات البدنية والمالية وما كان له من جناية على نفس ومال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي
في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة كيف لا يبقى على هدم ذنب ساعة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله
لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله موليكم نعم المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار
ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنين يفتنون عن دين الله في مبتدا الدعوة فافتتن بعضهم وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين ان يخرجوا الى
الحبشة وفتنة ثانية وهو انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين
جهد شديد فهذا هو المراد من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان مبالغة الناس في حبهم اديانهم اشد من
مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين والقاء الشبهات في قلوبهم والقائهم في وجوه المحن
والمشقة فاذا وقعت المقاتلة وزال الكفر وخلص الاسلام زالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي وجب قتالهم
فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله تعالى من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل هذا المعنى ويكون المراد وقاتلوهم لغرض ان يحصل هذا المعنى من القتال فالوجه ان يكون
المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا
يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك مرادا لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله وان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله
قاتلوهم لغرض ان يصير الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كلما كان غرضا للانسان فانه يحصل
فكان الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما تعملون بصير والمعنى ان انتهوا عن
الكفر وسائر المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى عليه شيء فيوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا
ان الله موليكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وحفظه

وكفاية كان اساعن الامانات مصونا عن المخافات **قوله تعالى** واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير ۝ اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لاجرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما والغنيمة في الشريعة ما دخل في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدا خبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله خمسه وروى الجعفي عن ابي عمرو فان لله خمسه بالكسر وتقويه قراءة النخعي فلله خمسه والمشهور اكد واثبت للايجاب كانه قيل فلا بد من اثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر احتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقولك ثابت لازم حق واجب كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون **المسئلة الثالثة** في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يوخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم لذوي قرابته من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوانك بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال عليه الصلاة والسلام انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة رسول الله فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاث وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة انه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر في الخمس مفوض الى اجتهاد الامام ان راى قسمه على هؤلاء فعل وان راى اعطاء بعضهم دون بعض فعل ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي صريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا بدليل منفصل اقوى منها فكيف وقد قال في اخر الاية ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله والقول الثاني وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله وواحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله الى الرسول ومنهم من قال يصرف الى عمارة الكعبة وقال بعضهم انه صلى الله عليه وسلم كان يضرب يده في هذا الخمس فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمى لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب لله فان الاشياء كلها ملك لله وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنائم حنين ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم فقوله ما لي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا صار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول صار سهمه ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لي الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة اما الباقي وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم هم الذين حازوا وهي في كتب الفقه مذكورة **المسئلة الرابعة** دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو مذهب الشافعي والدليل عليه ان قوله فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ذوي القربى قيل هم بنو هاشم وقال الشافعي هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل ال علي وجعفر وعقيل وال العباس وولد الحارث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة **المسئلة السادسة** حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله المعنى واعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله ثم قال وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان وهو معطوف على قوله تعالى ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل الله عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير يقدر على نصركم وانتم قليلون ذليلون

قوله تعالى اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم ۝ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله اذ انتم بالعدوة قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال تعالى واذكروا اذ انتم قليل الثاني اذ بدل عن يوم الفرقان **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف العدوة بالضم والفتح والكسر قال وقد قرئ بهن والعدى على قلب الواو ياء لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في القنية واما الدنيا فتانيث الادنى وضدها القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شيء يتنحى عن شيء فقد قصى وقصا والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو ياء كالعليا واما القصوى فقد جاء شاذا واكثر استعماله على صله **المسئلة الثالثة** المراد بالعدوة الدنيا ما يلي المدينة وبالقصوى ما يلي مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لاجلها كانت في موضع اسفل منهم الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا من اعزاز الاسلام واهله واذلال الشرك واهله وقوله ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ليقضي امرا كان واجبا ان يخرج الى الفعل وقوله ليهلك من هلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك ان عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم في اول الامر كانوا في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملية تغوص فيها ارجلهم والكفار كانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات والادوات ولانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض التي كانوا عليها كانت صالحة للمشي ولان العير كانوا خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القضية وعكس الامر وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكافرين فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحياة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة **المسئلة الثانية** اللام في قوله تعالى ليقضي الله امرا وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض وظاهره يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة **المسئلة الثالثة** قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر بالدلائل المعلومة **المسئلة الرابعة** قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع وابو بكر عن عاصم والبزي عن ابن كثير ونصير عن الكسائي من حيي باظهار الياءين وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم والكسائي بياء مشددة على الادغام فالاظهار لان الحركة في الثاني غير لازمة فجرى مجرى رد ولانه في المصحف مكتوب بياء واحدة واما الادغام فلاجتماع الادغام في مضارعه من يحيى فجرى على مشاكلته واجاز بعض الكوفيين الادغام في يحيى ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم وضعفكم فاصلح مهمكم والله اعلم **قوله تعالى** اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور ۝ اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله بها على اهل بدر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اذ يريكهم الله منصوب باضمار اذكر او هو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله تعالى لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في عينك **المسئلة الثانية** قال مجاهد اري النبي صلى الله عليه وسلم كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل من ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون البعض فحكم الرسول على اولئك الذين راهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام مكان النوم وهو العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لذكره للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول به كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطرب امركم واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور ويعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع **قوله تعالى** واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور ۝ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين الكافرين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المؤمنين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جائز لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل منعت بادراك البعض عن ادراك الكل ولعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم ثم قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الاية المتقدمة فكان ذكره ههنا محض التكرير قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول والمقصود من ذكره ههنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكر ههنا انه انما فعل ذلك ليصير سببا في ان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ۝ واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين ۝ ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم انهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي والثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين لله وبالسنتهم ذاكرين له قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في

اشد احوالهم تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والآخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا الذكر الدعاء بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله تعالى ثم قال لعلكم تفلحون في ذلك لان مقاتلة الكفار ان كانت لاجل طاعة الله كان ذلك جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضاة الله وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة والدرجات العالية وان كانت المقاتلة لا لله بل لاجل الثناء في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح والنجاة فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة واية التحرف والتحيز لا تقدح في حصول الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى مؤكدا لذلك واطيعوا الله ورسوله في سائر ما يأمر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ثم قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** بين تعالى ان النزاع يوجب امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني ذهاب الريح وهو المراد من قوله تعالى وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشيها بالريح وهبوبها فيقال هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره الثاني انه لم يكن قط نصر الا بريح يبعثها الله وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب ريحكم اي نصرتكم في ذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد **المسألة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا القياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان ان المنازعات محرمة قوله ولا تنازعوا وايضا القائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله ورسوله في كل ما نصا عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام ومثبتوا القياس اجابوا عن الاول بانه ليس كل قياس يوجب المنازعة والله اعلم ثم قال واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر فامرهم بالصبر كما في اية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث خفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شئت ان امدك بالرجال امددتك وان شئت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب فيها الخمور وتعزف علينا فيها القينات فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوائح مكان القينات واعلم انه تعالى وصفهم بثلاثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني قوله ورئاء الناس والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية روي انه صلى الله عليه وسلم لما رآهم في موقفهم ببدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بفخرها وخيلائها لمنازعة دينك ومحاربة رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين عن قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس مصدر وقوله ويصدون عن سبيل الله فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن وذكر الواحدي فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة وصادين الثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على تاويل بطرين مرائين وقوله ويصدون بمعنى صادين والثالث ان يكون بطرا ورئاء بمنزلة يبطرون ويراؤون واقول ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه تارة نقيم الفعل مقام الاسم واخرى نقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل واقول ان الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل على التجدد والحدوث ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء وذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والرئاء والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى محمد صلى الله عليه وسلم النبوة فلهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل والله اعلم وحاصل الكلام انه تعالى امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك البطر والرئاء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله تعالى واعلم ان القرآن من اوله الى اخره فيه دعوة الخلق الى الاشتغال بالخالق وامرهم بالفناء في طريق عبوديته وتطهيره مع الاخلاص وقربا الى الخلاص عن الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الاية بقوله والله بما تعملون محيط والمقصود ان الانسان ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي على الفعل المخصوص طلب مرضاة الله تعالى مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرئاء والتصنع والله اعلم **قوله تعالى** واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب ۞ اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم التي خص بها اهل بدر وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذ يريكم واذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على قوله خرجوا بطرا ورئاء الناس وتقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس اذ زين لهم الشيطان اعمالهم **المسألة الثانية** في كيفية هذا التزيين وجهان الاول ان الشيطان زين بوسوسته من غير ان يتحول في صورة الانسان وهذا قول الحسن والاصم الثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم قتلوا منهم واحدا فلم يأمنوا ان يأتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم من كنانة فلما رأى ابليس الملائكة نكص على عقبيه وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما نكص قال له الحارث اتخذلنا في هذه الحال فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا وفي هذه القصة سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فعند ذلك تبين القوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزم جيوش المسلمين قلنا لانه رأى في جيش المسلمين جبريل مع الف من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين جميع الكفار ويهزم جموع المسلمين والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المسلمين وان لم يقدر عليه فكيف صح ان يفعله في واقعة بدر والجواب لعله تعالى اما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا والجواب لا نسلم انه كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة فان نفوس الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغير البنية تغير الحقيقة وهذا الباب احد الدلائل السمعية على ان الانسان ليس انسانا بحسب بنيته الظاهرة وصورته المخصوصة السؤال الثالث ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة لهذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا يشاهدون دولة محمد صلى الله عليه وسلم في الترقي والتزايد وان محمدا صلى الله عليه وسلم كلما اخبر عن شيء وقع وكانوا لهذا السبب خائفين جدا من قوم محمد فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان يؤمنهم من شر بني بكر بن كنانة خصوصا وقد تصور بصورة زعيمهم وقال اني جار لكم والمعنى اني اذا كنت وقومي ظهيرا لكم فلم يغلبكم احد من الناس ومعنى الجار هاهنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لكم من فلان اي حافظ لكم من مضرته فلا يصل اليك منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان اي التقى الجمعان بحيث رأت كل واحدة الاخرى نكص على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه الاول انه روحاني فرأى الملائكة فخافهم قيل الاحجام عن الشيء رأى جبريل يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل رأى الف من الملائكة مردفين الثاني انه رأى اثر النصر والظفر في حق النبي صلى الله عليه وسلم فخاف انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال اني اخاف الله قال قتادة صدق في قوله اني ارى ما لا ترون وكذب في اني اخاف الله وقيل لما رأى جبريل خافه وقيل لما رأى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان الوقت الذي انظر اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه اما قوله والله شديد العقاب فيجوز ان يكون من بقية كلام ابليس ويجوز ان يكون منقطعا كلامه عند قوله اخاف الله ثم قال تعالى والله شديد العقاب

قوله تعالى اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم ۞ فيه مسائل **المسألة الاولى** انما لم يدخل في قوله اذ يقول ودخل في قوله واذ زين لان قوله واذ زين عطف على التزيين على حالهم في خروجهم بطرا ورئاء الناس واما هاهنا وهو قوله تعالى اذ يقول المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدأ منقطع عما قبله وعامل الاعراب في اذ وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب اذ يقول المنافقون والثاني التقدير اذكر اذ يقول المنافقون **المسألة الثانية** اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوي اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان محمد في كثرة خرجنا اليه وان كان في قلة اقمنا في قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هؤلاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس رضي الله عنه يعني انه خرج بثلاثمائة وثلاثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هؤلاء يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضله ويعول على احسان الله فان الله حافظه وناصره لانه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه والله اعلم

قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ۞ ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد ۞ اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار شرح احوال موتهم والعذاب الذي يصل اليهم في ذلك الوقت وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تانيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء للمعنى **المسألة الثانية** جواب لو محذوف والتقدير لرأيت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعقابا شديدا **المسألة الثالثة** ولو ترى ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع **المسألة الرابعة** الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون في قوله يتوفى ضمير الله تعالى والملائكة مرفوعة بالابتداء ويضربون خبره **المسألة الخامسة** قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا الملائكة يقبضون ارواحهم على استيفائها وهذا يدل على ان الانسان مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى ذات الكافر وذلك يدل على ان ذات الكافر هي التي استوفيت من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم الله

بمثله في وقت نزع الروح واقول فيه معنى اخر الطف منه وهو ان روح الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على الاخرة وهو لكفره لا يشاهد في عالم الاخرة الا الظلمات ولشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال من مباعدته عنها الا الالام والحسرات فبسبب مفارقته عن عالم الدنيا له الالام وبسبب اقباله على الاخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات الى ظلمات وهاتان الجهتان هما المراد من قوله تعالى يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقولون ذوقوا ونظيره في القران كثير قال الله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولان ربنا قال ابن عباس رضي الله عنهما قول الملائكة لهم ذوقوا عذاب الحريق انما يصح لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الاجزاء والابعاض فذلك قال وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا تقوله الملائكة لهم في الاخرة واقول ان العذاب الجسماني حق وصدق واما الروحاني فحق ايضا لدلالة العقل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا فارق الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقته للدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه في عالم الاخرة والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار عن قول الملائكة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي يجوز ان يكون ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوفا والتقدير ذلك جزاؤكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك **المسئلة الثانية** المراد من قوله ذلك هذا اي هذا العذاب الذي هو عذاب الحريق يحصل بسبب ما قدمت ايديكم وذكرنا في قوله الم ذلك الكتاب ان ذلك جائز **المسئلة الثالثة** المراد من قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب وثانيها ان اليد ليست محل المعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف عليها فلا يمكن ايصال العقاب اليها فوجب حمل اليد هاهنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز ان اليد آلة للعمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق يوجب ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال وهو الدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصي وهذه الاعضاء آلات له وادوات له فالفعل في الظاهر الى الالة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان ذلك العقاب كالامر المتولد من الفعل الذي صدر عنه وقد عرفت ان العقاب انما يتولد من العقائد الباطلة التي يكتسبها الانسان ومن الملكات الراسخة التي يكتسبها الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في محل ان وجهان احدهما النصب بنزع الخافض يعني ولان الله والثاني انك ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع جعلت ان في موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله قال الكسائي ولو كسرت الالف على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة لو كان الله يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا ان قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله تعالى ظالما في العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب كونه تعالى ظالما وايضا تدل هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك لما كان في التمدح بنفيه فائدة واعلم ان هذه المسئلة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة ال عمران فلا فائدة في الاعادة والله اعلم **قوله تعالى** كداب ال فرعون والذين من قبلهم كفروا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوي شديد العقاب ۝ ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وان الله سميع عليم ۝ كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا ال فرعون وكل كانوا ظالمين ۝ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا واجلا كما شرحناه اتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كداب ال فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة ال فرعون في كفرهم فجوزي هؤلاء بالسبي والقتل كما جوزي اولئك بالاغراق واصل الداب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يداب في كذا اي يداوم عليه ويواظب عليه ويتعب نفسه ثم سميت العادة دابا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها ثم قال تعالى ان الله قوي شديد العقاب والغرض منه التنبيه على ان لهم عقابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى العلة في العقاب الذي انزل بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم **المسئلة الثانية** قوله لم يك اكثر النحويين يقولون انما حذفت النون لانها اشبهت الغنة المحضة واشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يخش قال الواحدي وهذا ينتقض بقوله لم يزن ولم يخن ولم يسمع حذف النون هاهنا واجاب علي بن عيسى عنه فقال ان كان ويكون ام الافعال من اجل ان كل فعل فقد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون ضرب وهكذا القول في الكل فثبت انها ام الافعال فاحتيج الى استعمالها في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا وظهر الفرق **المسئلة الثالثة** قال القاضي معنى الاية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع وتسهيل السبل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه الامور الى الكفر والفسق فقد غيروا نعم الله تعالى على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن وهذا من اكبر ما يدل على انه تعالى لا يبتدئ احدا بالمضرة والعذاب وان الذي يفعله لا يكون الا جزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال اصحابنا ظاهر الاية مشعر بما قاله القاضي الا انا لو حملنا الاية عليه لزم ان يكون صفة الله تعالى معللة بفعل الانسان وذلك لان حكم الله تعالى بذلك التغيير وارادته له لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك الفعل ولو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل له تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فحينئذ يكون فعل الانسان مؤثرا في حدوث صفة في ذات الله تعالى ويكون الانسان مغيرا صفة الله تعالى وذلك محال في بديهة العقل فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله تعالى غالبة على صفات المحدثات ولولا حكمه وقضاؤه اولا لما امكن العبد ان ياتي بشيء من الافعال والاحوال **المسئلة الرابعة** انه تعالى ذكر في الاولى

قوله كداب ال فرعون وذكروا فيه وجوها الاول ان الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام الاول ذكر فيه اخذهم وفي الثاني ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثاني انه اريد بالاول ما نزل بهم في حال الموت من العقوبة وبالثاني ما نزل بهم في القبر وفي الاخرة والثالث ان الكلام الاول هو قوله تعالى كفروا بايات الله والكلام الثاني هو قوله كذبوا بايات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الالهية والثاني اشارة الى انه سبحانه رباهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلائل التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم وكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثاني هو الهلاك والاغراق وذلك يدل على ان لكفران النعم اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد انهم كانوا ظالمي انفسهم بالكفر والمعصية وظالمي سائر الناس بالايذاء والايحاش وان الله تعالى انما اهلكهم بسبب ظلمهم واقول في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم ولم يقدر احد على دفعها الا انت فادفع باقهارك واجبارك يا منتقم **قوله تعالى** ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ۝ الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون ۝ اعلم انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزيد في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكافر الذي يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه البتة والصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اي الذين عاهدتهم من الذين كفروا هم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض لان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ثم ينقضون العهد في كل مرة قال اهل المعاني انما عطف المستقبل على الماضي لبيان ان من شانهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة لانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح في يوم بدر ثم قالوا اخطانا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوا ايضا يوم الخندق وقوله وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقي نقض العهود حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب **قوله تعالى** فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون ۝ واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين ۝ اعلم انه تعالى ارشد رسوله الى الرفق واللطف في ايات كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله فاعف عنهم واصفح وقوله وشاورهم في الامر وتارة يرشده الى التغليظ والتشديد كما في هذه الاية وذلك لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهدهم في كل مرة بين ما يجب ان يعامل به فقال فاما تثقفنهم قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اي وجدناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشرده تشريدا فمعنى الاية ان ظفرت في الحرب بهؤلاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا تفرق به من خلفهم قال عطاء تثخن فيهم القتل حتى يخاف غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا تشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون اي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرا ابن مسعود فشرذ بالذال المنقوطة من فوق يعني فرق فكانه مقلوب شذر من قولهم شذر مذر وقرا ابو حيوة فشرد بهم من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا ملتبسا بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا انكسر فالكاسرون يعدون خلف المنكسرين وامر رسوله ان يشردهم في ذلك واما قوله تعالى واما تخافن من قوم معاهدين خيانة ونكثا بامارات ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على سواء اي على طريق مستو ظاهر وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا انك قطعت ما بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخائنين في العهود وحاصل الكلام في هذه الاية انه تعالى لا يقبل من نقض العهد وامر بان يتباعد على اقصى الوجوه عن كل ما يوهم نكث العهد ونقضه والله اعلم قال اهل العلم اثار نقض العهد اذا ظهرت اما ان تظهر ظهورا محتملا او ظهورا مقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام على ما هو مذكور في هذه الاية وان كان الثاني فذلك لان قريظة عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء ابو سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحصل لرسول الله عليه السلام خوف الغدر به وباصحابه فههنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم عهدهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا مقطوعا به فههنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبي صلى الله عليه وسلم وصل اليهم جيش رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران وذلك على اربعة فراسخ من مكة والله اعلم **قوله تعالى** ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون ۝ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول في حق من يجده في الحرب ويتمكن منه وذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين ايضا حال من فاته يوم بدر وغيره كيلا يبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغا عظيما فقال ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم تقدر على انزال ما يستحقونه فههنا قولان الاول ان المراد ولا يحسبن انهم افلتوا منك فان الله سيظفرك بهم كما اظفرك بغيرهم والثاني لا يحسبن انهم لما تخلصوا من الاسر والقتل فقد تخلصوا من عقاب الله ومن عذاب الاخرة انهم لا يعجزون اي انهم بهذا السبق لا يعجزون الله من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول فيمن فاته ولم يتمكن من التشفي والانتقام منه **المسئلة الثانية** قرا ابن عامر وحفص عن عاصم لا يحسبن بالياء المنقوطة من تحت وفي تصحيحه ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا لانها في حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان الامر كذلك فهي بمنزلة قولك حسبت ان اقوم وحذف ان كثير في القران قال الله تعالى قل افغير الله تامروني اعبد المعنى ان اعبد الثاني ان يضمر فاعلا للحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن ايها النبي الذين كفروا والثالث قال ابو علي ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا او اياهم سبقوا واما اكثر القراء فقراوا ولا تحسبن بالتاء المنقوطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثاني وموضعه نصب والمعنى ولا تحسبن الذين كفروا سابقين

المسألة الثالثة أكثر القراء على كسر إن في قوله إنهم لا يعجزون وهو الوجه لأنه ابتداء كلام غير متصل بالأول كقوله أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا وتم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون فكذا هاهنا قوله ساء ما يحكمون منقطع من الجملة التي قبله كذلك قوله إنهم لا يعجزون وقرأ ابن عامر بفتح الألف وجعله متعلقا بالجملة الأولى وفيه وجهان الأول التقدير لا تحسبنهم سبقوا لأنهم لا يفوتون بل هم يجزون على كفرهم الثاني قال أبو عبيد يجعل لا صلة والتقدير لا تحسبن أنهم يعجزون والله أعلم قوله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ⊛ اعلم أنه تعالى لما أوجب على رسوله أن يشرد من صار كذلك من نقض العهد وأن ينبذ العهد إلى من خاف منه النقض أمره في هذه الآية بالإعداد لهؤلاء الكفار وقيل إنه لما اتفق لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قصة بدر أن قصدوا الكفار بلا آلة ولا عدة أمرهم الله أن لا يعودوا لمثله وأن يعدوا للكفار ما يمكنهم من آلة وعدة وقوة والمراد بالقوة هاهنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الأول القوة أنواع الأسلحة الثاني روي أنه صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية على المنبر وقال ألا إن القوة الرمي ثلاثا الثالث قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال أصحاب المعاني الأولى أن يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله صلى الله عليه وسلم القوة الرمي لا ينفي كون غير الرمي معتبرا كما أن قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة والندم توبة لا ينفي اعتبار غيره بل يدل على أن هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا هاهنا وهذه الآية تدل على أن الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعلم الفروسية والرمي فريضة إلا أنه على الكفاية وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة أو جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك أن ربط الخيل من أقوى آلات الجهاد روي أن رجلا قال لابن سيرين إن فلانا أوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشترى به الخيل فتربط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل إنما أوصى للحصون فقال هي الخيل ألم تسمع قول الشاعر

ولقد علمت على تجنبي الردى ⁂ أن الحصون الخيل لا مدر القرى

قال عكرمة ومن رباط الخيل الإناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول أن العرب تسمي الخيل إذا ربطت في الأفنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربط رباط وهو جمع الجمع فمعنى الرباط هاهنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالإناث لأنها أكثر ما يربط لتناسلها ونمائها بأولادها فارتباطها أولى من ارتباط الفحول هذا ما ذكره الواحدي ولقائل أن يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول أولى لأن المقصود من رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك أن الفحول أقوى على الكر والفر والعدو فكانت المحاربة عليها أسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الأصلي وهو كونه خيلا مربوطة سواء كان من الفحول أو من الإناث ثم إنه تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم وذلك الخوف يفيد أمورا كثيرة أولها أنهم لا يقصدون دخول دار الإسلام وثانيها أنه إذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عند أنفسهم جزية وثالثها أنه ربما صار ذلك داعيا لهم إلى الإيمان ورابعها أنهم لا يعينون سائر الكفار وخامسها أن يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الإسلام ثم قال تعالى وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد أن تكثير آلات الحرب وأدواتها كما يرهب الأعداء الذين نعلم كونهم أعداء كذلك يرهب الأعداء الذين لا نعلم أنهم أعداء ثم فيه وجوه الأول وهو الأصح أنهم هم المنافقون والمعنى أن تكثير أسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار فكذلك يوجب رهبة المنافقين فإن قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه من الإرهاب قلنا هذا الإرهاب من وجهين الأول أنهم إذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة آلاتهم وأدواتهم انقطع طمعهم من أن يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم على أن يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين في الإيمان الثاني أن المنافق من عادته أن يتربص ظهور الآفات ويحتال في إلقاء الفساد والتشويش فيما بين المسلمين فإذا شاهدوا كون المسلمين في غاية القوة خافوهم وتركوا هذه الأفعال المذمومة والقول الثاني في الراهب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى قال المراد كفار الجن روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال إنهم الجن ثم قال إن الشيطان لا يخبل أحدا في دار فيها فرس عتيق وعن الحسن أنه قال صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لأن تكثير آلات الجهاد لا يعقل تأثيره في إرهاب الجن والقول الثالث أن المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم أيضا فإذا كان قوي الحال كثير السلاح فكما يخافه أعداؤه من الكفار فكذلك يخافه كل من يعاديه مسلما كان أو كافرا ثم إنه تعالى قال وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف إليكم قال ابن عباس رضي الله عنه يوف إليكم أجره أي لا يضيع في الآخرة أجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وأنتم لا تظلمون أي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر ابن عباس هذا التفسير تلا قوله تعالى آتت أكلها كلتا الجنتين ولم تظلم منه شيئا قوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم ⊛ اعلم أنه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار بين بعده أنهم عند حصول هذا الإرهاب إذا جنحوا أي مالوا إلى المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل إلى فلان وجنح له إذا خضع له والمعنى إن مالوا إلى الصلح فمل إليه وأنث الهاء في لها لأنه قصد بها الفعلة والجنحة كقوله إن ربك من بعدها لغفور رحيم أراد من بعد فعلتهم قال صاحب الكشاف السلم تؤنث تأنيث نقيضها وهي الحرب قال الشاعر

السلم تأخذ منها ما رضيت به ⊛ والحرب يكفيك من أنفاسها جرع ⊛

وقرأ أبو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الآية منسوخة بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الآية غير منسوخة لكنها تتضمن الأمر بالصلح إذا كان الصلاح فيه فإذا رأى مصالحتهم لا يجوز أن يهادنهم سنة كاملة إن كانت القوة للمسلمين وإن كانت القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا تجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هادن أهل مكة عشر سنين ثم إنهم نقضوا العهد قبل كمال المدة أما قوله وتوكل على الله فالمعنى فوض الأمر فيما عقدته معهم إلى الله ليكون عونا لك على السلامة ولكي ينصرك عليهم إذا نقضوا العهد وعدلوا عن الوفاء

ولذلك قال إنه هو السميع العليم فنبه بذلك على الزجر عن نقض الصلح لأنه عالم بضمائر العباد سامع لما يقولون قال مجاهد الآية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من إجرائها على ظاهرها والله أعلم قوله تعالى وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم ⊛ اعلم أنه تعالى لما أمر في الآية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الآية حكما من أحكام الصلح وهو أنهم لو صالحوا على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لأن الحكم يبنى على الظاهر لا على الباطن فهاهنا أولى فلذلك قال وإن يريدوا والمراد ما تقدم ذكره من قوله وإن جنحوا للسلم فإن قيل أليس قال الله تعالى وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم أي أظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكره في هذه الآية قلنا قوله وإما تخافن من قوم خيانة محمول على ما إذا تأكد ذلك الخوف بأمارات قوية دلت عليها ونحمل هذه المخادعة على ما إذا حصل في قلوبهم نوع نفاق وتزوير إلا أنه لم يظهر أمارات تدل على كونهم قاصدين للشر وإثارة الفتنة بل كان الظاهر من أحوالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم إنه تعالى لما ذكر ذلك قال فإن حسبك الله أي فالله يكفيك وهو حسبك وسواء قولك هذا يكفيني وهو حسبي ثم قال تعالى هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين قال المفسرون يريد قواك وأعانك بنصره يوم بدر وأقول هذا التفسير ضعيف لأن أمر النبي صلى الله عليه وسلم من أول حياته إلى وقت وفاته ساعة فساعة كان أمرا إلهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين قال ابن عباس يعني الأنصار فإن قيل لما قال هو الذي أيدك بنصره فأي حاجة مع نصره إلى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التأييد ليس إلا من الله لكنه على قسمين أحدهما ما يحصل من غير واسطة أسباب معلومة معتادة والثاني ما يحصل بواسطة أسباب معتادة فالأول هو المراد من قوله أيدك بنصره والثاني هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم إنه تعالى بين كيف أيده بالمؤمنين قال وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم وفيه مسائل

المسألة الأولى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى قوم أنفسهم شديدة وحميتهم عظيمة لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثأره ثم إنهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل أباه وأخاه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا أنصارا وعادوا أعوانا وقيل هم الأوس والخزرج فإن الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت المحبة فإزالة تلك الحالة العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليه إلا الله وصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أحوال القلوب من العقائد والإرادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لأن تلك الألفة والمودة والمحبة الشديدة إنما حصلت بسبب الإيمان ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان الإيمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الآية قال القاضي لولا ألطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال فأضيفت تلك المخالصة إلى الله تعالى على هذا التأويل ونظيره أنه يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه لأجل أنه لم يحصل ذلك إلا بمعونة الأدب وتربيته فكذلك هاهنا والجواب كلما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل الكلام على المجاز وأيضا فكل هذه الألطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الألطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فائدة وأيضا فالبرهان العقلي مقو لظاهر هذه الآية وذلك لأن القلب يصح أن يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة فرجحان أحد الطرفين على الآخر لا بد له من مرجح فإن كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وإن كان هو الله تعالى فهو المقصود فعلم أن صريح هذه الآية متأكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة إلى ما ذكره القاضي في هذا الباب

المسألة الثالثة دلت هذه الآية على أن القوم كانوا قبل شروعهم في الإسلام ومتابعة الرسول في الخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم بعضا فلما آمنوا بالله ورسوله واليوم الآخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة واعلم أن التحقيق في هذا الباب أن المحبة لا تحصل إلا عند تصور خير وكمال والمحبة حالة معللة بهذا التصور والحصول فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقص كانت النفرة حاصلة ثم إن الخيرات والكمالات على قسمين أحدهما الخيرات والكمالات الباقية الدائمة المبرأة عن جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسعادات الإلهية والثاني الكمالات المتغيرة المتبدلة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فإنها سريعة التغير والتبدل كالزئبق ينتقل من حال إلى حال والإنسان يتصور أنه في صحبة زيد مالا عظيما فيحبه ثم يخطر بباله أن ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولذلك قيل إن العاشق والمعشوق ربما حصل الرغبة والنفرة بينهما في اليوم الواحد مرارا لأن المعشوق إنما يريد العاشق لماله والعاشق إنما يريد المعشوق لأجل اللذة الجسمانية وهذان الأمران مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقيتين بل كانتا سريعتي الزوال والانتقال إذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة إن كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كان ذلك تابعا لحصول ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معللة سريعة التغير والزوال والتبدل وإن كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة أيضا باقية آمنة من التغير لأن حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين إذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال فكانوا بأدنى سبب يقعون في الحروب والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم إلى عبادة الله والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا

اخوانا موافقين ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لما انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى المحاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم بعضا فعلم ان السبب الحقيقي في هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الآية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر قاهر يمكنه التصرف في القلوب ونقلها من العداوة الى الصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الاتقان والاحكام او مطابقا للمصلحة والصواب على اختلاف القولين في الجبر والقدر. قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون ۞ وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء في الآية الاولى وعده بالنصر والظفر في هذه الآية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الآية الاولى ان ارادوا خداعك كفاك الله امرهم والمعنى في هذه الآية عام في كل ما يحتاج الى الله في الدين والدنيا وهذه الآية نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الانصار وعن ابن عباس رضي الله عنه نزلت في اسلام عمر قال سعيد بن جبير اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر ونزلت هذه الآية قال المفسرون فعلى هذا القول الآية مكية كتبت في سورة مدنية بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآية قولان الاول التقدير الله كافيك وكافي اتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك من المؤمنين قال الشاعر شعر

اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا ۞ فحسبك والضحاك سيف مهند ۞

قال وليس بكثير من كلامهم ان يقال حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كفاك الله وكفى اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهو احسن الوجهين ويمكن ان ينصر القول الاول بان من كان الله تعالى ناصره امتنع ان يزداد قوة او ينتقص بسبب نصرة غير الله وايضا اسناد الحكم الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه ويمكن ان يجاب عنه بان الكل من الله الا ان من انواع النصرة ما يحصل لا بناء على الاسباب المعتادة المألوفة ومنها ما يحصل بناء على الاسباب المألوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين والله اعلم ثم بين تعالى انه وان كان يكفيك بنصره وبنصرة المؤمنين فليس من الواجب ان يتكل على ذلك الا بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها آخر بعيدا فقال التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شيء حثا يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك اشار بهذا الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل الامر كانه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الكلام الخبر بل الامر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه باطل والثاني انه تعالى قال الآن خفف الله عنكم والنسخ اليق بالامر منه بالخبر والثالث قوله تعالى من بعد والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر وهو كقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن المسألة الثانية قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشياء منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها ان يكون غير متحرف الا لقتال او متحيزا الى فئة فان الله تعالى استثنى هاتين الحالتين في الآيات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط يجب على الواحد ان يثبت للعشرة واعلم ان هذا التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصر كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله بنصره فان اهل العالم لا يقدرون على ايذائه والله اعلم المسألة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا كان ينقص عددها عن العشرين وما يزيد على المائة فلهذا المعنى ذكر هذين العددين المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان يكن منكم وابو عمرو الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما المسألة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الكلام من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحياة ولا يعرضها للزوال واما من اعتقد انه لا سعادة في هذه الدار وان السعادة لا تحصل الا في الدار الآخرة فانه لا يبالي بهذه الحياة ولا يلتفت اليها ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثاني ان الكفار انما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمسلمون يستعينون بربهم بالتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى الوجه الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات وهو ان كل من اختص بالعلم والمعرفة كان صاحب مهابة عند الخلق ولذلك انه اذا حضر الرجل العالم عند عالم من الناس الاقوياء الاشداء الجهال فاولئك الاقوياء الاشداء يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويخدمونه بل نقول ان السبع

القوية اذا رأت الادمي هابته وانحرفت عنه وما ذاك الا لان الادمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا والرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله تعالى فانه تقوى اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على اعمال يعجز عنها قبل ذلك واذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل نفسه وماله في طلب رضوان الله فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله تعالى فيقوى قلبه ويكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره فهذه احوال من ابواب المكاشفات تدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل فذلك لان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد والله اعلم. قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين ۞ في الآية مسائل المسألة الاولى انه صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة الى وجه المائة قيل بعث حمزة في ثلاثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل في ثلثمائة راكب وارادوا قتالهم فمنعهم جهينة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن سفيان الهذلي وكان في جماعة فقال عبد الله يا رسول الله صفه لي فقال انك اذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وبلغني انه جمع لي فاخرج اليه واقتله فخرجت نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال من الرجل فقلت من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته واسرعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت اني قتلته فاعطاني عصا وقال امسكها فانها آية بيني وبينك يوم القيامة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بهذه الآية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا رب نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واولادنا واموالنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلاثة لم يفر فان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله الآن خفف الله عنكم ناسخ لحكم الآية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقرير قوله ان يقال انه تعالى قال في الآية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الآية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الآية دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون الصابرون في مقابلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الآية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الآية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الآن خفف الله عنكم مشعر بان ذلك التكليف كان متوجها قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول التكليف لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة يريد الله ان يخفف عنكم وليس هنا نسخ وانما هو اطلاق نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر فكذا ههنا وتحقيقه ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم فكان ذلك التكليف لازما عليهم فلما بين الله تعالى ان ذلك الشرط غير حاصل فيهم وان الله تعالى علم ان فيهم ضعفا لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنكم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الآية مقارنة للآية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتاخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يجوز في الذكر اللهم الا اذا دل دليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل انواع النسخ في القرآن فكيف يمكن الزامه هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم و اقول ان ثبت اجماع الامة على الاطلاق قبل قول ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فقول ابي مسلم حسن صحيح والله اعلم المسألة الثانية احتج هشام على قوله ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان معنى الآية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى الآية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا بل يعلم منه انه سيحدث اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه واقعا حادثا فقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا معناه الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع او سيحدث والله اعلم المسألة الثالثة قرأ عاصم وحمزة والكسائي وعلم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث خالف حفص عاصما في هذا الحرف فقرأها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا في هذا الحرف والله اعلم المسألة الرابعة الذي استقر حكم التكليف عليه بمقتضى هذه الآية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح وان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في البسيط انه وقف جيش مؤتة وهم ثلاثة الاف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة في مقابلة مائتي الف من المشركين ومائة الف من الروم ومائة من المستعربة وهم لخم وجذام المسألة الخامسة قوله تعالى باذن الله فيه بيان

ان لا يقع الغلبة الا باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا فى مسئلة خلق الافعال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره فى الاية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين ههنا فى هذه الاية ان الله مع الصابرين والمقصود ان العشرين لو صبروا ووقفوا فان نصرتى معهم وتوفيقى مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابى مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو باق كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقى ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور هناك زائل والله اعلم قوله تعالى ماكان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم ⊛ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ⊛ فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم ⊛ اعلم ان المقصود من هذه الاية تعليم حكم آخر من احكام الغزو والجهاد فى حق النبى صلى الله عليه وسلم وفى الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو وان تكون بالتاء والباقون بالياء اما قراءة ابى عمرو فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به التذكير والرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم والاسرى مذكر فى المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد وجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجال وحضر قبيلتك وحضر القاضى امرأة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى قرأ صاحب الكشاف وقرئ للنبى على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد **المسئلة الثانية** روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل بن ابى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فهؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن هذا الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكنى من فلان نسيب له فنضرب اعناقهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله يصلب قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثل عيسى فى قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم ومال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قول ابى بكر وروى انه قال لعمر يا ابا حفص فى اول ما كناه تأمرنى ان اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل عمر ثكلته امه وروى ان عبد الله بن ابى رواحة اشار بان يضرم نارا كثيرة الحطب فقال له العباس قطعت رحمك وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لا يفلتن احد منكم الا بفداء او بضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فانى سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفى ثم قال بعد الا سهيل بن بيضاء وعن ابى عبيدة السلمانى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منهم فقالوا بل نأخذ منهم الفداء فاستشهدوا باحد وكان فداء الاسارى عشرين اوقية وفداء العباس اربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروى انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الاية فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرنى فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال ابكى على اصحابك فى اخذهم الفداء ولقد عرض على عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان فى القتل احب الى هذا هو الكلام فى سبب نزول هذه الاية **المسئلة الثالثة** تمسك الطاعنون فى عصمة الانبياء بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله تعالى ماكان لنبى ان يكون له اسرى صريح فى ان هذا المعنى منهى عنه وممنوع منه من قبل الله تعالى ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الاية يا ايها النبى قل لمن فى ايديكم من الاسرى الثانى ان الرواية التى ذكرناها قد دلت على انه صلى الله عليه وسلم ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم فكان الذنب لازما من هذا الوجه الثانى انه تعالى امر النبى صلى الله عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا كان الاسر معصية الثالث ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا ههنا اخذ الفداء والثانى قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفداء الرابع ان النبى صلى الله عليه وسلم وابا بكر بكيا وصرح النبى صلى الله عليه وسلم بانه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفداء وذلك يدل على انه ذنب الخامس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب عن الوجه الاول من وجوه اولها ان قوله ماكان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض يدل على ان الاسر كان مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان فى الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان فى الارض قتل كل الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر فصارت الاية دالة دلالة بينة على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية فى ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتأكد هذا الكلام بقوله تعالى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء فان قالوا فعلى ما قررتموه دلت الاية على ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان بالجائز المشروع لا يليق ترتيب العقاب عليه فان قلتم ذكر الله بعده ما يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان فى الارض ليس مضبوطا بضابط معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب فى قلوب الكافرين وان لا يجترؤا على محاربة المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول ان ذلك القدر من القتل الذى تقدم كفى فى

حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك وكان هذا خطأ واقعا فى الاجتهاد فى صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العقاب على ذكر هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون ذنبا البتة ولا معصية والله اعلم والجواب عن الوجه الذى ذكروه ثانيا ان نقول ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق هذا الخطاب انما كان مع الصحابة لاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مأمورا بان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا عنهم لا عن الرسول ونقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا وذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم باقدامهم على الاسر الا بعد رجوع الصحابة الى الحضرة وهو صلى الله عليه وسلم ما اسر وما امر بالاسر فزال هذا السؤال فان قيل هب ان الامر كما ذكرتم لكنهم لما حملوا الاسارى الى الحضرة فلم لم يأمر بقتلهم امتثالا لقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق قلنا لان قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه انه صلى الله عليه وسلم استشار الصحابة فى انه بماذا يعاملهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر والامر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى واجب حال المحاربة فوجب ان يبقى عديم الدلالة على ما وراء وقت المحاربة وهذا جواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو انه صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء واخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفداء محرم اما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية حصول العقاب على الاسر لغرض اخذ الفدية وذلك محرم مطلقا الثانى ان ابا بكر رضى الله عنه قال الاولى ان نأخذ الفداء لتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا ذلك الفداء للتقوى به على الدين وهذه الاية تدل على ذم من طلب الفداء لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحد البابين بالثانى وهذان الجوابان بعينهما هما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف امر الله تعالى فى القتل واشتغل بالاسر استوجب العذاب فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم من خوف نزول العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرناه انه صلى الله عليه وسلم اجتهد فى ان القتل الذى حصل هل بلغ الاثخان الذى امر الله به فى قوله تعالى حتى يثخن فى الارض ووقع الخطأ فى ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك العذاب انما نزل بسبب ان اولئك الاقوام خالفوا امر الله بالقتل واقدموا على الاسر حال ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام فى هذه الاية **المسئلة الرابعة** فى شرح الالفاظ المشكلة فى هذه الاية اما قوله تعالى ماكان لنبى ان يكون له اسرى فلقائل ان يقول كيف حسن دخال لفظة كان على لفظ يكون فى هذه الاية والجواب قوله تعالى ماكان معناه النفى والتنزيه اى ما يجب وما ينبغى ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان لله ان يتخذ من ولد فقال ابو عبيد معناه لم يكن لنبى ذلك فلم يكن لكم واما من قرأ ما كان للنبى فمعناه ما كان هذا الحكم ما كان ينبغى حصوله لهذا النبى وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الزجاج اسرى جمع واسارى جمع الجمع قال ولا اعلم احدا قرأ اسارى وهى جائزة ونقلنا عن صاحب الكشاف نقل ان بعضهم قرأ به وقوله حتى يثخن فى الارض فيه بحثان البحث الاول قال الواحدى الاثخان فى كل شىء عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه المرض اذا اشتد قوة المرض عليه وكذلك اثخنه الجراح والثخانة الغلظ وكل شىء غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن فى الارض معناه حتى يقوى ويشتد ويبالغ ويغلب ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ فى قتل اعدائه قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما يقوى ويشتد بالقتل قال الشاعر

شعر
لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى . حتى يراق على جوانبه الدم

ولان كثرة القتل توجب قوة الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجرأة ومن الاقدام على ما لا ينبغى البحث الثانى كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله تعالى ماكان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان فى الارض له ان يقدم على الاسر اما قوله تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وانما سمى منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانها لا ثبات لها ولا دوام فكانها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون الاعراض اعراضا لانه لا ثبات لها كثبات الاجسام لانها تطرأ على الاجسام وتزول عنها مع كون الاجسام باقية ثم قال والله يريد الاخرة يعنى انه تعالى لا يريد ما يفضى الى السعادات الدنيوية التى تعرض وتزول وانما يريد ما يفضى الى السعادات الاخروية الباقية الدائمة المصونة عن التبدل والزوال واحتج الجبائى والقاضى بهذه الاية على فساد قول من يقول لا كائن من العبد الا والله يريده لان هذا الاسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله على انه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدى الى ثواب الاخرة وهو الطاعة دون ما يكون فيه معصية واجاب اهل السنة عنه بان قالوا ما اراد ان يكون هذا الاسر طاعة وعملا مأذونا فلا يلزم من نفى ارادة كون هذا الاسر طاعة نفى كونه مرادا الوجود واما الحكماء فانهم يقولون الشر مراد بالعرض مكروه بالذات ثم قال والله عزيز حكيم والمراد ان انتم طلبتم الاخرة لم يغلبكم عدوكم لان الله عزيز لا يغلب ولا يقهر حكيم فى تدبير مصالح العالم قال ابن عباس هذا الحكم انما كان يوم بدر لان المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوى سلطانهم انزل الله تعالى فى الاسارى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء واقول ان هذا الكلام يوهم ان قوله فاما منا بعد واما فداء يزيل حكم الاية التى نحن فى تفسيرها وليس الامر كذلك لان كلتا الايتين متوافقتان فان كلتيهما تدل على انه لا بد من تقديم الاثخان ثم بعده المن والفداء اما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فاعلم انه كثر اقاويل الناس فى تفسير هذا الكتاب السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيها من المباحث فالقول الاول وهو قول سعيد بن جبير وقتادة لولا كتاب من الله سبق يا محمد بحل الغنائم لك ولامتك لمسكم عذاب وهو مشكل لان تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا فى ذلك الوقت او ما كان

حاصلا فيه فان كان حاصلا في ذلك الوقت امتنع انزال العذاب عليه لان ما كان مأذونا فيه من الشرع لم يحصل العقاب على فعله وان قلنا ان الاذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت فمقتضى ما في الباب انه كان في علم الله تعالى انه سيحكم بحله بعد ذلك الا ان هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فان قالوا ان كونه بحيث يصير حلالا بعد ذلك يوجب تخفيف العقاب قلنا فاذا كان الامر كذلك امتنع انزال العقاب بسببه فذلك يمنع من التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن اسحق لولا كتاب من الله سبق اني لا اعذب الا بعد النهي لعذبتكم فيما صنعتم وانه تعالى ما نهاهم عن اخذ الفدية وهذا ايضا ضعيف لانا نقول حاصل هذا القول انه ما وجد دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته ام لا فان قلنا انه قد حصل فيكون الله قد بين تحريمه بواسطة ذلك الدليل العقلي فلا يمكن ان يقال انه تعالى لم يبين تلك الحرمة وان قلنا انه ليس في العقل ولا في الشرع ما يقتضي تحريمه فحينئذ امتنع ان يكون المنع حاصلا والا لكان ذلك تكليفا ما لا يطاق واذا لم يكن المنع حاصلا كان الاذن حاصلا وكيف يمكن ترتيب العقاب على فعله القول الثالث قال قوم سبق حكم الله انه لا يعذب احدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا مشكل لانه يقتضي ان يقال انهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا وشرب الخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح فذلك يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وايضا فلو صاروا فكيف واخذهم الله تعالى في ذلك الموضع بعينه في تلك الواقعة بعينها وكيف وجه عليهم هذا العقاب القوي القول الرابع لولا كتاب من الله سبق في ان من اتى ذنبا بجهالة فانه لا يؤاخذ به لمسهم العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم ان الناس اكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب ان نقول اما على قولنا فيجوز من الله ان يعفو عن الكبائر فقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق معناه لولا انه تعالى حكم في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي واما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة والا لمسهم عذاب عظيم وهذا الحكم وان كان ثابتا في حق جميع المسلمين الا ان طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم للاسلام وانقيادهم لمحمد صلى الله عليه وسلم واقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب الذي استحقوه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي استحقوه على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب عن سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لاهل بدر هذا الاختصاص والله اعلم ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم امسكوا عن الغنائم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه الآية وقيل هو اباحة للفداء فان قيل ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم وحلالا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر اي كلا حلالا واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله ولا تقدموا على المعاصي بعد ذلك واعلموا ان الله غفور لما اقدمتم عليه في الماضي من زلة ورحيم لما اتيتم به من الجرم والمعصية فقوله واتقوا اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور رحيم اشارة الى الحالة الماضية والله اعلم

قوله تعالى يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم ۝ وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم ۝ اعلم انه صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفداء من الاسارى وشق اخذ اموالهم منهم عليهم ذكر الله تعالى هذه الآية استمالة لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون اوقية من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا انهم اكرهوني فقال صلى الله عليه وسلم ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس وكلمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يترك ذلك الذهب علي فقال اما شيء خرجت به تستعين به علينا فلا قال وكلفني الرسول عليه الصلاة والسلام فداء ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفداء نوفل بن الحرث فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا ما بقيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة وقلت لها ما ادري ما يصيبني فان حدث بي حدث فهو لك ولعبد الله ولعبيد الله والفضل فقال العباس ومن يدريك قال اخبرني ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد دفعته اليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في امرك فاما اذا اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك لي الآن عشرون عبدا وان ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال اهل مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضأ لصلاة الظهر وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون فقيل ان الآية نازلة في العباس ام في جملة الاسارى فقال قوم انها نازلة في العباس خاصة وقال آخرون انها نازلة في الكل وهذا اولى لان ظاهر الآية يقتضي العموم من ستة اوجه فاولها قوله تعالى قل لمن في ايديكم وثانيها قوله من الاسارى وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما اخذ منكم وسادسها قوله ويغفر لكم فلما دلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص فقصى ما في الباب ان يقال سبب نزول الآية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم والتوبة عن محاربته المسئلة الثانية احتج هشام بن الحكم على قوله انه تعالى لا يعلم الشيء الا عند حدوثه بهذه الآية لان قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء

لا يقع وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره هشام الا انه لما دل الدليل على ان علم الله يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر العلم والمراد به المعلوم اما قوله يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن مما اخذ منكم على البناء للفاعل المسئلة الثانية للمفسرين في هذا الخير اقوال الاول المراد الخلف مما اخذ منكم في الدنيا قال القاضي لانه عطف عليه امر الآخرة ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان يكون المراد منه منافع الدنيا ولقائل ان يقول قوله ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من الخير المذكور ايصال الثواب والتفضل في الآخرة والقول الثاني المراد من هذا الخير ثواب الآخرة فان قوله ويغفر لكم المراد منه يغفر لكم في الآخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان يكون في الآخرة والقول الثالث انه محمول على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل تقولون ان من اخلص من الاسارى قد آتاه الله خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون بحكم الآية الا انا لا نعلم من المخلص فلهذا حتى يتوجه علينا فيه السؤال ولا نعلم ايضا ما الذي آتاه الله وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثير الدنيا مع الكفر ثم قال والله غفور رحيم وهو تأكيد لما مضى ذكره من قوله ويغفر لكم والمعنى كيف لا يفي بوعد المغفرة مع انه غفور رحيم اما قوله تعالى وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي تفسير هذه الخيانة وجوه الاول ان المراد منه الخيانة في الدين وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفداء الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته والى معاضدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر فقال تعالى وان يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم يقولون لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ولئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ثم اذا وصلوا الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الاخير ثم قال تعالى فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى فامكن المؤمنين منهم والمعنى خانوا الله بما اقدموا عليه من محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم بدر فامكن منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه تعالى بذلك على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين منهم ثانيا حاصلا وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم بانه يتمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله عليم ببواطنهم وضمائرهم حكيم يجازيهم باعمالهم

قوله تعالى ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير ۝ والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ۝ والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم ۝ والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شيء عليم ۝ اعلم انه تعالى قسم المؤمنين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه صلى الله عليه وسلم ظهرت نبوته بمكة ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى المدينة فحين هاجر الى المدينة صار المؤمنون على قسمين منهم من وافقه في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقي هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما قلنا ان المراد منه المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في آخر الآية والذين آمنوا ولم يهاجروا واذا ثبت هذا ظهر ان هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الاربعة اولها انهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد صلى الله عليه وسلم اليهم ولم يتمردوا فقوله ان الذين آمنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية قوله وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران في طلب مرضاة الله تعالى ومعلوم ان هذه الحالة حالة شديدة قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب مرضاة الله تعالى وفي المرتبة الثانية تركوا الاقارب والخلان والجيران والاوطان لطلب مرضاة الله والصفة الثالثة قوله تعالى وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك الفرقة وايضا كانوا ينفقون اموالهم في تلك الغزوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا اهبة ولا عدة مع الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحياة وبذلوا انفسهم في سبيل الله واما الصفة الرابعة فهي انهم كانوا اول الناس اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه المسابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وقال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وفي عادات الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون من امثالهم في احوال الدنيا والدين كانت المحن تخف على قلوبهم بالمشاركة فيها فثبت ان حصول هذه الصفات الاربع للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء للمسلمين وسادة لهم واما القسم الثاني من المؤمنين الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فهم الانصار لانه صلى الله عليه وسلم لما هاجر اليهم مع طائفة من المؤمنين فلولا انهم آووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم واصلاح مهمات اصحابه لما تم هذا المقصود البتة ويجب ان يكون حال المهاجرين اعلى في الفضيلة من الانصار لوجوه الاول انهم هم السابقون في الايمان الذي هو رئيس الفضائل وعنوان المناقب وثانيها انهم تحملوا العناء والمشقة دهرا طويلا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت للانصار وثالثها انهم تحملوا المضار

الناشئة من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من الرسول صلى الله عليه وسلم
انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا وتشبهوا بهم وقد ذكرنا ان قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها يوجب ان يكون
المقتدي اقل مرتبة من المقتدى به فجملة هذه الاحوال توجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار في الفضل والدرجة والمنقبة فلهذا السبب ابدا ذكر الله
هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر هذين القسمين في هذه الاية قال اولئك بعضهم
اولياء بعض واختلفوا في المراد بهذه الاية فنقل الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم ان المراد هو الولاية في الميراث وقالوا جعل الله سبب الارث الهجرة والنصرة
دون القرابة فكان القريب الذي امن ولم يهاجر لم يورث من اجل انه لم يهاجر ولم ينصر واعلم ان لفظ الاية غير مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما
قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له ولا يفيد الارث وقال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد
الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا يدا واحدة
على الاعداء وان يكون حب كل واحد منهم لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه فاذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون
ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله في اخر الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض واي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا اشعار لذلك اللفظ به ثم
الحكم بانه منسوخ باية اخرى مذكورة معه هذا في غاية البعد اللهم الا اذا حصل اجماع المفسرين على ان المراد ذلك فحينئذ يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع
بعيد والله اعلم القسم الثالث من اقسام مؤمني زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم المؤمنون الذين ما وافقوا الرسول في الهجرة وبقوا في
مكة وهم المعنيون بقوله والذين امنوا ولم يهاجروا فبين الله تعالى حكمهم وهو من وجهين الاول قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الولاية المنفية في هذه الصورة هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الارث
زعم ان الولاية المنفية هاهنا هي الارث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا هاهنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه
الاية الارث بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد منها الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم في الدين
فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب ان يكون المراد بالولاية المذكورة
امرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لانا حملنا تلك الولاية على التعظيم والاكرام وهو امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض
اهل الذمة في بعض المهمات وقد ينصر عبده وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل **المسئلة الثانية**
قوله تعالى حتى يهاجروا يدل على دقيقة وهي انه ربما خطر بالبال ان الذين لم يهاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سقطت ولايتهم مطلقا
فازال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني انهم لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل
على المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان مات قبل المهاجرة انقطعت الولاية بينه وبين المسلمين ومتى هاجر حصلت تلك
الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك انه هنا يصير مرغبا له في المهاجرة والمراد من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم لبعض
وحصول الالفة والشوكة وعدم التفرقة **المسئلة الثالثة** قرا حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من
النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة ليفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لان في تولي بعض القوم بعضا جنسا
من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة قال ابو علي الفارسي الفتح اجود لان الولاية هاهنا من الدين والكسر في السلطان الحكم الثاني
من احكام هذا القسم الثالث قوله تعالى وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر واعلم انه تعالى لما بين الحكم في قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين انه ليس المراد
منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم وروي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من
ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قال الزبير فهل نعينهم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم في الدين ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق
والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا
الترتيب الذي اعتبره الله تعالى في هذه الاية في غاية الحسن لانه ذكر هاهنا اقساما ثلاثة فالاول المؤمنون من المهاجرين والانصار وهم افضل الناس وبين
انه يجب ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب ايمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة
فوجب ان يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك ان الولاية المثبتة للقسم الاول تكون منفية عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا المؤمنين
واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم وهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم البتة ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب
كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فلا يكون
بينهم ولاية ولا مناصرة فظهر ان هذا الترتيب في غاية الحسن **المسئلة الثانية** قال بعض العلماء قوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض يدل على
ان الكفار في الموارثة مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لان الله تعالى قال والذين كفروا بعضهم اولياء
بعض واعلم ان هذا الكلام انما يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه بل الحق ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود
فلما ظهرت دعوة محمد صلى الله عليه وسلم تناصروا وتعاونوا على ايذائه ومحاربته فكان المراد من الاية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم
وشبه الشيء منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى لما اشتركوا في عداوة محمد صلى الله عليه وسلم صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم الى
بعض وقرب بعضهم من بعض وذلك يدل على انهم ما اقدموا على تلك العداوة لاجل الدين لان كل واحد منهم كان في نهاية الانكار لدين صاحبه بل كان

ذلك من ادل الدلائل على ان تلك العداوة لمحض الحسد والبغي والعناد ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير
والمعنى ان لم تفعلوا ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة يحصل فتنة في الارض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه
الاول ان المسلمين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المسلم
بالكافر الثاني ان المسلمين اذا كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجراءة الكفار عليهم الثالث انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في
الزيادة في العدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه والرغبة المخالف في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر حكم هذا القسم الثالث عاد الى ذكر القسم الاول
والثاني مرة اخرى فقال والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم اعلم ان
هذا ليس بتكرار وذلك لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا ثم انه تعالى ذكرهم هاهنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه من
وجهين الاول ان الاعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف العظيم الثاني وهو انه تعالى اثنى عليهم هاهنا من ثلاثة اوجه اولها قوله
اولئك قوله اولئك هم المؤمنون حقا يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين محققين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك لان
من لم يكن محقا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السالفة ولم يفارق الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الاحوال من المسارعين
المتسابقين وثانيها قوله لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله لتجدنهم احرص الناس على حياة يدل على كمال تلك الحياة فالمعنى
لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل انه تعالى شرح حالهم
في الدنيا وفي الاخرة اما في الدنيا فقد وصفهم بقوله اولئك هم المؤمنون حقا واما في الاخرة فالمقصود اما دفع العقاب واما جلب الثواب اما
دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة واما جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا عن
اللذات الجسمانية وتركوا الاهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل السعادات الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات
والقسم الرابع من مؤمني زمان محمد صلى الله عليه وسلم الذين لم يوافقوا الرسول في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله تعالى والذين
امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله تعالى من بعد نقل الواحدي عن ابن عباس
رضي الله عنه من بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الاية وقيل بعد يوم بدر والاصح ان المراد والذين هاجروا بعد الهجرة الاولى
وهؤلاء هم التابعون كما قال والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه **المسئلة الثانية** الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة لان
عنده صارت مكة بلد الاسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت
بالفتح وبقوة الاسلام اما لو اتفق في بعض الازمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة وان هاجر المسلمون
عن تلك البلدة وانتقلوا الى بلدة اخرى ضعفت شوكة الكفار فههنا تلزم الهجرة على ما قال الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة
من مكة الى المدينة **المسئلة الثالثة** قوله تعالى فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لانه الحق هؤلاء بهم
وجعلهم منهم في معرض التعريف ولولا ان القسم الاول اشرف والا لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة التي ذكرها الله
تعالى في هذه الاية ثم قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الذين قالوا المراد من قوله تعالى اولئك
بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الاية ناسخة له فانه تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والان فقد صار
ذلك منسوخا ولا يحصل الارث الا بسبب القرابة وقوله تعالى في كتاب الله المراد منه السهام المذكورة في سورة النساء واما الذين فسروا
تلك الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الاية ان ولاية الارث
انما تحصل بالقرابة الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة ذلك الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة
لا يجوز **المسئلة الثانية** تمسك محمد بن عبد الله بن علي بن الحسن بن علي بن ابي طالب في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية في ان الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الاية هو علي بن ابي طالب فقال قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله يدل على ثبوت الاولوية
وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ تندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان
ابا بكر رضي الله عنه كان من اولي الارحام لما نقل انه صلى الله عليه وسلم اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر ان
يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه
الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه
المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت فيه هذه الاولوية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله تعالى في كتابه
فصارت هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي بينها الله تعالى في كتابه وتلك الاحكام ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد
من هذا المجمل هو ذلك فقط فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام
التي ذكرتها كلها حكمة وصواب وصلاح وليس فيها شيء من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب
ونظيره ان الملائكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا تعلمون

يعني لما علمت كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمي يكون منزها عن الغلط فكذا ههنا والله اعلم

قال صاحب الكشاف لهذه السورة عدة اسماء براءة والتوبة والمقشقشة والمبعثرة والمشردة والمخزية والفاضحة
والمثيرة والحافرة والمنكلة والمدمدمة وسورة العذاب قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ منه
وتبعثر عن اسرار المنافقين تبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها وتفضحهم وتنكلهم وتشرد بهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت
احدا الا نالت منه وعن ابن عباس رضي الله عنه في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في
بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط التسمية من اولها قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روي ان ابن عباس قال لعثمان
بن عفان ما حملكم على ان عمدتم الى سورة براءة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما وما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم
فقال كان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براءة من اخر القرآن نزولا فتوفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصة الانفال فقرنت بينهما قال القاضي يبعد ان يقال انه صلى الله عليه وسلم لم يبين كون هذه السورة
تالية لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نقل فلو جوزنا في بعض السور ان لا يكون
ترتيبها من الله على سبيل الوحي لجوزنا مثله في سائر السور وفي ايات السورة الواحدة وتجويزه يطرق ما يقوله الامامية من تجويز الزيادة والنقصان
في القرآن وذلك يخرجه من كونه حجة بل الصحيح انه صلى الله عليه وسلم امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه صلى الله عليه وسلم حذف
بسم الله الرحمن الرحيم عن اول هذه السورة وحيا الوجه الثاني في هذا الباب ما روي عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر
العهود وفي براءة نبذ العهود فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور عائد ههنا لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل
انفسهم لهذه العلة الوجه الثالث ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة او سورتان فقال بعضهم هما سورة
واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هو السورة السابعة من الطوال وهي سبع وما بعدها المئون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست
ايات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال هما سورتان فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول
هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز مذهب الامامية
وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا الباب بين الصحابة لم يقطعوا على احد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم
يسامحوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القرآن عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية الوجه الرابع في
هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه صرح بهذا المعنى
في قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتأكيدا وتقريرا له لزم رفع الفاصل بينهما فكان ايقاع الفاصل بينهما تنبيها على كونهما
سورتين متغايرتين وترك كتبة بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على ان هذا المعنى هو عين ذلك المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس سألت
علي بن ابي طالب لم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم ههنا فقال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت
بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا فقيل
له ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الحرب بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك ابتداء منه يدعوهم الى الله ولم ينبذ اليهم
عهدهم الا تراه قال في اخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما في هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق الوجه السادس
قال اصحابنا لعل الله تعالى لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون في كون بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن امر بان لا تكتب ههنا تنبيها على كونها
اية في كل سورة فانها لما لم تكن اية من كل سورة لاجرم لم تكتب في ذلك يدل على انها كتبت في سائر السور لكونها اية من كل سورة والله اعلم

سورة التوبة وهي مائة تسع وعشرون اية مدنية

قوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي
الكافرين في الآية مسائل المسألة الاولى معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرأ براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم
يبق بيننا علقة ومنها يقال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان الاول انه خبر مبتدأ محذوف اي هذه براءة قال الفراء ونظيره قولك اذا
نظرت الى رجل جميل والله رجل جميل وقوله من لابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين كما تقول
كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدأ وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار
فان قيل ما السبب في نسبة البراءة الى الله ورسوله ونسبة المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله في معاهدة المشركين فاتفق المسلمون مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما يجدد من ذلك فقيل لهم اعلموا ان الله
ورسوله قد برئا مما عاهدتم به المشركين المسألة الثانية روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة

كان سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقرأها عليهم
فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي سمع ابو بكر الرغاء فوقف فقال هذا رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لحقه
قال امير او مأمور قال مأمور ثم ساروا فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام علي يوم النحر عند جمرة العقبة فقال يا ايها الناس اني
رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم اليكم فقالوا بماذا فقرأ عليهم ثلاثين او اربعين اية ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت بعد هذا العام
مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد وراء
ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه
الرسالة اليهم فقيل فيه ان عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهود ونقضها الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لكان لهم ان يقولوا هذا خلاف ما يعرف
فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر بتولية امر الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا
للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا خلفه لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي خلف ابي بكر ويكون ذلك جاريا مجرى التنبيه على
امامة ابي بكر وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرأ على الناس ايات من سورة
براءة فكان ابو بكر الامام وعلي المؤتم وكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق لهم والامر لهم ولم يكن ذلك لعلي واما قوله عليه السلام
لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب بما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او
عاهد عهدا لم يحل ذلك العهد والعقد الا هو او رجل من اقاربه الاقربين منه كاخ او عم فلهذا المعنى قال عليه السلام ذلك القول والله اعلم اما قوله
فسيحوا ففيه مباحث البحث الاول فسيحوا اي اذهبوا كيف شئتم وليس ذلك من باب الامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان
وازالة الخوف يعني انتم امنون من القتل والقتال في هذه المدة البحث الثاني قال المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت
مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه عن اربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا
لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلاثة اما الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على
قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد والثالث اراد الله ان يعم جميع المشركين بالجهاد فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة
اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يحج في السنة الاتية فامر
باظهار هذه البراءة لئلا يشاهد العراة والله اعلم البحث الثالث قال ابن الانباري قوله فسيحوا القول فيه مضمر والتقدير فقل لهم فسيحوا
ويكون هذا رجوعا من الغيبة الى الحضور كقوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء البحث الرابع اختلفوا في هذه الاشهر الاربعة فعن
الزهري ان براءة نزلت في شوال والاشهر هي شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشر من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول
وعشر من ربيع الاخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال فهذه الاشهر لما حرم القتل والقتال
فيها كانت حرما وقيل انما سميت حرما لان احد اقسام هذه المدة من الاشهر الحرم لان عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتداء
تلك المدة كان من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان
فيهم ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل قوله صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات
والارض اما قوله واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره
فسيحوا عالمين انكم لا تعجزون الله في حال والمقصود اني امهلتكم واطلقت لكم فافعلوا ما امكنكم فعله من اعداد الالات والادوات فانكم
لا تعجزون الله بل يعجزكم ويقهركم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم في ملك الله وسلطانه
وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الاخرة وقال الزجاج هذا ضمان من الله تعالى لنصرة المؤمنين
على الكافرين والاخزاء الاذلال مع ظهور الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج الى
تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فامر الله بالقاء العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي
صلى الله عليه وسلم قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه احدها ان يظهر له منهم خيانة مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم
حتى يستووا في معرفة قطع العهد كقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون والثاني
ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان نقرهم ما اقرهم الله فلما امر الله تعالى ان يقطع العهد بينهم قطع لاجل الشرط والثالث ان يكون مؤجلا
فتنقضي المدة وينقض ويكون الغرض من اظهار هذه البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقاتلة فاما فيما وراء هذه الاقسام
الثلاثة فلا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله منه بريئان ولهذا المعنى قال تعالى الا الذين عاهدتم
من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم وقيل اكثر المشركين نقضوا العهد الا اناسا منهم وهم بنو ضمرة وبنو كنانة
قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي
الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم اعلم ان قوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين و
قوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب

يعرف المؤمن والمشرك من حيث ان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامر الله تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاذان الاعلام قال الازهري يقال آذنته أوذنه ايذانا واذانا فالاذان اسم يقوم مقام المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله اي اذان صادر من الله ورسوله الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان **المسئلة الثانية** اختلفوا في يوم الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال اما بعد فان هذا اليوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطاء يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفيان الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها مثل يوم صفين ويوم الجمل يراد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال انه يوم عرفة قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من ادركه ادرك الحج ومن فاته فاته الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من قال انه يوم النحر ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والحلق والنحر والرمي وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر فقال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من يقول المراد مجموع تلك الايام فكالبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي ذلك بالحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم واجباته لانه اذا فات فات الحج وكذلك ان اريد يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال الكفار فيه نجس وهذا الطعن ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم قد استعظمه جميع طوائف العالم فكان المراد من وصفه بالاكبر ذلك الرابع سمي بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك السنة وهو قول عطاء ومجاهد الخامس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شيء كان فقال ان الله بريء من المشركين ورسوله وفيه بحثان الاول لقائل ان يقول انه لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله وبين قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع الناس بما حصل وثبت الثاني ان المراد من الكلام الاول البراءة من العهد ومن الكلام الثاني البراءة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول هذا الفرق ان في البراءة الاولى برئ اليهم وفي الثانية برئ منهم والمقصود انه تعالى امر في آخر سورة الانفال المسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبههم على انه يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار وان يتبرؤا منهم فههنا بين انه تعالى كما يتولى المؤمنين فهو يتبرأ عن المشركين ويذمهم ويلعنهم وكذلك الرسول ولذلك اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة والوجه الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة عن المشركين الذين عاهدوا ونقضوا العهد وفي هذا اظهر البراءة عن المشركين من غير ان وصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب للبراءة كفرهم وشركهم البحث الثاني قوله تعالى ان الله بريء من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بريء من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة الكلام عليه واعلم ان في رفع ورسوله وجوها الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بريء ودل الخبر عن الله على الخبر عن الرسول الثاني انه عطف على المنوي في بريء فان التقدير بريء الله ورسوله من المشركين الثالث قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله بريء خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدا الاول قال صاحب الكشاف وقرئ بالنصب عطفا على اسم ان او لان الواو بمعنى مع اي بريء مع رسوله منهم وقرئ بالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان الله بريء من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لكون الله ورسوله موصوفين بالبراءة منهم وان توليتم اي اعرضتم عن التوبة عن الشرك فاعلموا انكم غير معجزي الله وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى قادرا على انزال اشد العذاب ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الآخرة لئلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب بل العذاب الشديد معد له يوم القيمة ولفظ البشارة ههنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم والله اعلم **قوله تعالى** الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين ۞ هذا الاستثناء الى اي شيء عاد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عائد الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد الثاني قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب للمسلمين والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم سيحوا الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول من اقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني ان يهيجوا اقواما اخرين وينصروهم ويرغبوهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم والمعنى ان الذين عاهدوا وامنوا هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم عهدهم اي ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقي لحي من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم ان الله يحب المتقين يعني ان قضية التقوى ان لا يسوى بين القبيلتين او يكون المراد ان هذه الطائفة لما اتقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا عن النقض والنكث وروي انه غدر بنو بكر على خزاعة

وحال غيبة الرسول صلى الله عليه وسلم فظاهروا قريشا بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده شعر

لاهم اني ناشد محمدا ... حلف ابينا وابيه الا تلدا
ان قريشا اخلفوك الموعدا ... ونقضوا ذمامك المؤكدا
هم بيتونا بالحطيم هجدا ... وقتلونا ركعا وسجدا

فقال صلى الله عليه وسلم لا نصرت ان لم انصركم وقرئ لم ينقضوكم بالضاد المعجمة اي لم ينقضوا عهدكم **قوله تعالى** فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم ۞ قال الليث سلخت الشهر اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا المعنى فقال يقال اهللنا هلال شهر كذا اي دخلنا فيه ولبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى مضي نصفه لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا فجزءا حتى نسلخه عن انفسنا كله فينسلخ وانشد **شعر**

اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله ... كفى قاتلا سلخي الشهور واهلالي

واقول تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشيء وظرف له كما ان المكان محيط به وظرف له ومكان الشيء عبارة عن السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا انسلخ الشيء من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد فان ذلك السطح هو مكانه في الحقيقة فكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر ودخل في شهر آخر فالسلخ اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين فجعلناه ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين المكان والزمان من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر وهي من يوم النحر الى العاشر من شهر ربيع الآخر والمراد من كونها حرما ان الله حرم القتل والقتال فيها ثم انه تعالى عند انقضاء هذه الاشهر الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم في الامر بقتلهم على الاطلاق في اي وقت كان واي مكان كان وثانيها قوله وخذوهم اي بالاسر والاخيذ الاسير وثالثها قوله واحصروهم ومعنى الحصر المنع من الخروج من المحيط قال ابن عباس المعنى ان تحصنوا فاحصروهم وقال الفراء حصرهم ان يمنعوا من البيت الحرام ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا ترقبته قال المفسرون المعنى اقعدوا لهم على كل طريق ياخذون فيه الى البيت او الى الصحراء او الى التجارة قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج الشافعي بهذه الاية على ان تارك الصلاة يقتل قال لانه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلاثة وهي التوبة واقام الصلوة وايتاء الزكوة فعند ما لم يوجد هذا المجموع الثلاثة وهي التوبة واقام الصلاة وايتاء الزكوة فعند ما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الزكوة لا يقتل اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الصلاة فقد دخله التخصيص فان قيل لم كان الحمل على التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلاة والزكوة قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه مهما وقع التعارض بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى بالتحمل والله اعلم **المسئلة الثانية** نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه كان يقول في مانعي الزكوة لا افرق بينهما جمع الله ولعل مراده كان هذه الاية لانه تعالى لم يأمر بتخلية سبيلهم الا لمن تاب واقام الصلاة واتى الزكوة فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من اداء الزكوة وهذا يبين انهم جحدوا وجوبها اما اذا اقروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة فمن الجائز ان كان يذهب الى وجوب قتلهم من حيث انهم امتنعوا من دفع الزكوة الى الامام وقد كان مذهبه وان ذلك معلوم لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم سائر الشرائع الظاهرة **المسئلة الثالثة** قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وروى الحسن ان اسيرا نادى بحيث يسمع الرسول اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فقال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فارسلوه **المسئلة الرابعة** قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل الى التصرف في مهماتهم ان الله غفور رحيم لمن تاب وآمن وفيه لطيفة وهي انه تعالى ضيق عليهم جميع الجهات والقاهم في جميع الآفات ثم بين انهم لما تابوا عن الكفر واقاموا الصلاة فقد تخلصوا عن تلك الآفات فرجوا من فضل الله ان يكون الامر كذلك يوم القيمة وايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلاة والزكوة عبارة عن تطهير القوة العملية كما ينبغي فذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى **قوله تعالى** وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون ۞ فيه مسائل **المسئلة الاولى** في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي ابن ابي طالب ان اردنا ان نأتي الرسول بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل نقتل فقال علي لا ان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اي فامنه حتى يسمع كلام الله وتقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة الله قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعللهم وذلك يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام واما بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم ذكر الله هذه الاية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل وجاء طالبا لاستماع القران فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب ايصاله الى مأمنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلى المقامات واعلى الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه كونه طالبا للحجة والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على الرسول ان يبلغه مأمنه

المسألة الثانية احد مرتفع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك احد فلا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم هذا المشرك فتقدم ذكره ليدل به على ان هذه العناية مقصودة عن الاهدار ثم قال الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان تسمع كلام الله فاجره المسألة الثالثة قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان كلام الله يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل ذلك على ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم الله تعالى بهذه الحروف اما ان يكون معا او على الترتيب فان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب فلو حصلت معا لا متعاقبة لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان انحصلت متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتأخر وذلك يوجب الحدوث فدل هذا على ان كلام الله تعالى محدث واما قولكم ان كلام الله شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات فهذا باطل لان الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يشير بقوله كلام الله الا الى هذه الحروف المتولدة من الاصوات لا الى الكلمات التي يسمعها المشركون والموحدون واما الحشوية والحمقى من الناس فقالوا ثبت بهذه الآية ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام الله قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان الكلام القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون شيئا اخر مغايرا لها والاول قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا معها شيئا اخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا سواها ولم ندرك بحاسة السمع امرا مغايرا لها فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول هذا الذي نسمعه ليس عين كلام الله تعالى على مذهبكم لان كلام الله تعالى ليس الا الاصوات والحروف التي خلقها الله وتلك الحروف والاصوات انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها لسان هذا الانسان فما الزمتموه علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله تعالى شيء مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب والله اعلم المسألة الرابعة اعلم ان هذه الآية تدل على ان التقليد غير كاف في الدين وانه لا بد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم يقل ذلك بل امهلناه وازلنا عنه الخوف ووجب علينا ان نبلغه مأمنه علمنا ان ذلك كان لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لا بد من الحجة والدليل فامهلناه واخرناه ليحصل له مكنة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول ليس في الآية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف فمتى ظهر على ذلك المشرك علامات كونه طالبا للحق باحثا عن وجه الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر عليه كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه والله اعلم المسألة الخامسة المذكور في هذه الآية كونه طالبا لسماع القرآن فنقول ويلحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونه غير عالم لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون فكان المعنى فاجره لكونه طالبا مسترشدا للحق فكل من حصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته المسألة السادسة في قوله تعالى حتى يسمع كلام الله وجوه قيل اراد سماع جميع القرآن لان تمام الدلائل والبينات فيه وقيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد سماع كل الدلائل وانما خص القرآن بالذكر لانه الكتاب الحاوي لمعظم الدلائل وقوله ثم ابلغه مأمنه معناه اوصله الى ديار قومه التي يأمنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وقتالهم المسألة السابعة قال الفقهاء الكافر الحربي اذا دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعي كاستماع كلام الله او يدخل بامان احد من اهل الاسلام او دخل للتجارة فان دخل بامان صبي او مجنون فامانهما شبهة امان فيجب تبليغه مأمنه وهو ان يبلغ محروما في نفسه وماله الى مكان هو مأمن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة له امان ومن دخل لياخذ مالا له في دار الاسلام ولماله امان فامان ماله امان له والله اعلم قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين ۝ قوله كيف استفهام في معنى الاستنكار كما يقول كيف تستبق مثلك اي لا ينبغي ان يستبق وفي الآية محذوف تقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اضمار الغدر فيما وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما نكثوا وما نقضوا قيل انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فتربصوا بهم ولا تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعني من اتقى الله فوفى بعهده لمن عاهده قوله تعالى كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتأبى قلوبهم واكثرهم فاسقون ۝ اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون ۝ لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون ۝ اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تأكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولا بد من تفسير الالفاظ المذكورة في الآية يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشيء واظهر الله المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اي ليعليه وتحقيق القول فيه ان من غلب غيره حصل له كمال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص والناقص يخفي نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد ان يقدروا عليكم وقوله لا يرقبوا قال الليث رقب يرقب رقبة ورقوبا وهو ان ينتظر ورقيب القوم حارسهم وقوله ولم ترقب قولي اي لم تحفظه

اما الاول ففيه اقوال كثيرة الاول انه العهد قال الشاعر شعر وجدناهم كاذبا الهم ۝ وذو الال والعهد لا يكذب ۝ يعني العهد الثاني قال الفراء الال القرابة قال حسان شعر لعمرك ان الك من قريش ۝ كال السقب من ولد النعام ۝ يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر شعر لولا بنو مالك والال مرقبة ۝ ومالك فيهم الالاء والشرف ۝ يعني الحلف والرابع الال هو الله عز وجل وعن ابي بكر الصديق انه لما سمع هذيانات مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول وقال اسماء الله معلومة في القرآن والاخبار ولم نسمع احدا يقول يا ال الخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي ما يخلص من اللغة تحديد الشيء فمن ذلك الالة الحربة والاذن المؤللة والال يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة السادس قال الازهري ايل من اسماء الله بالعبرانية فجاز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال مأخوذ من قولهم ال يؤل الا اذا صفا ولمع ومنه الال للمعانها واذن مؤللة مشبهة بالحربة في تحديدها وله اليل اي انين يرتفع به صوته ودعت اليلها اذا ولولت فالعهد سمي الا لظهوره وصفائه من شوائب الغدر ولان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه واما قوله ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة قال ابو عبيدة الذمة ما يتذمم منه يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اي القى عن نفسه الذم ونحوه تحنث وتأثم وتحرج اما قوله يرضونكم بافواههم وتأبى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم خلاف ذلك فانهم لا يضمرون الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان الاول ان الموصوفين بهذه الصفة كفار والكفر اكبر واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق في معرض المبالغة في الذم السؤال الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى لقوله واكثرهم فاسقون فائدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس في دينه فالمراد ههنا ان هؤلاء الكفار الذين من عادتهم نقض العهود ونكث العهد اكثرهم فاسقون في دينهم وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس وفي جميع الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون اي ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال اكثرهم فاسقون ليخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد ان يكون طائفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد من هذه الآية ذم اولئك اليهود وهذا اللفظ في القرآن كالامر المختص باليهود ويقوي هذا الوجه بان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة ولو كان المراد المشركين لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى ثم قال تعالى واولئك هم المعتدون يعني يتعدون ما حده الله تعالى في دينه وما يوجبه العقد والعهد وذلك هو نهاية الذم والله اعلم قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فاخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون ۝ وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون ۝ اعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حده له بين من بعد ما حكمهم انهم اذا تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة كيف حكمهم فجمع ذلك بقوله فاخوانكم في الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء فههنا يقتضي انه اذا لم توجد هذه الثلاثة لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا او كان غنيا لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكاة قلنا قد بينا في تفسير قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق بكلمة ان لا يلزم عدمه عند عدم ذلك الشيء فههنا قال المؤاخاة بين المسلمين بالاسلام موقوفة على فعل الصلاة والزكاة جميعا فان الله شرطها في اثبات المؤاخاة فمن لم يكن اهلا لوجوب الزكاة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي به يجب الحكم وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد ما ذكره ابو بكر في حق مانع الزكاة وهو قوله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما يعني في قوله فاخوانكم في الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم قال الفراء معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدأ لقوله تعالى فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم في الدين اي فهم اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعون الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة وهذا غلط فانه يقال للاصدقاء وغير الاصدقاء اخوة واخوان قال الله سبحانه انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال تعالى او بيوت اخوانكم وهذا في النسب قال ابن عباس حرمت هذه الآية دماء اهل القبلة ثم قال ونفصل الآيات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف هذا اعتراض وقع بين الكلامين والمقصود الحث والتحريض على تامل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد الاحكام كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه من قوله تعالى من بعد قوة انكاثا والايمان جمع يمين بمعنى الحلف والقسم قيل للحلف يمين وهو اسم اليد لانهم كانوا يبسطون ايمانهم اذا حلفوا او تحالفوا وقيل سمي يمينا لتمنع البر فيه فقوله ان نكثوا اي نقضوا عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد الرسول والثاني ان المراد جحد العهد على الاسلام فيكون ردتهم بعد الايمان ولذلك قرأ بعضهم نكثوا ايمانهم من عهدهم والاول اولى للقراءة المشهورة ولان الآية في ناقضي العهد وكونهم صنفين فاما من منهم من تاب لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح يطعنه وطعنه بالقول السيء يطعن فيه قال الليث وبعضهم يقول يطعن بالرمح ويطعن بالقول ففرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه ثم قال فقاتلوا ائمة الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا هذا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو ائمة الكفر بهمزة واحدة غير ممدودة وتليين الثانية والباقون بهمزتين على التحقيق قال الزجاج الاصل في ائمة اأممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمين لما اجتمعتا ادغمت الاولى في الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصار ائمة فابدل من الهمزة المكسورة كراهة اجتماع الهمزتين

في كلمة واحدة ياء هذا هو الاختيار عند جميع النحويين إذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ أئمة همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة
والياء وأما تحقيق الهمزتين فقراءة مشهورة وإن لم تكن مقبولة عند البصريين وأما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز أن تكون ومن صرح بها فهو
لاحن محرف المسألة الثانية قوله فقاتلوا أئمة الكفر معناه فقاتلوا الكفار بأسرهم إلا أنه تعالى خص الأئمة والسادة منهم بالذكر لأنهم هم الذين
يحرضون الأتباع على هذه الأعمال الباطلة والله أعلم المسألة الثالثة قال الزجاج هذه الآية توجب قتل الذمي إذا أظهر الطعن في الإسلام لأن عهده
مشروط بأن لا يطعن في الإسلام فإن طعن فقد نكث ونقض عهده ثم قال تعالى إنهم لا أيمان لهم قرأ ابن عامر لا إيمان لهم بكسر الألف ولها وجهان أحدهما
لا أمان لهم أي لا تؤمنوهم فيكون مصدراً من الأمان الذي هو ضد الخوف والثاني أنهم كفرة لا إيمان لهم أي لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة
وهو جمع يمين ومعناه لا أيمان لهم على الحقيقة وأيمانهم ليست بأيمان وبه تمسك أبو حنيفة في أن يمين الكافر لا يكون يميناً وعند الشافعي يمينهم يمين
ومعنى هذه الآية عنده أنهم لما لم يفوا بها صارت أيمانهم كأنها ليست بأيمان والدليل على أن أيمانهم أيمان أنه تعالى وصفها بالنكث في قوله وإن نكثوا أيمانهم
ولو لم يكن منعقدة لما صح وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله فقاتلوا أئمة الكفر أي ليكن غرضكم في مقاتلتهم بعد ما وجد منهم
من العظائم أن يكون المقاتلة سبباً في انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا من غاية كرم الله تعالى وفضله على الإنسان قوله تعالى ألا تقاتلون قوماً
نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين ⊙ اعلم أنه تعالى لما قال فقاتلوا
أئمة الكفر أتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم واعلم أنه تعالى ذكر ثلاثة أسباب كل واحد منها يوجب
مقاتلتهم لو انفرد فكيف بها حال الاجتماع أحدها نكثهم العهد وكل المفسرين حملوه على نقض العهد قال ابن إسحق والسدي والكلبي نزلت في
كفار مكة نكثوا أيمانهم بعد عهد الحديبية وأعانوا بني بكر على خزاعة وهذه الآية تدل على أن قتال الناكثين أولى من قتال غيرهم من الكفار ليكون
ذلك زجراً لغيرهم والثاني قوله وهموا بإخراج الرسول فإن هذا من أوكد ما يجب به القتال واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد إخراجه من مكة
حين هاجر وقال بعضهم بل المراد من المدينة لما أقدموا عليه من المشورة والاجتماع على قصده بالقتل وقال آخرون بل هموا بإخراجه من حيث أقدموا
على ما يدعوه إلى الخروج وهو نقض العهد وإعانة أعدائه فأضيف الإخراج إليهم توسعاً لما وقع منهم من الأمور الداعية إليه في قوله وهموا إما بالفعل
أو بالعزم عليه وإن لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدءوكم أول مرة يعني بالقتال يوم بدر لأنهم لما سلم العير قالوا لا ننصرف حتى
نستأصل محمداً ومن معه والقول الثاني أراد أنهم قاتلوا حلفاء خزاعة فبدءوا بنقض العهد وهذا قول الأكثرين وإنما قال بدءوكم تنبيهاً
على أن البادئ أظلم ولما شرح الله تعالى هذه الموجبات الثلاثة زاد فيها فقال أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين وهذا الكلام يقوي
داعية القتال من وجوه الأول أن تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوي هذه الداعية الثاني أنك إذا قلت للرجل أتخشى خصمك كان
ذلك تحريكاً منه لأنه يستنكف أن ينسب إلى كونه خائفاً من خصمه الثالث أن قوله فالله أحق أن تخشوه يفيد ذلك كأنه قيل إن كنتم تخشون أحداً
فالله أحق أن تخشوه لكونه في غاية القدرة والكبرياء والضرر المتوقع منهم غايته القتل أما المتوقع من الله فالعقاب الشديد في القيامة والذم اللازم في
الدنيا الرابع أن قوله إن كنتم مؤمنين معناه أنكم إن كنتم موصوفين بالإيمان وجب عليكم أن تقدموا على هذه المقاتلة وإن لم تقدموا عليها وجب أن لا
تكونوا مؤمنين فثبت أن هذا الكلام اشتمل على سبعة أنواع من الأمور التي تحملهم على مقاتلة أولئك الكفار الناقضين للعهد بقي في الآية أبحاث
الأول حكى الواحدي عن أهل المعاني أنهم قالوا إذا قلنا لا تفعل كذا فإنما نستعمل ذلك في فعل يقدر وجوده وإذا قلت ألست تفعل فإنما تقول ذلك
في فعل تحقق وجوده والفرق بينهما أن لا تنفي بها المستقبل فإذا دخلت عليها الألف صار تحضيضاً على فعل ما يستقبل وليس إنما يستعمل لنفي الحال فإذا
دخلت عليه الألف صار لتحقيق الحال الثاني نقل عن ابن عباس أنه قال قوله ألا تقاتلون ترغيب في فتح مكة وقوله قوماً نكثوا أيمانهم أي عهدهم يعني قريشاً
حين أعانوا بني بكر على خزاعة حلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم فأمر الله رسوله أن يسير إليهم فينصر خزاعة ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك وأمر الناس أن يتجهزوا
إلى مكة وأبو سفيان عندهم قبل بالروم فرجع وقدم المدينة ودخل على فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم يستجير بها فأبت قالت ذلك لابنيها الحسن
والحسين فأبيا فخاطب أبا بكر فأبى ثم خاطب عمر فشدد ثم خاطب علياً فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصافياً له فأجاره وأجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم
الإجارة وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله إن أبا سفيان فيه أبهة فاجعل له شيئاً فقال من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فعاد إلى مكة ونادى من دخل
داري فهو آمن فقاموا إليه وضربوه ضرباً شديداً وحصل الفتح عند ذلك فهذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز أن يكون المراد منه ذلك لأن سورة
براءة نزلت بعد فتح مكة بسنة وتمييز حق هذا الباب من باطله لا يعرف إلا بالأخبار البحث الثالث قال أبو بكر الأصم دلت هذه الآيات على أنهم
كرهوا القتال لقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم فآمنه الله تعالى بهذه الآيات قال القاضي إنه تعالى يحث على فعل الواجب من لا يكون كارهاً له ولا منقصاً
فيه فإن قيل مثل هذا التحريض على الجهاد لا يقع إلا وهناك كره للقتال ولولا ذلك لم يصح التحريض قلنا بل يصح أيضاً لأنه يجوز أن يحث تعالى بهذا الجنس
على الجهاد الذي يقع لكن الذي لولا هذا التحريض كان لا يقع البحث الرابع دلت هذه الآية على أن المؤمن ينبغي أن لا يخشى أحداً سواه قوله تعالى قاتلوهم
يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ⊙ ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم ⊙ اعلم أنه تعالى
لما قال في الآية الأولى ألا تقاتلون وذكر عقيبه سبعة أشياء كل واحد منها يوجب إقدامهم على القتال ثم إنه تعالى في هذه الآية أعاد الأمر بالقتال وذكر في
ذلك القتال خمسة أشياء من أنواع الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه إذا انفرد فكيف إذا اجتمعت فأولها قوله يعذبهم الله بأيديكم وفيه مباحث
الأول أنه تعالى سمى ذلك عذاباً وهو حق فإنه تعالى يعذب الكافر فإن شاء عجله في الدنيا وإن شاء أخره إلى الآخرة البحث الثاني المراد من هذا التعذيب

القتل تارة والأسر أخرى واغتنام الأموال ثالثاً فيدخل فيه ما ذكرنا فإن قالوا أليس أنه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم فكيف قال ههنا
يعذبهم الله بأيديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم عذاب الاستئصال والمراد من قوله يعذبهم الله بأيديكم عذاب القتل والحرب والفرق
بين البابين أن عذاب الاستئصال قد يتعدى إلى غير المذنب وإن كان ذلك في حقه سبباً لمزيد الثواب أما عذاب القتل فالظاهر أنه يبقى مقصوراً على المذنب
واحتج أصحابنا على قولهم بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله بأيديكم فإن المراد من هذا التعذيب القتل والأسر وظاهر النص يدل على أن ذلك القتل و
الأسر فعل الله تعالى إلا أنه تعالى يدخله في الوجود على أيدي العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا أجاب الجبائي عنه فقال لو جاز أن يقال إنه يعذب الكفار بأيدي
المؤمنين لجاز أن يقال إنه تعالى يقتل المؤمنين بأيدي الكفار ولجاز أن يقال إنه يكذب أنبياءه على ألسنة الكفار ويلعن المؤمنين على ألسنتهم لأنه تعالى
خالق لذلك فلما لم يجز ذلك عند المجبرة دل على أنه تعالى لم يخلق أعمال العباد وإنما نسب ما ذكرناه إلى نفسه على سبيل التوسع من حيث إنه حصل بأمره وألطافه كما
يضيف جميع الطاعات إليه بهذا التفسير وأجاب أصحابنا عنه فقالوا إن الذي ألزمتموه علينا فالأمر كذلك إلا أنا لا نقوله باللسان كما أنا نعلم قطعاً أنه
تعالى هو الخالق لجميع الأجسام ثم إنا لا نقول يا خالق الأبوال والعذرات ويا مكون الخنافس والديدان فكذا ههنا وأيضاً فأنتم توافقونا على أن الزنا و
اللواط وسائر القبائح إنما حصلت بإقدار الله تعالى وتيسيره ثم لا يجوز أن يقال يا مسهل الزنا واللواط ويا دافع الموانع عنها فكذا ههنا وأما قوله المراد الإقدار
والإذن فنقول هذا صرف للكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز إلا بدليل قاهر والدليل القاهر من جانبنا فإن الفعل لا يصدر إلا عند الداعية الخالصة
وحصول الداعية ليس إلا من الله تعالى وثانيها قوله ويخزهم معناه وما ينزل بهم من الذل والهوان حيث شاهدوا أنفسهم مقهورين في أيدي المؤمنين ذليلين
مهينين قال الواحدي ويخزهم أي بعد قتلهم وهذا يدل على أن الإخزاء واقع بهم في الآخرة وهذا ضعيف لما بينا أن الإخزاء حاصل في الدنيا وثالثها
قوله وينصركم عليهم والمعنى أنه لما حصل الخزي لهم بسبب كونهم مقهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فإن قالوا لما كان ذلك الخزي
مستلزماً لحصول هذا النصر كان إفراده بالذكر عبثاً فنقول ليس الأمر كذلك لأنه من المحتمل أن يكون الخزي لهم من جهة المؤمنين إلا أن المؤمنين يحصل
لهم آفة بسبب آخر فلما قال وينصركم عليهم دل على أنهم ينتفعون بهذا الفتح والنصر والظفر ورابعها قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وقد ذكرنا أن
خزاعة أسلموا فأعانت قريش بني بكر عليهم حتى نكأوا فيهم فشفى الله صدورهم من بني بكر ومن المعلوم أن من طال تأذيه من خصمه ثم مكنه الله تعالى منه على أحسن
الوجوه فإنه يعظم سروره به ويصير ذلك سبباً لقوة النفس وثبات العزيمة وخامسها ويذهب غيظ قلوبهم ولقائل أن يقول إن قوله ويشف صدور قوم
مؤمنين معناه أنه يشفي من ألم الغيظ فكان قوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم تكراراً والجواب أنه تعالى كان قد وعدهم بحصول هذا الفتح فكانوا في
زحمة الانتظار كما قيل الانتظار موت أحمر فشفى الله صدورهم عن زحمة الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مؤمنين
وبين قوله ويذهب غيظ قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرها الله في هذا القتال وكلها ترجع إلى تسكين الدواعي الناشئة من القوة الغضبية
التشفي ودرك الثأر وإزالة الغيظ ولم يذكر تعالى فيها وجدان الأموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لأن العرب قوم جبلوا على الحمية
والأنفة فرغبهم الله تعالى في هذه المعاني لكونها اللائقة بطباعهم بقي ههنا مباحث البحث الأول هذه الأوصاف مناسبة لفتح مكة لأن الذي جرى في تلك
الواقعة مشاكل لهذه الأحوال فلهذا المعنى جاز أن يقال الآية واردة فيه البحث الثاني الآية دالة على المعجز لأنه تعالى أخبر عن حصول هذه الأحوال وقد
وقعت موافقة لهذا الإخبار فيكون ذلك إخباراً عن الغيب والإخبار عن الغيب معجز البحث الثالث دلت هذه الآية على كون الصحابة مؤمنين
في علم الله تعالى إيماناً حقيقياً لأنها تدل على أن قلوبهم كانت مملوءة من الغضب على الكفار ومن الحمية على الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الإسلام
وهذه الأحوال لا تحصل إلا في قلوب المؤمنين واعلم أن وصف الله إياهم بذلك لا ينافي كونهم موصوفين بالرحمة والرأفة فإنه تعالى قال في وصفهم أذلة
على المؤمنين أعزة على الكافرين وقال أيضاً أشداء على الكفار ثم قال ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستئناف ولا
يمكن أن يكون جواباً لقوله قاتلوهم لأن قوله ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار ونظيره قوله فإن يشأ الله يختم على قلبك ثم الكلام
ههنا ويمح الله الباطل استئناف ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الأول أنه تعالى لما أمرهم بالمقاتلة
فربما شق ذلك على بعضهم على ما ذهب إليه الأصم فإذا أقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جارياً مجرى التوبة عن تلك الكراهية الثاني أن حصول
النصر والظفر إنعام عظيم من الله تعالى عليهم والعبد إذا شاهد توالي نعم الله عليه لم يبعد أن يصير ذلك داعياً له إلى التوبة عن جميع الذنوب الثالث أنه إذا
حصل النصر والفتح وكثرة الأموال والنعم فكل لذة تطلب بالطريق الحرام فإن عند حصول المال والجاه يمكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال
والجاه داعياً إلى التوبة من هذا الوجه الرابع قال بعضهم إن النفس شديدة الميل إلى الدنيا ولذاتها فإذا انفتحت أبواب الدنيا على الإنسان وأراه الله
خيراً عرف أن لذاتها حقيرة يسيرة فحينئذ تصير الدنيا حقيرة في عينه فيصير ذلك سبباً لانقباض النفس عن الدنيا وهذا هو أحد الوجوه المذكورة في تفسير قوله
تعالى حكاية عن سليمان رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي يعني أن بعد حصول هذا الملك لا ينبغي للنفس الاشتغال بطلب الدنيا ثم يعرف أنه عند حصول
هذا الملك الذي هو أعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا فائدة في لذاتها وحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزناً فثبت أن حصول المقاتلة
تفضي إلى المنافع الخمسة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة فكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة والله أعلم وإنما قال على من يشاء لأن وجدان
الدنيا وانفتاح أبوابها على الإنسان قد يصير سبباً لانقباض القلب عن الدنيا وذلك في حق من أراد الله به الخير وقد يصير سبباً لاستغراق الإنسان فيها
وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها عن سبيل الله فلما اختلف الأمر على الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم بكل ما
يقال ويفعل في ملكه وملكوته حكيم مصيب في أفعاله وأحكامه قوله تعالى أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا

من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خبير بما تعملون ۝ اعلم ان الاية المتقدمة كانت مرغبة في الجهاد والمقصود من هذه الاية مزيد بيان في
الترغيب وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء قوله تعالى ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل المسئلة الثانية
قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته في شيء ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج والرجل الذي يكون في القوم وليس منهم يسمى وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة
من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي للواحد والجمع المسئلة الثالثة المقصود من الاية بيان ان المكلف في هذه الواقعة لا يتخلص عن العقاب الا عند
حصول امرين الاول ان يعلم الذين جاهدوا منكم وذكر العلم والمراد منه المعلوم وهو ان يصدر الجهاد عنهم الا انه لما كان وجود الشيء يلزمه كونه معلوم
الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية على انه تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده وجوابه ان ظاهر الاية وان
كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان المجاهد قد
يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين فبين تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد
مع الاخلاص خاليا عن النفاق والرياء والتودد الى الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط
بل الغرض ان يأتي به انقيادا لامر الله ولحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله فحينئذ يحصل به الانتفاع فاما الاقدام على القتال
لسائر الاغراض فذلك مما لا يفيد اصلا ثم قال والله خبير بما تعملون اي عالم باغراضهم ونياتهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ في
امر النية ورعاية امر القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر ولا الظاهر خلاف الباطن وانما يريد الله من خلقه الاستقامة كما
قال ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من يوالي المؤمنين ممن يعاديهم قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا
مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون ۝ انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلاة واتى الزكوة
ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين ۝ اعلم انه تعالى بدا السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ايجاب ذلك وذكر من انواع فضائحهم
وقبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة
فاولها ما ذكره في هذه الاية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة
تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم واغلظ له
علي في القول فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي الكم محاسن فقال الا نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج
ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا عليه ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وفيه مسائل المسئلة الاولى عمارة المسجد قسمان اما لزومها وكثرة اتيانها
يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا اكثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البناء فان كان المراد العمارة الاول فمعنى الكلام ليس للمشركين ان
يدخلوا المسجد ويقعدوا فيها وان كان المراد هو الثاني كان المعنى انه ليس للكافرين اقدام على مرمة المساجد وانما لم يجز لهم ذلك لان المسجد موضع
العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس في الحكم لقوله انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله ان طهرا
بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد يوجب تلويث المسجد وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد
يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد و
الباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة من قرا على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل
مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامره كعامر جميع المساجد الثاني ان قوله ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين ان
يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فالاولى ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعلاها الثالث قال الفراء
العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد
ففي قولهم فلان يجالس الملوك مع انه لم يجالس الا مع ملك واحد الرابع ان المسجد موضع السجود وكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد المسئلة
الثالثة قال الواحدي دلت هذه الاية على ان الكفار ممنوعين من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى بها لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المساجد
فان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذنه لم يعزر والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد
ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة ابن اثال الحنفي على سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر فقال الزجاج قوله
شاهدين حال والمعنى ما كانت لهم ان يعمروا المسجد في حال كونهم شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها الاول وهو الاصح
انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القران وانكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل ذلك كفر فمن شهد على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد
على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر فمعنى الاية انهم شهدوا على انفسهم بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا
بكونهم كافرين الثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي يقول يهودي وعابد الوثن
يقول انا عابد الوثن وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه في الوجه الاول الثالث ان الغالب منهم انهم كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقران فلعل
المراد ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف بثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم على انفسهم
بالكفر الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم يشهدون على انفسهم
بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما يجوز المصير اليه عند تعذر اجراء

اللفظ

اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز واقول لو ان احدا من السلف قرا شاهدين على انفسهم بالكفر من قولك زيد نفيس
وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو القول الحق في هذا الباب وهو انه ان كان صدر
عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء
فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا نعيده ثم قال وفي النار
هم خالدون وهو اشارة الى انهم مخلدون في النار واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين الاول
ان قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود لا يحصل الا للكفار
الثاني انه تعالى جعل الخلود في النار جزاء للكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا لغير الكفار لما صح تهديدهم به ثم انه تعالى لما بين ان الكفار
ليس لهم ان يشتغلوا بعمارة المساجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربعة فقال انما يعمر مساجد الله فالصفة الاولى
قوله من امن بالله واليوم الاخر وانما قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد فيه الله تعالى فمن لم يكن مؤمنا امتنع
ان يبني موضعا يعبد الله فيه وانما قلنا انه لا بد وان يكون مؤمنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله انما تفيد في القيامة فمن انكر القيامة لم
يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء لعبادة الله فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا
يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة الله طلبا للملك والرياسة فههنا ذكر الايمان بالله واليوم الاخر وترك ذكر النبوة كانه يقول مطلوبي من تبليغ
الرسالة ليس الا الايمان بالمبدأ والمعاد فذكر المقصود الاصلي وحذف النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني
لما ذكر الصلاة والصلاة لا تتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان كافيا الثالث انه ذكر الصلاة و
والاسم المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق في الصلاة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي كان يأتي بها محمد صلى
الله عليه وسلم فكان ذكر الصلاة دليلا على النبوة من هذا الوجه الصفة الثانية قوله واقام الصلاة والسبب فيه ان المقصود الاعظم
بناء المساجد اقامة الصلوات فالانسان ما لم يكن مقرا بوجوب الصلاة امتنع ان يقدم على بناء المساجد الصفة الثالثة قوله تعالى واتى الزكوة
اعلم ان اعتبار اقامة الصلاة وايتاء الزكوة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما
للصلاة فانه يحضر المسجد فتحصل عمارة المسجد به واذا كان مؤتيا للزكوة فانه يحضر في المسجد طوائف الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكوة
فتحصل عمارة المسجد واما ان حملنا العمارة على مصالح البناء فايتاء الزكوة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد
نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لم يشتغل بالنافلة فالظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكوة لم يشتغل ببناء المساجد الصفة الرابعة
قوله ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر رضي الله عنه بنى على باب داره في اول الاسلام مسجدا وكان يصلي فيه ويقرا القران و
الكفار كانوا يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس في بناء المسجد الا انه لا يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه
يبني المسجد للخوف من الله الثاني يحتمل ان يكون المراد منه ان يبني المسجد لا لاجل الرياء والسمعة وان يقال ان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه
لمجرد رضوان الله ولمجرد تقوية دين الله فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى
في باب الدين وان لا يختار على رضى الله رضى غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله اي من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما
تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب صونه من غير العبادة فيدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال يأتي في اخر الزمان ناس من امتي يأتون المساجد ياكل الحسنات كما تاكل البهيمة الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد ياكل
الحشيش وقال صلى الله عليه وسلم قال الله ان بيوتي في ارضي المساجد وان زوارها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان
يكرم زائره وعنه صلى الله عليه وسلم من الف المسجد الفه الله وعنه صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن انس من اسرج
في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش تستغفر له ما دام في ذلك المسجد ضوءه هذه الاحاديث كلها نقلتها من الكشاف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف
قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله واجب لكونه متعاليا عن الشك والتردد الثاني قال ابو مسلم عسى ههنا
راجعة الى العباد وهو يفيد الرجاء فكان المعنى ان الذين يأتون بهذه الطاعات انما يأتون بها على رجاء الفوز بالاهتداء لقوله تعالى يدعون ربهم خوفا و
طمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصوله الثالث وهو
احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم لاطماعهم في الانتفاع باعمالهم التي استعظموها
وافتخروا بها فانه تعالى بين ان الذين امنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرائع وضموا اليه الخشية من الله فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم كانه امر يحتمل وعسى
فما بال هؤلاء المشركين يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بالحسنى من عند الله وفي هذا الكلام ونحوه لطف للمؤمنين في ترجيح الخشية على الرجاء والله
اعلم قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين
۝ في الاية مسائل المسئلة الاولى ذكر المفسرون اقوالا في نزول هذه الاية قال ابن عباس في بعض الروايات عنه ان عليا لما اغلظ الكلام
للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن
سقاة الحجيج وعمار المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون

الا يلحقون برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد الحرام فلما نزلت هذه الاية قال العباس ما اراني الا تارك سقايتنا فقال صلى الله عليه وسلم اقيموا على سقايتكم فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت بيدي مفتاحه ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها وقال علي انا صاحب الجهاد فانزل الله هذه الاية واقول حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه المفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكفار اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا بقوله تعالى بعد هذه الاية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة وذلك لا يليق الا بالمؤمن وسنجيب عن هذا الكلام اذا انتهينا اليه واما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن امن بالله وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من امن بالله وهذا هو الاقرب عندي وتقرير هذا الكلام انا قد نقلنا في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر ان العباس احتج على فضائل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بين في الاية الاولى ان عمارة المسجد الحرام انما توجب الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمنين اما اذا كانت صادرة عن الكفار فلا فائدة فيها البتة والثاني ما ذكره في هذه الاية وهو ان يقال هب انا سلمنا ان عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج يوجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان بالله والجهاد قليل جدا فكان ذكر هذه الاعمال في مقابلة الايمان بالله والجهاد خطا لانه يقتضي مقابلة الشيء الشريف جدا بالشيء الحقير الناقص جدا وانه باطل هذا هو الوجه في تخريج هذه الاية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الاية بما قبلها **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة والوقاية واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله من امن بالله اشارة الى الفاعل فظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وانه محال فلا بد من تاويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله ويقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من امن بالله ونظيره قوله ليس البر ان تولوا المعقوله ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر **المسئلة الثالثة** قال الحسن كانت السقاية نبيذ الزبيب وعن عمر انه وجد نبيذ السقاية من الزبيب شديدا فكسر منه بالماء ثم ذاقه بالماء ثلاثا وقال اذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء اما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه ولما ذكر الله تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة بينهما لا يفيد ان الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم فانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر فكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما

قوله تعالى الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون ⊛ يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم ⊛ اعلم انه تعالى ذكر ترجيح الايمان والجهاد على السقاية وعمارة المسجد الحرام على طريق التلويح ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع كان اعظم درجة عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربع هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال ورابعها الجهاد بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربعة في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس له الا مجموع امور ثلاثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الايمان فقد وصل الى اعلى مراتب الكمال ولما اشتغلوا بالجهاد صاروا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا للفوز بمحبوب اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اتم عندهم من النفس والمال والا لما رجحوا جانب الاخرة على جانب المال والنفس ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله تعالى فثبت ان عند حصول هذه الصفات الاربعة صار الانسان واصلا الى اخر درجات البشرية واول مراتب الملائكة فاي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتداء بالاباء والاسلاف ولطلب الرياء والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى ان الذين امنوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اعظم درجة عند الله واعلم انه تعالى لم يقل انهم اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بالنسبة اليهم اما لما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل من سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح ان الملائكة كما حصلت لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الارواح المقدسة البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوصاف البدنية والقاذورات الجسمانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من العبودية الى العندية بل كان الاكمال في العبدية الا بمشاهدة العندية ولذلك قال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه المفاضلة كانت بين المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى الله خير اما يشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد اولئك اعظم درجة عند الله من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث ان يكون المراد ان عمل المؤمن المهاجر المجاهد افضل من عمل السقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من اعمال الخير وانما يبطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي

عن اعظم الجنايات يمنع من ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله بين انهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله تعالى عند ربهم وهي درجة العندية وذلك لان من امن بالله وعرفه بقي قلبه غير ملتفت الى الدنيا ثم هذا الخاطر لا يزال هذه العقدة عن جوهر الروح وانما ان حب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا دام ذلك التفريق انفصمت ملكة حب الدنيا فهذا التفريق والنقض يحصلان بالهجرة ثم انه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها وشرورها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض النفس والمال للهلاك والبوار ولولا استحقار الدنيا والا لما فعل ذلك وعند هذا يتميز ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبتدا من تفريق ونقض وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتها يحصل بذل النفس والمال فيصير الانسان شهيدا شاهدا لعالم الجمال مكاشفا بنور الجلال مشهودا له بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وعند هذا يحصل الانتهاء الى الحضرة الاحدية الصمدية وهو المراد من قوله يبشرهم ربهم هنالك يحق الوقوف والوصول ثم قال تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه البشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدا فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين واخرى على طريق العارفين اما الاول فنقول المرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان فهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله وقوله وجنات لهم اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم اشارة الى كون تلك المنافع خالصة عن الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوصها عن مازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى عبر عن دوامها بثلاث عبارات اولها مقيم وثانيها قوله خالدين فيها وثالثها قوله ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى يبشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الاربعة ومن المتكلمين من قال قوله تعالى يبشرهم برحمة منه المراد خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع الاخروية وقوله فيها نعيم المراد كون تلك النعمة خالصة وقوله خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصوله في الثواب واما تفسير هذه الاية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم اعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من حيث هي هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه بها وان عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتامل فيما اذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان الاعظم وسائر العبيد كانوا في خدمته فالقى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب تلك التفاحة او بسبب ان السلطان خصه بها فههنا كل عاقل يثبت بالجزم ان ذلك الفرح ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة وانما حصل لان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام فكذا ههنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان فمنهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة ومنهم من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن يعطي الرحمة ثم ان هذا المقام يحصل فيه ايضا درجة فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا لانه هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في تخويفه الحق وغفل عن المحنة والمنحة والنقمة والبلاء والالاء فالمحققون وقفوا عند قوله يبشرهم ربهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومن لم يصل الى تلك الدرجة العالية ولا يقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرفون الاستبشار بسماع قوله يبشرهم ربهم كيف يكون بل انما يستبشر بمجموع كونه تعالى مبشرا بالرحمة والمرتبة الثالثة هي ان استبشاره بالرحمة وهي المرتبة النازلة عند المحققين واللطيفة الثانية من لطائف هذه الاية هي انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة لا تكون الا بالرحمة والاحسان والثانية ان بشارة كل واحد يجب ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها وتتقاصر الافهام عن نعتها والثالثة انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل الذي رباكم في الدنيا بالنعم التي لا حد لها ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات كاملة والرابعة انه قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم اليه وما اضافهم الى نفسه والخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على نفسه فقال يبشرهم ربهم والسادسة ان البشارة هي الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء قالوا ان رجلا لو قال لمن يبشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذين يخبرونه به بعد ذلك لا يعتقون واذا كان كذلك فقوله تعالى يبشرهم لا بد وان يكون اخبارا عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك وجميع لذات الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوها في الدنيا من القران والاخبار فلا يكون الاخبار عن حصولها بشارة فلا بد وان يكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول الى وصفها البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي يبشرهم به وهو امور فاولها الرحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله ان المراد بهذين الامرين ما ذكره في قوله تعالى ارجعي الى ربك راضية مرضية فالرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره على المنعم والمبلي لا على النعمة والبلاء ومن كان نظره على المبلي والمنعم لم يتغير حاله لان المنعم والمبلي منزه عن التغير فالحالة الحسنة تكون منزهة عن التغير اما من كان طالبا لحظ النفس كان ابدا

في التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالام فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله فقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه هو انه يزيل عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضائه ثم انه تعالى يصير راضيا عنه وهو قوله ورضوان وعند هذا يصير هاتان الحالتان هما المذكورتان في قوله راضية مرضية وهذه هي الجنة الروحانية النورانية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الجنة العالية المقدسة ذكر بعدها الجنة الجسمانية وهي قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وقد سبق شرح هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال وبقي في هذا الفصل بيان ان اصحابنا يقولون الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التابيد واحتجوا على صحة قولهم في هذا الباب بهذه الاية وهي قوله خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد لكان ذكر التابيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون ۝ اعلم ان المقصود من ذكر هذه الاية ان يكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها في ان البراءة من الكفار غير ممكنة وتلك الشبهة انهم قالوا ان الرجل المسلم قد يكون ابنه كافرا والرجل الكافر قد يكون ابوه واخوه مسلما وحصول المعاطفة التامة بين الرجل وابيه وابنه واخيه كالامر الممتنع واذا كان الامر كذلك كانت تلك البراءة التي امر الله بها كالمتعذر الممتنع فذكر الله تعالى هذه الاية لازالة هذه الشبهة ونقل الواحدي عن ابن عباس انه تعالى لما امر المؤمنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الاباء والاقرباء ان كانوا كفارا واقول هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الاية على ما ذكروه والاقرب عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبري عن المشركين وبالغ في ايجابه قالوا كيف يكون مع هذه المعاطفة التامة بين الرجل وابنه وابيه وامه واخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الاباء والاولاد والاخوان واجب بسبب الكفر وقوله استحبوا الكفر على الايمان الاستحباب طلب المحبة ثم يقال استحب له بمعنى احبه كانه طلب محبته ثم انه تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم وكان لفظ النهي يحتمل ان يكون نهي تنزيه وان يكون نهي تحريم ذكر ما يزيل الشبهة فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم لانه رضي بشركه والرضا بالكفر كفر كما ان الرضا بالفسق فسق قال القاضي هذا النهي لا يمنع ان يتبين المرء اباه في امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن استعماله في الاعمال قوله تعالى قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بامره والله لا يهدي القوم الفاسقين ۝ اعلم ان هذا هو تقرير الجواب الذي ذكره في الاية الاولى وذلك لان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية فان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن ابائنا واخواننا وعشائرنا وذهاب تجارتنا وهلاك اموالنا وخراب ديارنا وبقاءنا ضائعين فبين تعالى انه يجب تحمل هذه المضار في الدنيا ليبقى الدين سالما وذكر انه ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيوية اولى عندكم من طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيل الله فتربصوا بما تحبون حتى ياتي الله بامره اي بعقوبة عاجلة او اجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الاية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم الذين يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على الواحد من جمع قال لان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمع قيل عشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجمع فاستغني عن جمعها ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة بعشيرات انما يجمعونها عشائر وقوله واموال اقترفتموها الاقتراف الاكتساب والله اعلم واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكرها اربعة اصناف على التفصيل وهم الاباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال المكتسبة وثالثها الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حسن فان اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم انه يتوسل بالمخالطة الى اكتساب الاموال التي هي غير حاصلة وفي اخر المراتب الرغبة في البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل السكنى فذكر هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالاخرة ان رعاية الدين خير من رعاية جملة هذه الامور قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ۝ ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ۝ ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم ۝ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة انه يجب الاعراض عن مخالطة الاباء والابناء والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارات والمساكن رعاية لمصالح الدين ولما علم ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه من الدنيا على احسن الوجوه ومن رجح الدنيا على الدين فاته الدين وفاته الدنيا وضرب الله تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم في حال الانهزام لما تضرعوا الى الله قواهم حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته الدين والدنيا ومتى اطاع الله ورجح الدين على الدنيا اتاه الله الدنيا على احسن الوجوه فكان هذا تسلية لاولئك الذين امرهم الله بمقاطعة الاباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم اذا فعلوا ذلك فالله تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو في غاية الحسن المسألة الثانية قال الواحدي النصر المعونة على الاعداء خاصة والمواطن جمع الموطن وهو كل موضع اقام به الانسان

لامر يقال هذا موطن الحرب اي مقاماتها ومواقفها وامتناعها عن الصرف لانه جمع على صيغة لم يات عليها الواحد والمواطن الكثيرة غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انها ثمانون موطنا فاعلمهم انه تعالى هو الذي يتولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال ويوم حنين اي واذكر من جملة المواطن يوم حنين حال ما اعجبتكم كثرتكم المسألة الثالثة لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف واختلفوا في عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطاء عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا عشرة الاف الذين حضروا مكة والفان من الطلقاء وقال الكلبي كانوا عشرة الاف وبالجملة فكانوا عددا كثيرين وكانوا هوازن وثقيف اربعة الاف فلما التقوا قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال فلم تغن عنكم شيئا اي لم تعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام اعلامهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة ومعناه مع رحبها وما مصدرية مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم عن عدوكم قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا على الغنائم فاستقبلونا بالسهام فانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان بن الحارث قال البراء بن عازب والذي لا اله الا هو ما ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم دبره قط لقد رايته وابو سفيان اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام الدابة وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي وكانت بغلة شهباء ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون عنقا واحدا حين سمعوا صوته واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده كفا من الحصا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى هزمهم الله ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه من ذلك التراب فذلك قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين اعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصر ما كان الا من الله تعالى لانه انزل السكينة وسكون النفس يوجب الامنة والطمانينة واظن ان وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفؤاده متحرك واذا امن سكن وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل موقوف على حصول الداعي ويدل على ان حصول ذلك الداعي ليس الا من الله اما بيان الاول فهو ان حال انهزام القوم لم يحصل داعية السكون والثبات في قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتوا فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثاني وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعي في القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع اخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها اعلم ان هذا هو الامر الثاني مما فعله الله في ذلك اليوم ولا خلاف في ان المراد انزال الملائكة ولكن ليس في الظاهر ما يدل على عدة الملائكة كما هو مذكور في قصة بدر وقال سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة الاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد بناء على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان في المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا رجال بيض الوجوه حسان فقالوا لنا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا واختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا ذلك اليوم فالرواية التي نقلناها عن ابن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر فاما فائدة نزولهم في هذا اليوم فهو القاء الخواطر الحسنة في قلوب المؤمنين ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهو الامر الثالث الذي فعله الله في ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وبينا ان قوله ثم انزل سكينته على رسوله يدل على ذلك ايضا فمجموع هذين الكلامين دليلا بينا في هذه المسألة وقالت المعتزلة انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال وذلك جزاء الكافرين والمراد ان ذلك التعذيب هو جزاء الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسالة الجلد مع التغريب بقوله الزانية والزاني فاجلدوا قالوا الفاء تدل على كون الجلد جزاء والجزاء اسم للكافي وكون الجلد كافيا يمنع ان يكون غيره مشروعا معه فنقول في الجواب عنه الجزاء ليس اسما للكافي باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة في القيامة مدخرة لهم فدلت هذه الاية على ان الجزاء ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء يعني ان مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام وقال القاضي معناه انهم بعد ما جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله عليهم ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما تحصل لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام في هذا مذكور في سورة البقرة في قوله فتاب الله عليه ثم قال والله غفور لمن تاب رحيم لمن امن وعمل صالحا والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم ۝ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم في ان لانه صلى الله عليه وسلم لما امر عليا ان يقرا على مشركي مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم ويعلمهم ان الله بريء من المشركين ورسوله

قال ناس يا أهل مكة ستعلمون ما تلقون من الشدة لانقطاع السبل وفقد الحمولات فنزلت هذه الآية لدفع هذه الشبهة وأجاب الله عنها بقوله وإن خفتم عيلة أي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو حسن موافق **المسئلة الثانية** قال الأكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الأوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة فلا نعيدها ههنا **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف نجس مصدر يقال نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذو نجس وقال الليث النجس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء رجل نجس وقوم أنجاس ولغة أخرى رجل نجس وقوم نجس ورجل نجس وامرأة نجس واختلفوا في تفسير كون المشرك نجسا فنقل صاحب الكشاف عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن أنه من صافح مشركا توضأ وهذا هو قول الهادي من أئمة الزيدية وأما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة أبدانهم واعلم أن ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاسا فلا يرجع عنه إلا بدليل منفصل ولا يمكن ادعاء الإجماع فيه لما بينا أن الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي أنه صلى الله عليه وسلم شرب من أوانيهم وأيضا لو كان جسمه نجسا لما تبدل ذلك بسبب الإسلام والقائلون بالقول الأول أجابوا عنه بأن القرآن أقوى من خبر الواحد وأيضا بتقدير صحة الخبر وجب أن يعتقد أن حل الشرب من أوانيهم كان متقدما على نزول هذه الآية وبيانه من وجهين أن هذه السورة من آخر ما نزل من القرآن وأيضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها الله وكانت المعاهدات معهم حاصلة فأزالها الله فلا يبعد أن يقال أيضا الشرب من أوانيهم كان جائزا فحرمه الله تعالى والثاني أن الأصل حل الشرب من أي إناء كان فلو قلنا إنه حرم بحكم الآية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان أما لو قلنا إنه كان حلالا بحكم الأصل والرسول صلى الله عليه وسلم شرب من آنيتهم بحكم الأصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الآية لم يحصل النسخ إلا مرة واحدة فوجب أن يكون هذا أولى وأما قول القاضي لو كان الكافر نجس العين لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الإسلام فجوابه أنه قياس في مقابلة النص الصريح وأيضا أن أصحاب هذا المذهب يقولون إن الكفار إذا أسلموا وجب عليهم الاغتسال إزالة للنجاسة الحاصلة بسبب الكفر فهذا تقرير هذا القول وأما جمهور الفقهاء فإنهم حكموا بكون الكافر طاهرا في جسمه ثم اختلفوا في تأويل هذه الآية على وجوه الأول قال ابن عباس وقتادة معناه أنهم لا يغتسلون عن الجنابة ولا يتوضئون من الحدث الثاني المراد أنهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب البعد منه والغسل منه الثالث كفرهم الذي هو صفة بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم أن كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل والله أعلم **المسئلة الرابعة** قال أبو حنيفة وأصحابه أعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه أن الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى أبو يوسف عنه أنه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن أنه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن أن ذلك الماء طاهر واعلم أن قوله تعالى إنما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لأن كلمة إنما للحصر وهذا يقتضي أن لا نجس إلا المشرك فالقول بأن أعضاء المحدث نجسة مخالف للنص والعجب أن هذا النص صريح في أن المشرك نجس وفي أن المؤمن ليس بنجس ثم إن قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك طاهر والمؤمن مطهر وهو حال كونه محدثا أو جنبا نجس فزعموا أن المياه التي يستعملها المشركون في أعضائهم تبقى طاهرة مطهرة والمياه التي تستعملها أكابر المسلمين في أعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ومما يؤكد القول بطهارة أعضاء المسلم قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر مطابقا للقرآن ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن والأخبار في هذا الباب لأن المسلمين أجمعوا على أن إنسانا لو حمل محدثا في صلاته لم تبطل صلاته ولو كانت يده رطبة فوصلت إلى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك النداوة إلى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب فالقرآن والإجماع والخبر تطابقت على القول بصحة أعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته و شبهة المخالف فيه أن الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون إلا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لأن الطهارة قد تستعمل في إزالة الأوزار والآثام قال الله تعالى في صفة أهل البيت إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وليس هذا الطهارة إلا عن الآثام والأوزار وقال في صفة مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة وإذا ثبت هذا فنقول جاءت الأخبار الصحيحة في أن الوضوء يطهر الأعضاء عن الآثام والأوزار فلما فسر الشارع كون الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذي حملنا على مخالفته والذهاب إلى شيء يبطله القرآن والأخبار والأحكام الإجماعية والله أعلم **المسئلة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند أبي حنيفة لا يمنعون من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والآية بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة وبمفهومها تبطل قول مالك أو نقول الأصل عدم المنع فالكل خالفنا في المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب أن يبقى في غيره على وفق الأصل والله أعلم **المسئلة السادسة** اختلفوا في المراد من المسجد الحرام نفس المسجد أو المراد جميع الحرم والأقرب هو الثاني والدليل عليه قوله تعالى وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء وذلك يدل على أن موضع التجارات ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الآية المنع من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وإنما يخافون العيلة إذا منعوا من حضور الأسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الآية ويتأكد هذا القول بقوله سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع أنهم أجمعوا أنه إنما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيت أم هانئ وأيضا بما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم أن أصحابنا قالوا الحرم حرام على المشركين ولو كان الإمام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج إلى الحل لاستماع الرسالة وإن دخل مشرك مستترا فمرض فيه أخرجناه مريضا ودفن ولم نعلم نبشناه وأخرجنا عظامه إذا أمكن **المسئلة السابعة** لا شبهة في أن المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهي السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وإن خفتم عيلة العيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة فهو عائل إذا افتقر والمعنى إن خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسائل **المسئلة الأولى** ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الأول قال مقاتل أسلم أهل جدة وصنعاء وحملوا الطعام إلى مكة وكفاهم الله الحاجة إلى مبايعة الكفار

الثاني قال الحسن جعل الله ما يؤخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل أغناهم بالفيء الثالث قال عكرمة أنزل الله عليهم المطر وكثر خيرهم **المسئلة الثانية** قوله تعالى فسوف يغنيكم الله من فضله إخبار عن غيب في المستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الأمر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزا ثم قال إن شاء وللسائل أن يسأل فيقول الغرض بهذا الخبر إزالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع إفادة هذا المقصود وجوابه من وجوه الأول أن لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الإنسان أبدا متضرعا إلى الله تعالى في طلب الخيرات وفي دفع الآفات الثاني المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الأدب كما في قوله لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين الثالث المقصود التنبيه على حصول هذا المعنى لا يكون في كل الأوقات وفي جميع الأزمنة لأن إبراهيم عليه السلام قال في دعائه وارزق أهله من الثمرات وكلمة من تفيد التبعيض فقوله تعالى في هذه الآية إن شاء المراد منه ذلك التبعيض ثم قال إن الله عليم حكيم أي عليم بأحوالكم حكيم لا يعطي ولا يمنع إلا عن حكمة وصواب **قوله تعالى** قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المشركين في إظهار البراءة عن عهدهم وفي إظهار البراءة عنهم في أنفسهم وفي وجوب مقاتلتهم في تبعيدهم عن المسجد الحرام وأورد الإشكالات التي ذكروها وأجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم أهل الكتاب وهو أنه تعالى أمر بمقاتلتهم إلى أن يعطوا الجزية فحينئذ يقروا على ما هم عليه بشرط أن يكونوا في ذلك من أهل الذمة والعهد وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** اعلم أنه تعالى ذكر أن أهل الكتاب إذا كانوا موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إما إلى أن يسلموا وإما إلى أن يعطوا الجزية فالصفة الأولى أنهم لا يؤمنون بالله واعلم أن القوم يقولون نحن نؤمن بالله إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه فأما الموجود الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدليل أن الإله موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فحينئذ يكون المشبه منكرا لوجود الإله فإن قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما أن المسلمين كذلك فهب أن المشبهة منهم منكرون لوجود الإله فما قولكم في موحدة اليهود قلنا أولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية ولكن إيجاب الجزية عليهم بأن يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل ضرورة أنه لا قائل بالفرق وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الإلهية فإن قيل حاصل الكلام أن كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله وحينئذ يلزمكم أن تقولوا إن أكثر المتكلمين منكرون لوجود الإله لأن أكثرهم مختلفون في صفات الله تعالى ألا ترى أن أهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالأشعري أثبت البقاء صفة والقاضي أنكره وعبد الله بن سعيد أثبت القدم صفة والباقون أنكروه والقاضي أثبت لله تعالى إدراك الطعوم وإدراك الروائح وإدراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بإدراك الشم والذوق واللمس والأستاذ أبو إسحاق أنكره والقاضي أثبت الصفات أحوالا سبعة معللة بتلك الصفات والباقون أنكروه وعبد الله بن سعيد زعم أن كلام الله في الأزل ما كان أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار كذلك فيما لا يزال والباقون أنكروه وقوم من الأصحاب أثبتوا لله خمس كلمات الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والمشهور أن كلام الله واحد واختلفوا في أن خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا فثبت بهذا حصول الاختلاف بين أصحابنا في صفات الله من هذه الوجوه الكثيرة وأما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله فأكثر من أن يمكن ذكره في موضع واحد إذا ثبت هذا فنقول لما ثبت الاختلاف بين المسلمين وجب أن يقال إنهم أنكروا الإله وإن لم يجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب بعض النصارى إلى الحلول والاتحاد كونهم منكرين الإيمان بالله وأيضا مذهب النصارى أن أقنوم الكلمة حلت في عيسى والحشوية من المتكلمين يقولون إن من قرأ كلام الله فالذي يقرأه هو عين كلام الله القديم مع أن صفات الله قد حل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء وإذا كتب كلام الله في جسم فقد حل عين كلام الله في ذلك الجسم فالنصارى إنما أثبتوا الحلول والاتحاد في عيسى وأما هؤلاء الحمقى فقد أثبتوا حلول كلام الله في كل إنسان قرأ القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فإن صح في حق النصارى أنهم لا يؤمنون بالله لهذا السبب وجب أن يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية أنهم لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب أن الدليل دل على أن من قال بأن الإله جسم فهو منكر لله تعالى وذلك لأن إله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فإذا أنكر المجسم هذا الموجود فقد أنكر ذات الإله تعالى فالخلاف بين المجسم وبين الموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح أن المجسم لا يؤمن بالله أما المسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق وأما إلزام مذهب الحروفية والحلولية فنحن نكفرهم قطعا فإنه يقال لما كفر النصارى بسبب أنهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى وهؤلاء الحمقى اعتقدوا حلول كلمة الله في ألسنة جميع من قرأ القرآن وفي جميع الأجسام التي كتب فيها القرآن فإذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحد يوجب التكفير فلأن يكون القول بالحلول في جميع الأشخاص والأجسام موجبا للقول بالتكفير كان أولى والله أعلم والصفة الثانية من صفاتهم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر واعلم أن المنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني وكأنهم يميلون إلى البعث الروحاني واعلم أنا بينا في هذا الكتاب أنواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الآيات الكثيرة عليها إلا أنا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية ونعترف بأن الله يجعل أهل الجنة بحيث يأكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك أن من أنكر هذا فقد أنكر صريح القرآن ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت أنهم منكرون اليوم الآخر الصفة الثالثة من صفاتهم قوله تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الأول أنهم لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة الرسول والثاني قال أبو روق لا يعملون بما في التوراة والإنجيل بل حرفوهما وأتوا بأحكام كثيرة من قبل أنفسهم الصفة الرابعة قوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب يقال فلان يدين بكذا إذا اتخذه دينه ومعتقده فقوله ولا يدينون دين الحق أي لا يعتقدون في صحة دين الإسلام الذي هو الدين الحق ولما ذكر هذه الصفات الأربع قال من الذين أوتوا الكتاب فبين بهذا أن المراد من الموصوفين بهذه الصفات من كان

من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في اهل الكتاب القتال او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي الجزية ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله عن يد قال صاحب الكشاف قوله عن يد اما ان يراد يد المعطي او يد الآخذ فان كان المراد يد المعطي ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى يده اذا انقاد واطاع الى قولهم نزع عن الطاعة يده كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه وثانيهما ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد لكن عن يد المعطي الى يد الآخذ واما ان كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم كما يقول اليد في هذا لفلان وثانيهما ان يكون المراد يد انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم واما قوله وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذلة وهو ان يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم والمسلم جالس ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزخ في قفاه فهو معنى الصغار ههنا وهو نفس اعطاء الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه

المسئلة الثانية في شيء من احكام هذه الآية الحكم الاول استدلت بهذه الآية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه في تقريره ان قوله قاتلوهم يقتضي ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك يشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا الجزية علمنا ان مجموع هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتهاء المجموع ارتفاع احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ذلك الحكم لانه يكفي في انتفاء ذلك المجموع انتفاء احد اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان . الحكم الثاني الكفار فريقان فريق عبدة الاوثان وفريق عبدة ما استحسنوه فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب لقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروي انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية و يعاهدوا المسلمين على اداء الجزية وانما قلنا انه لا يؤخذ الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهو قوله الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب فاثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء هذا القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز ۞ الحكم الثالث في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرين درهما وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين درهما قال اصحابنا واقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل تحريم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون يدل على اخذ شيء وهذا القدر الذي قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزيادة عليه لم يدل على الجزية والاصل فيه الحرمة فوجب ان يبقى عليها الحكم الرابع تؤخذ الجزية عند ابي حنيفة في اول السنة وعند الشافعي في آخرها ۞ والخامس تسقط الجزية بالاسلام عند ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية وعند الشافعي لا تسقط السادس قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل باخذ الجزية حرمة لآبائهم الذين انقرضوا على الحق من شريعة التوراة والانجيل وايضا فكتابهم في ايديهم فربما يتفكرون فيعرفون صدق محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته فامهلوا لهذا المعنى والله اعلم وبقي ههنا سؤالان الاول كان ابن الراوندي يطعن في القرآن ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم اخذ منهم دينارا واحدا وقررهم عليه وما منعهم منه والجواب ليس المراد من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منها حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان السؤال الثاني هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد معه من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عند تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية والله اعلم

قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون ۞ وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكم في الآية المتقدمة على اليهود والنصارى انهم لا يؤمنون شرح ذلك في هذه الآية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انه بمنزلة الشرك وان كانت طرق القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان يتخذ الانسان مع الله معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تاملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به الى طاعة الله تعالى اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر صريح جدا فثبت انه لا فرق بين الحلولية وبين سائر المشركين وانه انما خصهم الله تعالى بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتوراة والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين ولتعظيم كتابيهما ولتعظيم اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين ۞ في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء والثاني قال ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة ان جماعة من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان عزيرا ابن الله فنزلت هذه الآية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود الا انه تعالى نسب ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد فيقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا منهم والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود بذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود اضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فانساهم الله التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التوراة الى صدره فانذر قومه فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما هذا العزير بشراه هو الا ابن الله وقال الكلبي قتلهم بخت نصر فلم يبق فيهم احد يقرأ التوراة فقيل تلك العالقة قتلوهم فلم يبق منهم احد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا الباب واما حكاية النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهرة لكن فيها اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح صلوات الله عليه واصحابه كانوا مبرئين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا افحش انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق جملة النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح عليه الصلاة والسلام فقال المفسرون في الجواب عن هذا السؤال ان اتباع عيسى م كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة بما كان يصنع ووضع على راسه التراب فقال نوديت من السماء ان ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلاثة وتوجه الى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا آخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هؤلاء الثلاثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك ولقد رأيت عيسى في المنام فرضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلاء الثلاثة الناس الى مذهبه وقولهم هذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدي والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابراهيم على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني بالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى والله اعلم بحقيقة الحال **المسئلة الثانية** قرأ عاصم والكسائي وعبد الوارث عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير تنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فقوله عزير مبتدأ وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان عجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه على صفة التصغير والاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه ثلاثة اوجه احدها انه اعجمي ومعرفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف لان قوله من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور فانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم فاما قوله ان يكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف الا ان تخصيص ذلك الخبر بالتكذيب يدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا بناء على دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام والله اعلم الوجه الثالث قال الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن الله ساكنة فحصل ههنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء

شعر

فالفيته غير مستعتب ۞ ولا ذاكر الله الا قليلا

واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول انما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم في هذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول ان المراد منه قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر يحقه والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عندنا العلم بذلك القول لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه قائلا به فالمراد انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم في دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهئون قول الذين كفروا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير هذه الآية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة انهم بنات الله الثاني ان الضمير الى النصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان

القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني أنه كفر قديم فيهم غير مستحدث **المسألة الثانية** المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته ضهاء ومضاهاة وهو قول أكثر أهل اللغة في المضاهاة وقال شمر المضاهاة المتابعة فلان يضاهي فلانا أي يتابعه **المسألة الثالثة** قرأ عاصم يضاهئون بالهمز وكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء يقال ضاهيته وضاهأته لغتان كما يقال أرجيت وأرجأت قال أحمد بن يحيى لم يتابع عاصما على الهمز أحد ثم قال تعالى قاتلهم الله أنى يؤفكون أي هم أحق بأن يقال لهم هذا القول تعجبا من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعا قاتلهم الله ما أعجب فعلهم أنى يؤفكون الإفك الصرف يقال أفك الرجل عن الخير أي قلب وصرف ورجل مأفوك أي مصروف عن الخير يقول الله تعالى أنى يصدقون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى يجعلون لله ولدا وهذا التعجب إنما هو راجع إلى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شيء فهذا الخطاب على عادة العرب في مخاطباتهم والله عجب نبيه من تركهم الحق وإصرارهم على الباطل **المسألة** **قوله تعالى** اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ⊛ اعلم أنه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب آخر من الشرك بقوله اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال أبو عبيدة الأحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر وقال الأصمعي لا أدري أهو الحبر أو الحبر وكان أبو الهيثم يقول واحد الأحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان الحبر والحبر العالم ذميا كان أو مسلما بعد أن يكون من أهل الكتاب قيل أهل المعاني الحبر العالم الذي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها والراهب الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه وظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه ثم في الاستعمال صار الأحبار مختصا بعلماء اليهود من ولد هرون والرهبان بعلماء النصارى من أصحاب الصوامع **المسألة الثانية** الأكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الأرباب أنهم اعتقدوا فيهم أنهم آلهة العالم بل المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم نقل أن عدي بن حاتم كان نصرانيا فانتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة براءة فوصل إلى هذه الآية قال فقلت لسنا نعبدهم فقال أليس يحرمون ما أحل الله وتحلون وتحلون ما حرم الله فقلت بلى فقال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لأبي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل فقال إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف قول الأحبار والرهبان فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يقبلون حكم الله فهذا هو الربوبية فإنهم قبلوا قولهم ولم يقبلوا حكم كتاب الله وأقول قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلي كالمتعجب يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا فإن قيل إنه تعالى لما كفرهم بسبب أنهم أطاعوا الأحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره على ما هو قول الخوارج والجواب أن الفاسق وإن كان يقبل دعوة الشيطان إلا أنه لا يعظمه لكن يلعنه ويستخف به أما أولئك الأتباع فكانوا يقبلون قول الأحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول الثاني في تفسير هذه الربوبية أن الجهال والحشوية إذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم إلى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ إذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي إليهم أن الأمر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بأمر أصحابه وأتباعه أن يسجدوا له وكان يقول لهم أنتم عبيدي وكان يلقي إليهم من حديث الحلول والاتحاد أشياء ولو خلا ببعض الحمقى من أتباعه فربما ادعى الإلهية فإذا كان مثل هذا مشاهدا في هذه الأمة فكيف يبعد ثبوته في الأمم السالفة وحاصل الكلام أن تلك الربوبية يحتمل أن يكون المراد فيها أنهم أطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله وأن يكون المراد منه أنهم كانوا يعظمونهم بالسجود لهم مع السجود عبادة لا تليق إلا بالله ويحتمل أنهم قبلوا منهم أنواع الكفر فكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى أنهم اتخذوا أربابا من دون الله ويحتمل أنهم أثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الأربعة مشاهد وواقع في هذه الأمة ثم قال تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا ومعناه ظاهر وشواهد التوراة والإنجيل وجميع الكتب الإلهية ناطقة بذلك ثم قال تعالى لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون أي سبحانه عن أن يكون له شريك في الأمر والتكليف وأن يكون له شريك في كونه مسجودا ومعبودا وأن يكون له شريك في نهاية التعظيم والإجلال **قوله تعالى** يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ⊛ اعلم أن المقصود منه بيان نوع ثالث من الأفعال القبيحة الصادرة من رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في إبطال أمر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم في إخفاء الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته صلى الله عليه وسلم وهي أمور كثيرة أحدها المعجزات القاهرة التي ظهرت على يده فإن المعجز إما أن يكون دليلا على الصدق أو لا يكون فإن كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد صادقا وإن لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القرآن العظيم الذي ظهر على محمد صلى الله عليه وسلم مع أنه من أول عمره إلى آخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر في كتاب وذلك من أعظم المعجزات وثالثها أن حاصل شريعته تعظيم الله بالثناء عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الآخرة والعقل يدل على أنه لا طريق إلى الله إلا من هذا الوجه ورابعها أن شرعه كان خاليا من جميع العيوب فليس فيه إثبات ما لا يليق بالله تعالى وليس فيه دعوة إلى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما غير طريقته في استحقار الدنيا وعدم الالتفات إليها ولو كان المقصود طلب الدنيا لما بقي الأمر كذلك فهذه الأحوال دلائل نيرة وبراهين باهرة في صحة قوله ثم إنهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وأنواع كيدهم ومكرهم أرادوا إبطال هذه الدلائل فكان هذا جاريا مجرى من يريد إبطال نور الشمس بسبب أن ينفخ فيه وكما أن ذلك باطل وعمل ضائع فكذا هاهنا فهذا هو المراد من قوله يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ثم إنه تعالى وعد محمدا صلى الله عليه وسلم مزيد النصرة والقوة وإعلاء الكلمة وكمال الكرامة

فقال ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون فإن قيل كيف جاز أبى الله إلا كذا ولا يقال كرهت أو أبغضت إلا زيدا قلنا أجري أبى مجرى لم يرد والتقدير ما أراد الله إلا ذلك إلا أن الإباء يفيد زيادة على عدم الإرادة وهي المنع والامتناع والدليل عليه قوله وإن أرادوا ظلمنا أبينا فامتدح بذلك ولا يجوز أن يمتدح بأنه يكره الظلم لأن ذلك يصح من القوي والضعيف ويقال فلان أبى الظلم والمعنى ما ذكرناه وإنما سمى الدلائل بالنور لأن النور يهتدى به إلى الصواب فكذلك الدلائل يهتدى بها إلى الصواب في الأديان **قوله تعالى** هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ⊛ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الأعداء أنهم يحاولون إبطال أمر محمد صلى الله عليه وسلم بين أنه تعالى يأبى ذلك الإبطال وأنه يتم أمره بين كيفية ذلك الإتمام فقال أرسل رسوله بالهدى واعلم أن كمال حال الأنبياء لا يحصل إلا بمجموع أمور أولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو المراد من قوله أرسل رسوله بالهدى وثانيها كون دينه مشتملا على أمور يظهر لكل أحد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والآخرة وهو المراد بقوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا على سائر الأديان غالبا عليها غالبا لأضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله ليظهره على الدين كله واعلم أن ظهور الشيء على غيره قد يكون بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم أنه تعالى بشر بذلك ولا يجوز أن يبشر إلا بأمر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة مقرر ومعلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فإن قيل ظاهر قوله تعالى ليظهره على الدين كله يقتضي كونه غالبا على جميع الأديان وليس الأمر كذلك فإن الإسلام لم يصر غالبا لسائر الأديان في أرض الهند والصين والروم وسائر أراضي الكفرة قلنا أجابوا عنه بوجوه الأول أنه لا دين بخلاف الإسلام إلا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم في بعض المواضع وإن لم يكن كذلك في جميع مواضعهم فقهروا اليهود وأخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما وراءها إلى ناحية المغرب والروم وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الأصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك سائر الأديان فثبت أن الذي أخبر الله عنه في هذه الآية قد وقع وحصل فكان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزا الوجه الثاني في الجواب أن نقول روي عن أبي هريرة أنه قال هذا وعد من الله بأنه يجعل الإسلام غالبا على جميع الأديان وتمام هذا إنما يحصل عند خروج عيسى وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى أحد إلا دخل في الإسلام أو أدى الخراج الوجه الثالث ليظهر الإسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فإنه تعالى ما أبقى فيها أحدا من الكفار الوجه الرابع أن المراد بقوله ليظهره على الدين كله أن يوقفه على جميع شرائع الدين ويطلعه عليها بالكلية حتى لا يخفى عليه منها شيء الوجه الخامس ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان إلا أن هذا الوجه ضعيف لأن هذا وعد بأنه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من أول الأمر ويمكن أن يجاب عنه بأن في مبدأ الأمر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل أما بعد قوة دولة الإسلام عجزت الكفار وضعفت الشبهات فقوي ظهور دلائل الإسلام فكان المراد من هذه البشارة هذه الزيادة **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ⊛ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ⊛ اعلم أنه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الآية بالطمع والحرص على أخذ أموال الناس تنبيها على أن المقصود من إظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر أخذ أموال الناس بالباطل ولعمري من تأمل في أحوال أهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الآيات كأنها ما نزلت إلا في شأنهم وفي شرح أحوالهم فترى الواحد منهم يدعي أنه لا يلتفت إلى الخلق ولا يعلق خاطره بجميع المخلوقات وأنه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى إذا آل الأمر إلى الرغيف الواحد تراه يتهالك ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قد عرفت أن الأحبار والرهبان من اليهود والنصارى بحسب العرف أهل العلم منهم فالله تعالى حكى عن كثير منهم أنهم ليأكلون أموال الناس بالباطل وفيه أبحاث البحث الأول أنه تعالى قيد ذلك بقوله كثيرا ليدل بذلك على أن هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فإن العالم لا يخلو عن المحق وإطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم أنه كما أن إجماع هذه الأمة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الأمم البحث الثاني أنه تعالى عبر عن أحوال أولئك بالأكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة أن المقصود الأعظم من جميع الأموال الأكل فسمي الشيء باسم ما هو أعظم مقاصده أو يقال من أكل شيئا فقد ضمه إلى نفسه ومنعه من الوصول إلى غيره فلما حصلت المشابهة بين الأكل وبين الأخذ من هذا الوجه سمي الأخذ بالأكل أو يقال إن من أخذ أموال الناس فإذا طولب بردها قال أكلتها وما بقيت فلا أقدر على ردها فلهذا السبب سمي ذلك الأخذ بالأكل البحث الثالث قال ليأكلون أموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الأول أنهم كانوا يأخذون الرشى في تخفيف الأحكام والمسامحة في الشرائع والثاني أنهم كانوا يدعون عند الحشوية والعوام منهم أنه لا سبيل لأحد إلى الفوز بمرضاة الله إلا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الأموال في طلب مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الأكاذيب والثالث أن التوراة كانت مشتملة على آيات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فأولئك الأحبار والرهبان يذكرون في تأويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذه الشبهة ويأخذون الرشوة عليها والرابع أنهم كانوا يقررون عند عوامهم أن الدين الحق هو الذي هم عليه فإذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق إلى تقويته إلا إذا كان أولئك الفقهاء أقوياء عظماء أصحاب الأموال الكثيرة والجمع العظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على أن يبذلوا في خدمتهم نفوسهم وأموالهم فهذا هو الباطل الذي كانوا يأكلون أموال الناس به وهي بأسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لأكثر الجهال والمزورين إلى أخذ أموال العوام الحمقى من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله والمراد أنهم كانوا يأكلون أموال الناس بسبب

يأخذون منهم أموالهم كانوا يصدون عن سبيل الله لأنهم كانوا يحملونهم على متابعتهم ويمنعونهم عن متابعة الأخيار من الخلق والعلماء من أهل الزمان وفي زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع وأقول غاية مطلوب الخلق في الدنيا المال والجاه فبين الله تعالى في صفة الأحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الأمرين أما المال فهو المراد من قوله ليأكلون أموال الناس وأما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فإنهم لو أقروا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق لزمهم متابعة محمد عليه الصلاة والسلام وحينئذ كان يبطل جاههم وتزول حرمتهم فلأجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في إلقاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق عن قبول دينه الحق وعن الاتباع لمنهجه الصحيح ثم قال والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم وفيه مسائل المسألة الأولى في قوله والذين احتمالات ثلاثة لأنه يحتمل أن يكون المراد بقوله الذين أولئك الأحبار والرهبان ويحتمل أن يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منهم مانعو الزكاة من المسلمين ويحتمل أن يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الأحبار والرهبان أو كان من المسلمين ولا شك أنه محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة روي عن زيد بن وهب قال مررت بأبي ذر فقلت يا أبا ذر ما أنزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معاوية هذه الآية في أهل الكتاب فقلت إنها فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب إلى عثمان يشكوني فكتب إلي عثمان أن أقبل إليه فلما قدمت المدينة انحرف الناس عني كأنهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك إلى عثمان فقال لي تنح قريبا قلت إني والله لا أدع ما كنت أقول وعن الأحنف قال لما قدمت المدينة رأيت أبا ذر يقول بشر الكانزين برضف يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة ثدي أحدهم حتى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثديه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعته وقلت ما رأيت هؤلاء إلا كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى يصنع قريش وأقول إن كان المراد تخصيص هذا الوعيد بمن سبق ذكرهم وهم أهل الكتاب كان التقدير أنه تعالى وصفهم بالحرص الشديد والامتناع من إخراج الواجبات عن أموال أنفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وإن كان المراد مانعي الزكاة من المسلمين كان التقدير أنه تعالى وصف قبح طريقتهم في الحرص على أخذ أموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين إلى إخراج الحقوق الواجبة عن مال نفسه تنبيها على أنه لما كان حال من يأخذ مال غيره بالباطل كذلك فما ظنك بمن سعى في أخذ مال غيره بالباطل والتزوير والخديعة والمكر المسألة الثانية أصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء جمع بعضه إلى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الأجزاء إذا كان مجتمع الأجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الأكثرون هو المال الذي لم تؤد زكاته فهو كنز وإن كان فوق الأرض وعن جابر إذا أخرجت الصدقة من مالك فقد أذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكاة أموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكاة لا سبيل إليه بل الواجب أن يقال الكنز هو المال الذي ما أخرج عنه ما وجب إخراجه عنه إذ لا فرق بين الزكاة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج أو الجهاد وبين ما يجب إخراجه في الديون والحقوق والإنفاق على الأهل والعيال وضمان المتلفات وأروش الجنايات فيجب في كل هذه الأقسام أن يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني أن المال الكثير إذا جمع فهو الكنز المذموم سواء أديت زكاته أو لم تؤد واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بأمور الأول عموم قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وذلك يدل على أن كل ما اكتسبه الإنسان فهو حقه وكذا قوله تعالى ولا يسألكم أموالكم وقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ أحق بكسبه وقوله صلى الله عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله صلى الله عليه وسلم ما أديت زكاته فليس بكنز وإن كان باطنا وما بلغ أن يزكى ولم يزك فهو كنز وإن كان ظاهرا الثاني أنه كان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من الأغنياء كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وكان صلى الله عليه وسلم يعدهم من أكابر المؤمنين الثالث أنه صلى الله عليه وسلم ندب إلى إخراج الثلث أو أقل في المرض المخوف ولو كان جمع المال محرما لكان صلى الله عليه وسلم يأمر المريض بالتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بوجوه الأول عموم هذه الآية ولا شك أن ظاهرها دليل المنع من جميع المال والمصير إلى أن الجمع مباح بعد إخراج الزكاة ترك لظاهر هذه الآية فلا يصار إليه إلا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن الجعد أنه قال لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلاثا فقالوا له أي مال نتخذ فقال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين أحدكم على دينه وقال صلى الله عليه وسلم من ترك صفراء أو بيضاء كوي بها وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار فقال صلى الله عليه وسلم كية وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روي عن الصحابة في هذا الباب قال علي رضي الله عنه كل مال زاد على أربعة آلاف فهو كنز أديت منه الزكاة أو لم تؤد وعن أبي هريرة كل صفراء أو بيضاء أوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن أبي الدرداء أنه كان إذا رأى العير يقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل النار وبشر الكانزين بكي في الجباه والجنوب والظهور والبطون والرابع أنه تعالى إنما خلق الأموال ليتوسل بها إلى دفع الحاجات فإذا حصل للإنسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الأموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من الغير الذي يمكنه دفع حاجته بها فكان هذا الإنسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله تعالى ومانعا من وصول إحسان الله إلى عبيده واعلم أن الطريق الحق أن يقال الأولى أن لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير إلا أنه لا يمنع عنه في ظاهر الشرع فالأول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى أما بيان أن الأولى الاحتراز عن المال الكثير فلوجوه الأول أن الإنسان إذا أحب شيئا فكلما كان وصوله إليه أكثر والتذاذه بوجدانه أكثر كان حبه له أشد وميله إليه أكثر فالإنسان إذا كان فقيرا فكأنه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكأنه غافل عن تلك اللذة فإذا ملك القليل من المال وجد بقدره لذة فصار ميله إليه أشد وكلما صارت أمواله أزيد كان التذاذه بها أكثر فكان حرصه في طلبه وميله إلى تحصيله أشد فثبت أن تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل أن يحترز عن الإضرار بالنفس وأيضا قد بينا أنه كلما كان المال أكثر كان الحرص أشد فلو قدرنا

أنه كان ينتهي طلب المال إلى حد ينقطع عنده الطلب ويزول الحرص لكان الإنسان يسعى في الوصول إلى ذلك الحد أما لما ثبت بالدليل أنه كلما كان تملك الأموال أكثر كان الضرر الناشئ من الحرص أكثر وأنه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب وجب على الإنسان أن يتركه في أول الأمر كما قال شعر

رأى الأمر يفضي إلى آخر ❁ فصير آخره أولا ❁

والوجه الثاني أن كسب المال شديد وحفظه بعد حصوله أشد وأشق وأصعب فيبقى الإنسان طول عمره تارة في تعب التحصيل وأخرى في تعب الحفظ ثم إنه لا ينتفع بها إلا بالقليل ويبقى تركها مع الحسرات والزفرات وذلك يقتضي الخسران المبين الوجه الثالث أن كثرة المال والجاه تورث الطغيان كما قال تعالى إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد إلى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان الوجه الرابع أنه أوجب الزكاة في ماله سعيا في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى في تنقيصه فإن قيل لما قال صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى قلنا اليد العليا إنما فازت بالخيرية لأنه أعطى ذلك القليل فبين أنه لما حصل في ماله ذلك النقصان القليل حصلت له الخيرية وبسبب ما حصل للفقير تلك الزيادة القليلة حصلت له المرجوحية المسألة الثالثة جاءت الأخبار الكثيرة في وعيد مانعي الزكاة أما وعيد مانعي زكاة النقود فمنها في هذه الآية يوم يحمى عليها في نار جهنم وأما منع زكاة المواشي فما روي في الحديث أنه يعذب أصحاب المواشي إذا لم يؤدوا زكاتها بأن يسوق الله تلك أعظم ما كانت في أجسامها فتمر على أربابها فتطؤهم بأظلافها وتنطحهم بقرونها كلما نفدت أخراها كرت عليهم أولاها ولا يزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب المسألة الرابعة الصحيح عندنا وجوب الزكاة في الحلي المباح والدليل عليه قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم فإن قيل فهذا الوعيد إنما يتناول الرجال لا النساء قلنا نتكلم في الرجل الذي اتخذ الحلي لنسائه وأيضا ثبت أن هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة حكم مرتب على وصف مناسب وهو أن جمع ذلك المال يمنعه من صرفه إلى المحتاجين مع أنه لا حاجة به إليه إذ لو احتاج إلى إنفاقه لما قدر على جمعه وإقدام غير المحتاج على منع المال المحتاج مناسب أن يمنع منه فثبت أن هذا الوعيد مرتب على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف مناسب يجب كونه معللا به فثبت أن هذا الوعيد معلل بذلك الجمع فأينما حصل ذلك الوصف وجب أن يحصل معه ذلك الوعيد وأيضا أكثر العمومات الواردة في إيجاب الزكاة موجودة في الحلي المباح قال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر أموالكم وقال في الرقة ربع العشر وقال لعلي ليس عليك زكاة فإذا ملكت عشرين مثقالا فأخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكاة وقال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الآية مع جميع هذه الأخبار توجب الزكاة في الحلي ثم نقول ولم يوجد في الأخبار أيضا معارض لأن أصحابنا رضي الله عنهم نقلوا فيه خبرا وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحلي المباح إلا أن أبا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلي خبر صحيح وأيضا بتقدير أن يصح هذا الخبر فنحمله على اللآلئ لأنه قال لا زكاة في الحلي ولفظ الحلي مفرد محلى بالألف واللام وقد دللنا على أنه إن كان هناك معهود سابق وجب انصرافه إليه والمعهود في القرآن من لفظ الحلي اللآلئ فسقطت دلالته وأيضا يعارض هذا الخبر تلك الأخبار الكثيرة الموجبة للزكاة وأيضا الاحتياط في القول بوجوب الزكاة وأيضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لأن النص خير من القياس فثبت أن الحق ما ذكرناه والله أعلم المسألة الخامسة أنه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها ولم يقل ولا ينفقونهما وفيه وجوه الأول أن الضمير عائد إلى المعنى من وجوه أحدها أن كل واحد منهما جملة وافية كقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها أن التقدير ولا ينفقون الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الأموال والثاني أن يكون الضمير عائدا إلى اللفظ وفيه وجوه أحدها أن يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لأنه داخل في الفضة من حيث إنهما معا يشتركان في ثمنية الأشياء وفي كونهما جوهرين نفيسين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما كانا مشتركين في أكثر الصفات كان ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر وثانيها أن ذكر أحدهما قد يغني عن ذكر الآخر كقوله تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها فجعل الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فجعل الضمير للإثم وثالثها أن يكون التقدير ولا ينفقونها أي الفضة والذهب كذلك كما أن معنى قوله وإني وقيار بها لغريب وقيار كذلك فإن قيل ما السبب في أن خصا بالذكر من بين سائر الأموال قلنا لأنهما الأصل المعتبر في الأموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم أنه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم بعذاب أليم أي فأخبرهم على سبيل التهكم لأن الذين يكنزون الذهب والفضة إنما يكنزونهما ليتوسلوا بهما إلى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل هذا هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس إلا الضرب وإكرامهم ليس إلا الشتم وأيضا فالبشارة عبارة عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما إذا تغيرت بشرة الوجه بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم وقرأ أبي وبطونهم وفيه سؤالات السؤال الأول لم قال يحمى عليها ولا يقال أحميت على الحديد بل يقال أحميت الحديد فما الفائدة في قوله يحمى عليها في نار جهنم والجواب ليس المراد أن تلك الأموال تحمى على النار بل المراد أن النار تحمى على تلك الأموال التي هي الذهب والفضة أي يوقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو مأخوذ من قولهم نار حامية ولو قيل يوم يحمى لم يفد هذه المبالغة فإن قيل لما كان المراد يحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لأن النار تأنيثها لفظي والفعل غير مسند في الظاهر إليه بل إلى قوله عليها فلا جرم حسن التذكير والتأنيث وعن ابن عامر أنه قرأ تحمى بالتاء السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم الجواب التقدير فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث لم خصصت هذه الأعضاء والجواب لوجوه أحدها أن المقصود من كسب الأموال حصول فرح القلب بحيث يظهر أثره في الوجه وحصول شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثياب فاخرة يطرحونها على ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الأعضاء الثلاثة لا جرم حصل الكي على الجباه والجنوب والظهور وثانيها أن هذه الأعضاء الثلاثة مجوفة وحصل في داخلها آلات ضعيفة يعظم تألمها بسبب وصول أدنى أثر إليها بخلاف سائر الأعضاء وثالثها قال أبو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لأن صاحب المال إذا رأى الفقير

قبض جبينه واذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى عليه ظهره ورابعها ان المعنى انهم يكون على الجهات الاربع اما من مقدمه فعلى الجبهة واما من خلفه فعلى الظهور واما من يمينه ويساره فعلى الجنبين وخامسها ان الطف اعضاء الانسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي هو اصلب اعضاء الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام الثلاثة من اعضائه تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل في كل الاعضاء وسادسها ان كمال حال الانسان في جماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضاء في الوجه الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن والحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضاء الثلاثة توجب زوال الجمال وزوال القوة والانسان انما طلب المال لحصول الجمال والقوة السؤال الرابع الذي يجعل محميا على بدن الانسان هل هو كل ذلك المال او القدر الواجب من الزكاة والجواب الظاهر يقتضيه انه الكل لانه لما لم يخرج منه الحق لم يكن الحق منه جزءا معينا بل لا جزء الا والحق متعلق به فوجب ان يعذبه الله تعالى بكل الاجزاء ثم انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم والتقدير فيقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لانهم اذا عاينوا ما يعذبون به من درهم او دينار او من صفيحة معمولة منهما او من احدهما جوزوا فيه ان يكون غير الحق الذي منعه وجوزوا غير ذلك فعظم الله تبكيتهم بان يقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم لم تؤثروا به رضا ربكم ولا قصدتم بالانفاق منه نفع انفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كانكم ادخرتموه ليجعل عقابا لكم على ما تشاهدونه ثم قال تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون ومعناه لما لم تصرفوه في منافع دينكم ودنياكم على ما امركم الله به فذوقوا وبال ذلك به لا بغيره قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين ⊛ اعلم ان هذا نوع ثالث من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على النسيء وتغيير احكام الله في ذلك لانه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب النسيء فحينئذ كان ذلك سعيا منهم في تغيير حكم الله بحسب اهوائهم وآرائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم وحزنهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثني عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الآية وايضا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل تقدير القمر بالمنازل علة للسنين والحساب وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة بسير القمر وايضا قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي تدور الشمس فيها دورة تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتاء مرة وفي الصيف مرة فكان يشق الامر عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة فربما كان ذلك الوقت غير موافق لحضور التجار من الاطراف فكان يخل اسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل النسيء على ما هو معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصا بوقت واحد معين موافق لمصالحهم فهذا النسيء وان صار سببا لحصول المصالح الدنيوية الا انه لزم منه تغيير حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص الحج بشهر معلوم على التعيين فكان بسبب النسيء يقع في سائر الشهور وتغيير حكم الله وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا في تغيير احكام الله وابطال تكاليفه فلهذا المعنى استوجبوا الذم العظيم في هذه الآية واعلم ان السنة الشمسية لما كانت زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهرا فانكر الله تعالى ذلك عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل ولا ازيد فحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلاثة عشر شهرا واقع على خلاف حكم الله وموجب تغيير تكاليف الله تعالى وكل ذلك على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب في الزمان الاقدم ان تكون السنة قمرية لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم واسمعيل واما عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة الكبيسة من اليهود والنصارى فاظهر ذلك في عادة العرب المسألة الثانية قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله في كتاب الله بقوله عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو اثنا عشر شهرا وانه لا يجوز واقول في اعراب هذه الآية وجوه الاول ان نقول قوله عدة الشهور مبتدا وقوله اثنا عشر شهرا خبر وقوله في كتاب الله يوم خلق السموات ظروف ابدل البعض من البعض والتقدير ان عدة الشهور عند الله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الابدال المتوالية تقرير ان ذلك العدد واجب متقرر في علم الله وفي اول ما خلق الله العالم والثاني ان يكون قوله في كتاب الله متعلق بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يكون المراد بهذا الكتاب كتابا من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات والارض واسماء الاعيان لا تتعلق بالظروف فلا تقول غلامك يوم الجمعة بل الكتاب ههنا مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله اي في حكمه الواقع يوم خلق السموات الوجه الثالث ان يكون الكتاب اسما ويوم خلق السموات متعلق بفعل محذوف والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض المسألة الثالثة في بقية احكام الآية ان عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرا في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال المخلوقات باسرها على التفصيل وهو الاصل للكتب التي انزلها على جميع الانبياء الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القرآن وقد ذكرنا ان الكتاب هو القرآن وقد ذكرنا ان السنة المعتبرة في دين محمد صلى الله عليه وسلم السنة القمرية واذا كان كذلك فهذا الحكم مكتوب في القرآن الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجبه الله وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الايجاب والحكم كقوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الآية كالظرف واذا حمل الكتاب على الايجاب لم يستقم الا على طريق

المجاز ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف يقال ان الامر كذا وكذا في ايجاب كذا وفي حكمه واما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسألة الثانية وجوها فيما يتعلق به والاقرب ما ذكرناه في الوجه الثالث وهو ان يكون المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والمقصود بيان ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذلك يدل على المبالغة والتاكيد واما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة منها ثلاثة سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له فان قيل اجزاء الزمان متشابهة فما السبب في هذا التمييز قلنا ان هذا المعنى غير مستبعد في الشرائع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة من سائر ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز شهر رمضان عن سائر الشهور بمزيد التكليف وهو وجوب الصوم فيه وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن سائر الناس باعطاء خلعة الرسالة فاذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اقوى تاثيرا في خبث النفس وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان فيهم من صنف كتبا في الاوقات التي يرجى فيها اجابة الدعوة وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل فقال صلى الله عليه وسلم افضل الصيام بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من اشهر الحرم كان له بكل يوم ثلاثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الازمنة وفي تلك الامكنة عن القبائح والمنكرات فذلك يوجب انواعا من الفضائل احدها ان ترك القبائح في تلك الاوقات امر مطلوب لانه تقليل القبائح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار تركها في تلك الاوقات سببا لميل طبعه الى الاعراض عنها والاحتراز منها مطلقا وثالثها ان الانسان اذا اتى بالطاعات في تلك الاوقات واعرض عن المعاصي فيها فبعد انقضاء تلك لو شرع في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما تحمله من العناء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام والله اعلم ثم قال تعالى ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول في قوله ذلك اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله لا ازيد ولا انقص او الى قوله منها اربعة حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان الاربعة منها حرم الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا وكانوا يغيرون مواقع الشهور والمقصود من هذه الآية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وفيه وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الآية على هذا التقدير ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوفى الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم ههنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه الثالث قال بعضهم المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم في الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال لفظ الدين في الاصل هو الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت والحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة تسمى دينا لانها توجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على العبادة اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الآية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكاتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية ثم قال فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم الثاني ان الله خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في آية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج الا انه تعالى اكد المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادتها في الشرف الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها قال والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثير كما يكنى عن واحدة مؤنثة قال حسان شعر

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ⊛ واسيافنا يقطرن من نجدة دما ⊛

فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الآخر كقول النابغة شعر

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ⊛ بهن فلول من قراع الكتائب ⊛

فقال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم وفيه اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله باقامته فيه الى شهر آخر ويغيرون تكاليف الله تعالى والثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهي عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من النسيء لانه تعالى ذكره عقيب هذه الآية ثم قال تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث الاول قال الفراء كافة اي جميعا والكافة لا يكون مذكرا ولا مجموعا

على عدد الرجال فنقول كافين وكافات للنسوة ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعامة ولذلك لم تدخل العرب فيها الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلوهم عامة لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة البحث الثاني في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين غير متفرقين في مقاتلة الاعداء والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتكم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والقول الاول اقرب حتى يصح قياس احد الجانبين على الآخر البحث الثالث ظاهر قوله وقاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين يريد مع اوليائه الذين يخشونه في اداء الطاعات والاجتناب عن المحرمات قال الزجاج ضامن لهم النصر

قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين ⊛ وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في النسيء قولان الاول التاخير قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انسؤها نسأ اذا اخرتها وانسأته اذا اخرت عنه والاسم النسيئة والنساء ومنه انسأ الله فلانا اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيا بمعنى منسوا كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه ههنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه ان المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسيء ههنا المصدر بمعنى الانساء وهو التاخير فكان النسيء في الشهور عبارة عن تاخير حرمة شهر الى شهر آخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير في طريق شبل النسء بوزن النسع وهو المصدر الحقيقي كقولهم نسأت اي اخرت وروي عنه ايضا النسي مخففة الياء ولعله لغة في النسيء بالهمز مثل رجيت وارجأت وروي عنه النسي مشددة الياء بغير همز وهذا على التخفيف القياسي والقول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ في الاجل وانسأ اذا زاد فيه وكذلك قال ابن النسي لزيادة المال فيه ونسأت المرأة اذا حبلت جعل الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها ازجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي والصحيح هو القول الاول وهو ان اصل النسيء التاخير ونسأت المرأة اذا حبلت لتاخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لان بعيرها اختلاط بعضها ببعض مما يعان من حصول البشر ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء فكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا على الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة في عدة الشهور والثاني تاخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر آخر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التاخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابراهيم واسمعيل ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر آخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم ذلك وجعله سببا لزيادة كفرهم وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان هذا الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا انكارا منهم لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة في الكفر واما الحساب التي بها تعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبائس فمذكورة في الزيجات واما المفسرون فانهم ذكروا في سبب هذا التاخير وجها آخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة في زمان ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب الحروب والغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر متوالية لا يغزون فيها وقالوا لئن توالت علينا ثلاثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن فكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التاخير كان من المحرم الى صفر وعند جماعة من العلماء هذا التاخير ما كان مختصا بشهر واحد بل كان حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه وانه صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يحج في سنة الوداع عاد الحج الى ذي الحجة في نفس الامر فقال صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل ونحن قد بينا ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سابقا من الكفر زيادة في الكفر واحتج الجبائي بهذه الآية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان تكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا التاخير كفرا وجب ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر

يجعل

يجب ان يكون ايمانا فكان ترك هذا التاخير ايمانا وظاهر هذا ان الترك ليس بمعرفة ولا اقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا واقول هذا الاستدلال ضعيف لما بينا انه تعالى اوجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبروا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم تارة وفي صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج مجزئ وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة انكار منهم لحكم علموا بالضرورة كونه من دين ابراهيم واسمعيل عليهما الصلاة والسلام فكان هذا كفرا بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار والله اعلم اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا ففيه قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرأ اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه كبراؤهم يضلون على هذا التاخير في الشهور فاسند الفعل الى المفعول لقوله في هذه الآية زين لهم سوء اعمالهم اي زين لهم ذلك حاملوهم عليه وقرأ ابو عمرو في رواية من طريق مقسم يضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلاثة اوجه احدها يضل الله به الذين كفروا وثانيها يضل الشيطان به الذين كفروا وثالثها وهو اقواها يضل به الذين كفروا تابعيهم والآخذين باقوالهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله ولا ذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله به تعود الى النسيء وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك الاخار عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي يحلون التاخير عاما وهو العام الذي يتركون فيه المحرم ويحرمون التاخير عاما آخر وهو العام الذي يتركون المحرم على تحريمه واقول هذا التاويل انما يصح اذا فسرنا النسيء بانهم كانوا يؤخرون المحرم في بعض السنين دون بعض اما اذا فسرناه بالتاخير الحاصل بسبب الكبائس كان هذا التاخير حاصلا في جميع الشهور في جميع السنين فذلك يوجب ان تنقلب الاشهر الحرم الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسيء على المفعول وهو الشهر المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر المؤخر كفرا وانه غير جائز الا اذا قلنا ان المراد من النسيء المنسوء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسيء زيادة في الكفر على حذف المضاف فحينئذ يصح هذا التاويل والله اعلم اما قوله ليواطئوا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة ليوافقوا يقال واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كأن كل واحد منهم يطأ حيث يطأ صاحبه والايطاء في الشعر من هذا وهو ان يأتي في القصيدة بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم الا حرموا مكانه شهرا آخر من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا آخر من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى فهذا هو المراد بالمواطأة ولما بين تعالى كون هذا العمل كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل ⊛ وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضائحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الآيات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل في مقاتلتهم كقوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر اقوالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين والدنيا فعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحياة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الآخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه **المسئلة الثانية** المروي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما رجع عن الطائف اقام بالمدينة فامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظم الناس غزو الروم وهابوه فنزلت هذه الآية قال المحققون وانما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزائد على ما جرت به عادتهم في سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو **المسئلة الثالثة** يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم واذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر واجب عليه واسم اولئك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرأ الاعمش ومعناه تباطأتم ونظيره قوله تعالى فادارأتم وقوله اطيرنا وقال صاحب الكشاف ضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد الى الارض واتبع هواه وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة في الانكار لقوله تعالى ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وبينا انواع فضائحهم وقبائحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم فاتركوا هذه الامور [illegible] بعد مقاتلتهم وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم في الآخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الآخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الآخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات دائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب متاع الآخرة قليل حقير خسيس **المسئلة الرابعة** اعلم ان هذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس لقائل ان يقول الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لانه صلى الله عليه وسلم ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة آل عمران وايضا هو واجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين **المسئلة الخامسة** لقائل ان يقول ان قوله يا ايها الذين آمنوا خطاب مع كل المؤمنين ثم قال ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة والجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سائر انواع الكلام كقوله اياك اعني واسمعي يا جارة

قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير ⊛ اعلم انه تعالى لما رغبهم في الآية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الآخرة

رغبتهم وهذه الآية في الجهاد بناء على انواع اخر من الامور المقربة للدواعي وهي ثلاثة انواع الاول قوله يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الآخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فتثاقلوا فامسك الله عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذي كان ينزل عليهم وقيل المراد منه عذاب الآخرة فان الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وقطع منافع الآخرة الثاني قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متكفل بنصره وعلى اعلاء دينه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل العتبى عنهم لئلا يتوهموا ان غلبة اعداء الدين وعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس في النص دلالة على ان ذلك الغير من هم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد بن جبير ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسيرا للآية لان الآية ليس فيها اشعار بها بل حمل لذلك الكلام المطلق على صورة معينة شاهدوها وقال الاصم معناه انه يخرجه من بين اظهركم وهي المدينة قال القاضي هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة فيه على انه صلى الله عليه وسلم ينتقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهر الله في المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا حال كونه هناك والنوع الثالث قوله ولا تضروه شيئا والكناية في قول الحسن راجعة الى الله اي لا تضروا الله لان الله غني عن العالمين وفي قول الباقين عودها الى الرسول اي لا تضروه لان الله عصمه من الناس ولان الله لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال والله على كل شيء قدير وهو تنبيه على شدة الزجر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل **المسألة الاولى** قال الحسن وعكرمة هذه الآية منسوخة بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الآية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفر وعلى هذا التقدير فلا نسخ **المسألة الثانية** قال الجبائي هذه الآية تدل على وعيد اهل الصلاة حيث بين ان المؤمنين ان لم ينفروا عذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون من المؤمنين فيبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلاة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد لهم في ترك الجهاد فكذا في غيره لانه لا قائل بالفرق واعلم ان مسألة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة **المسألة الثالثة** قال القاضي هذه الآية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول عليه الصلاة والسلام او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله ولم ينص على ان ذلك القائل هو الرسول عليه الصلاة والسلام فان قالوا يجب ان يكون المراد هو الرسول لقوله تعالى ويستبدل قوما غيركم ولقوله تعالى ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه في اصول الفقه **قوله تعالى** الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم ⊛ اعلم ان هذا ذكر طريق آخر في ترغيبهم في الجهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انهم ان لم ينفروا لم يضروه شيئا فبين في هذه الآية ما يجري مجرى التقرير لذلك فانهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** لقائل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره من نصره حين ما لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من واحد والمعنى ان الله ينصره الآن كما نصره في ذلك الوقت **المسألة الثانية** اذ اخرجه الذين كفروا يعني قد نصره الله في الوقت الذي اخرج من مكة وقوله ثاني اثنين نصب على الحال اي في الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير قوله ثاني اثنين سبق في قوله ثالث ثلاثة وتحقيقا لقول انه اذا حضر اثنان فكل واحد منهما يكون ثانيا من ذلك الآخر فلهذا السبب يقال فلان ثاني اثنين اي هو احدهما قال صاحب الكشاف وقرئ ثاني اثنين بالسكون وقوله اذ هما بدل من قوله اذ اخرجه والغار نقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور في يمنى مكة على مسيرة ساعة مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه مع ابي بكر ثلاثا وقوله اذ يقول بدل ثان **المسألة الثالثة** ذكروا ان قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا فامره الله تعالى ان يخرج هو وابو بكر الى الغار فالمراد من قوله اذ اخرجه الذين كفروا انهم جعلوه كالمضطر الى الخروج وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم اول الليل الى الغار وامر عليا ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امر الله به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم ما لك فقال بابي انت وامي الغيران مأوى السباع والهوام فان كان فيه شيء كان لابي بكر وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج منه ما يؤذي الرسول صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا بكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فقال صلى الله عليه وسلم لا تحزن ان الله معنا قال ابو بكر وان الله لمعنا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم نعم فجعل يمسح الدموع عن خده ويروى عن الحسن انه كان اذا ذكر بكاء ابي بكر بكى واذا ذكر مسحه الدموع مسح هو الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان تصب اليوم ذهب دين الله فقال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل الغار وضع ابو بكر ثمامة على باب الغار بعث الله حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت فنسجت عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار ولا يرون احدا **المسألة الرابعة** دلت هذه الآية على فضل ابي بكر من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المؤمنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما صحبه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخافه من ان يدل عليه اعداءه وايضا لخافه من ان يقدم هو على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره الثاني ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فارق رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما سبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على مؤانسته وملازمته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق فيه غيره وذلك يوجب الفضل العظيم له الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعل ثاني محمد حال كونهما في الغار والعلماء اثبتوا انه كان ثاني محمد صلى الله عليه وسلم

في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وسلم لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر آمن ابو بكر وعرض الايمان على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرى من اجلة الصحابة والكل آمنوا على يديه ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل فكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة كان ابو بكر يقف في خدمته ولا يفارقه فكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى خلفه فكان ثاني اثنين هناك وكلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الصلاة فكان ثاني اثنين هناك ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في الامامة فكان ثاني اثنين هناك ولما توفي دفن بجنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه فقال كونه ثاني اثنين للرسول لا يكون اعظم من كون الله رابعا لكل ثلاثة في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق الكافر والمؤمن فلما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على فضيلة الانسان فلأن لا يدل من النبي صلى الله عليه وسلم على فضل الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما ههنا فالمراد بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلاثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الآخر والوجه الخامس من التمسك بهذه الآية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب عظيم ودرجة رفيعة في الدين واعلم ان الروافض في الدين كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا تحت عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا للشيخ الامام الوالد رحمه الله ان الروافض هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه بقولكم وحق اثنين الله ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل الوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا للرسول وذلك يدل على كمال الفضل قال الحسين بن الفضل البجلي من انكر ان يكون عمر او عثمان او احد من الصحابة صاحبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كذاب مبتدع ومن انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله تعالى اذ يقول لصاحبه لا تحزن هو ابو بكر وذلك يدل على انه تعالى وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا عليه وقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ههنا فبعد ان وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة الوجه السابع في دلالة هذه الآية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية الحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول صلى الله عليه وسلم شرك بين نفسه وبين ابي بكر في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول صلى الله عليه وسلم فيه وان حملوها على محمل شريف رفيع لزمهم ادخال ابي بكر فيها ونقول بعبارة اخرى دلت الآية على ان ابا بكر كان الله معه ومن كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين الوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف الوجه التاسع قوله لا تحزن نهي له عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت الوجه العاشر قوله فانزل الله سكينته عليه ومن الناس من قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول وهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الآية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه لا تحزن والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول صلى الله عليه وسلم فانه عليه الصلاة والسلام كان آمنا ساكن القلب بما وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال الخوف عنه اولى من صرفها الى الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث انه لو كان المراد انزال السكينة على الرسول لوجب ان يقال ان الرسول كان خائفا في ذلك الوقت ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره ولو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه صلى الله عليه وسلم قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة كان بعد قوله لا تحزن ان الله معنا وذلك يدل على ان نزول السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون السكينة نازلة على قلب ابي بكر فان قيل ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته على قلب الرسول والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول صلى الله عليه وسلم والمعطوف يجب ان يكون مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الآية الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده في واقعة بدر بجنود لم تروها واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر بهذه الآية اطباق الكل على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة للرسول صلى الله عليه وسلم وعلى ان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر هما اللذان كانا يأتيانهما بالطعام روي انه صلى الله عليه وسلم قال لقد مكثت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما ليس لنا طعام الا ثمر وذكروا ان جبريل عليه السلام اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء قد اتت بحيسة ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبر به ابا بكر ولما امره الله سبحانه بالخروج الى المدينة اظهر لابي بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين ورحلين وكسوتين ويفضل احدهما للرسول فلما قربا من المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا

فخاف ابو بكر انهم لا يعرفون الرسول فظلل عليه بثوبه ليعرفوا ان الرسول هو هو فلما دنوا خروا له سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا اخاكم ثم نامت ناقته بباب ابي ايوب روينا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم والله اعلم الوجه الثاني عشر ان الرسول صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر والانصار ما رأوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يصطفيه لنفسه من بين اصحابه في السفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه فقالوا لم يحضر معه في ذلك السفر احد الا ابو بكر فلو قدرنا انه توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل العالية والدرجات الرفيعة لابي بكر

واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية وبهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر من وجوه ضعيفة حقيرة جارية مجرى اخفاء الشمس بكف من الطين فالاول قالوا انه عليه الصلاة والسلام قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان حقا فكيف نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن الثاني قالوا يحتمل ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلصه لنفسه في هذا السفر لعلمه بكونه في غاية الشفقة فكذلك يحتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره فاخذه مع نفسه دفعا لهذا الشر الثالث انه ان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عليا بان يضطجع على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش الرسول عليه السلام في مثل تلك الليلة الظلماء مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي رضي الله عنه اعلى واعظم من كون ابي بكر مصاحبا للرسول فهذا جملة ما ذكروه في هذا الباب

والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم فيجب في قوله تعالى لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا في قوله فان الطعن على الانبياء ويجب في قوله في قصة ابراهيم حيث قالت الملائكة لا تخف وفي قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم للوط عليه السلام لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فان قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسألة كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف خاف مع سماع هذه الاية فنقول هذه الاية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها وايضا فهب انه كان امنا من القتل ولكنه ما كان امنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم فانا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خائفا لقالوا انه فرح بوقوع الرسول في البلاء ولما خاف ابو بكر قالوا هذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم محض الطعن والجواب عن الثاني ان هذا الكلام اخس من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح بالكفار عند وصولهم الى الغار وقال لهم نحن ههنا ولقال ابنه وابنته عبد الرحمن واسماء للكفار نحن نعرف مكان محمد فندلكم عليه ونسال الله العصمة من عصبية تحمل الانسان على مثل هذا الكلام الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي بن ابي طالب في تلك الليلة على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر مع الرسول صلى الله عليه وسلم اعلى منه واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلي كان غائبا والحاضر اعلى حالا من الغائب الثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها فلما عرفوا ان محمدا غاب تركوه ولم يتعرضوا له اما ابو بكر فانه بسبب كونه مع محمد صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام في الغار كان في اشد اسباب المحنة فكان بلاؤه اشد الثالث ان ابا بكر كان مشهورا فيما بين الناس وانه كان يرغب في دين محمد صلى الله عليه وسلم ويحول اليه وشاهدوا منه انه دعا جمعا من اكابر الصحابة الى دين الاسلام وانهم انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول بالنفس والمال واما علي فانه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه لا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد بالسيف والسنان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد انتقاله الى المدينة بمدة مديدة فحال الهجرة ما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي ولهذا السبب لما عرفوا ان المضطجع علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على نفسه بسبب خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة افضل واكمل فهذا ما نقوله في هذا الباب على سبيل الاختصار

اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الكلام ان يقال الا تنصروه فالله نصره في مثل صورتين الصورة الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية واقعة بدر وهو المراد بقوله وايده بجنود لم تروها لانه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم فقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الكفر سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا وهي قول لا اله الا الله قال الواحدي الاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي القراءة العامة على الاستئناف قال الفراء ويجوز وكلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانا لو نصبنا لكان الاجود ان يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق ابوك غلام ابيك ثم قال والله عزيز حكيم قاهر غالب حاكم لا يفعل الا الصواب

قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون ⊛ اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي يثقل وهذا الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون ذكروا وجوها فالاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا ان الكل داخل فيه لان الكل وصف كلي يدخل فيه كل هذه الجزئيات فان قيل اتقولون ان هذا الامر يتناول جميع الناس حتى المرضى والعاجزين قلنا ظاهره يقتضي ذلك عن ابن ام مكتوم انه قال للرسول صلى الله عليه وسلم اعلي ان انفر قال ما انت الا خفيفا او ثقيلا فرجع الى اهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل قوله ليس على الاعمى حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله انفروا خفافا وثقالا فلا

اجدني

اجدني الا خفيفا او ثقيلا وعن صفوان بن عمرو قال كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد الغزو فقلت يا عم انت معذور عند الله فرفع حاجبيه وقال يا ابن اخي استنفرنا الله خفافا وثقالا الا انه من احبه الله ابتلاه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه فقيل انك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فان عجزت عن الحرب كثرت السواد وحفظت المتاع وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت معذور فقال انزل الله علينا سورة براءة انفروا خفافا وثقالا واعلم ان القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه الاية منسوخة بقوله ليس على الاعمى حرج قال عطاء الخراساني هو منسوخ بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة ولقائل ان يقول اتفقوا على ان هذه الايات نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على ان النبي صلى الله عليه وسلم خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان ولكنه من فروض الكفايات فمن امره الرسول صلى الله عليه وسلم بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه ان يبقى وان يترك النفر وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وفيه قولان الاول ان هذا يدل على ان الجهاد انما يجب على من له المال والنفس فيدل على ان من لم يكن له نفس سليمة صالحة للجهاد ولا مال يقوى به على تحصيل آلات الجهاد لا يجب عليه الجهاد والقول الثاني ان الجهاد يجب بالنفس اذا انفرد وقوي عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد فيلزمه على هذا القول فيمن عجز ان يستنيب من يغزو بنفقته من عنده فيكون مجاهدا بماله لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا القول كثير من العلماء ثم قال ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح ان يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ خير يستعمل في معنيين احدهما بمعنى هذا خير من ذاك والثاني بمعنى انه في نفسه خير لقوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير وقوله وانه لحب الخير ويقال الثريد خير من الله اي هو خير في نفسه وقد حصل من الله فقوله ذلكم خير لكم المراد منه هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه سقط السؤال والوجه الثالث سلمنا ان المراد كونه خيرا من غيره الا ان التقدير انما يستفاد بالجهاد من نعيم الاخرة خير مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بهما والذي قال تعالى ان كنتم تعلمون لان ما يحصل من الخيرات في الاخرة على الجهاد لا يدرك الا بالتامل ولا يعرفه الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان القول بالقيامة حق وان القول بالثواب والعقاب حق وصدق

قوله تعالى لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون ⊛ اعلم انه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد وكان قد ذكر قوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقريرهم متثاقلين وبين ان اقواما مع كل ما تقدم من الوعيد والحث على الجهاد في غزوة تبوك تخلفوا وبين انه لو كان قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر ياكل منه البر والفاجر قال الزجاج فيه محذوف والتقدير لو كان المدعو اليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله وسفرا قاصدا قال الزجاج اي سهلا قريبا وانما قيل لمثل هذا القاصد لان المتوسط بين الافراط والتفريط يقال له مقتصد قال الله تعالى ومنهم مقتصد وتحقيقه ان المتوسط بين الكثرة والقلة يقصده كل احد فسمي قاصدا ويقال القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورامح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسافة الى ارض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم انه يشق على الانسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرأ بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين **المسألة الثانية** هذه الاية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا كالآيسين من الفوز بالغنيمة بسبب انهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر الله تعالى انه اذا رجع من الجهاد يجدهم يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم اما عند ما يعاتبهم بسبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر في التخلف ثم بين انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق وهذا يدل على ان الايمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال والله يعلم انهم لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج فانهم كانوا مستطيعين قادرين على الخروج **المسألة الثالثة** دلت الاية على ان قوله انفروا خفافا وثقالا انما تناول العاجز والقادر متمكنا اذ لو لم تكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما امكنهم جعل عدم الاستطاعة عذرا في التخلف **المسألة الرابعة** استدل ابو علي الجبائي على بطلان قول من قال الاستطاعة مع الفعل فقال لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الامر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله في هذا القول علمنا ان الاستطاعة قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا وسأل نفسه لم لا يجوز ان يكون المراد انهم ما كان لهم زاد وراحلة وما ارادوا به نفس القدرة واجاب ان كان من لا راحلة له يعذر في ترك الخروج فمن لا استطاعة له اولى بالعذر وايضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه يعين على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من غير ضرورة واجاب اصحابنا بان المعتزلة سلموا ان القدرة على الفعل لا تتقدم الفعل الا بوقت واحد فاما ان تتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فان الانسان الجالس في مكان لا يكون قادرا في هذا الزمان على ان يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل انما يقدر على ان يفعل فعلا في المكان الملاصق لمكانه واذا ثبت ان القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا عن الرسول ما كانوا قادرين على القتال على اصول المعتزلة فيلزمهم من هذه الاية ما الزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط الاستدلال **المسألة الخامسة** قال الرسول اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عن غيب يقع في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر كان هذا اخبارا عن الغيب فكان معجزا والله اعلم

قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ⊛ اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه تخلف قوم عن ذلك الغزو وليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان باذن الرسول صلى الله عليه وسلم

ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم اذنت لهم دل على ان منهم من تخلف باذنه وفيه مسائل المسألة الاولى احتج بعضهم بهذه الآية على صدور الذنب من الرسول صلى الله عليه وسلم من وجهين الاول انه تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة الذنب والثاني انه قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما الرسول لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء من الاسارى فعاتبه الله كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي فعافاك الله الا عرفت حقي فلا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد التبجيل والتعظيم وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد امر بنفيه شعر

عفا الله عنك الا حرمة	يجوز بفضلك ان ابعدا
الم تر عبدا عدا طوره	ومولى عفا ورشيدا هدى
اقلني اقالك من لم يزل	يقيك ويصرف عنك الردى

والجواب عن الثاني ان نقول لا يجوز ان يكون المراد بقوله لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون قد صدر عن الرسول ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه ما صدر عنه ذنب امتنع ان يكون قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه كان قد صدر عنه ذنب فقوله عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع التقادير يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله لم اذنت لهم على ترك الاولى والاكمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا المسألة الثانية من الناس من قال ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقائع واحتج عليه ان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الابصار بالاعتبار والاجتهاد والرسول كان سيدهم فكان داخلا تحت هذا الامر ثم اكدوا ذلك بهذه الآية فقالوا اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه او ما اذن له فيه ولا منعه عنه والاول باطل والا لامتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني باطل والا لامتنع ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون وذلك بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه صلى الله عليه وسلم انما اذن في تلك الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد او ما كان كذلك والثاني باطل لانه حكم بمجرد التشهي وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه صلى الله عليه وسلم اذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فان قيل فهذا يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد لانه تعالى منعه عن هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه من ذلك مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على ان حصول ذلك التبين يرتفع ذلك المنع ويحصل الاذن فالاذن في ذلك يدل على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التبين هو التبين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه محتمل الا ان على هذا التقدير الذي ذكرتم كان يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان يصبر حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما نزل ذلك كان كفرا وعلى هذا التقدير الذي ذكرنا كان ذلك الخطأ واقعا في الاجتهاد فيدخل تحت قوله من اجتهد واخطأ فله اجر واحد فكان حمل الكلام عليه اولى المسألة الثالثة دلت هذه الآية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتأني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه ان يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب والابعاد اعلم المسألة الرابعة قال قتادة عاتبه الله كما تسمعون في هذه الآية ثم رخص له في سورة النور فقال فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم المسألة الخامسة قال ابو مسلم الاصفهاني قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك الاذن فيماذا فيحتمل ان بعضهم استأذن في القعود فاذن ويحتمل ان بعضهم استأذن في الخروج معه فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين فكانوا يثيرون الفتن ويبغون الغوائل فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضي هذا بعيد لان هذه الآيات نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا ما بعد هذه الآية يدل على ذم القاعدين وبيان حالهم قوله تعالى لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين ۝ انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ۝ وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس قوله لا يستأذنك نزل بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا لا يجوز لان ما قبل هذه الآية وما بعدها ورد في قصة تبوك والمقصود من هذا الكلام تمييز المؤمنين عن المنافقين فان المؤمن متى امر بالخروج الى الجهاد بادر اليه ولم يتوقف والمنافق يتوقف ويتبلد ويأتي بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل او الماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق في ذلك الوقت الاستئذان المسألة الثانية قوله تعالى لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا فيه محذوف والتقدير في ان يجاهدوا الا انه يحسن الحذف لظهوره ثم هاهنا قولان الاول اجراء هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار شيء آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى انه ليس من عادة المؤمنين ان يستأذنوك في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا نستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فان ربنا ندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة في الاستئذان وكانوا بحيث لو امرهم الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك الا ترى ان علي بن ابي طالب لما امره النبي صلى الله عليه وسلم

بان يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض الى ان قال له الرسول انت مني بمنزلة هارون من موسى والقول الثاني انه لا بد من اضمار آخر قالوا لان ترك الاستئذان على الامام في الجهاد غير جائز وهؤلاء مدحهم الله في ترك الاستئذان فثبت انه لا بد من الاضمار والتقدير لا يستأذنك هؤلاء في ان لا يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والذي دل على هذا المحذوف ان ما قبل الآية وما بعدها يدل على ان حصول هذا الكلام انما كان على الاستئذان في القعود ثم قال تعالى انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل المسألة الاولى بين ان هذا الاستئذان لا يصدر الا عند عدم الايمان بالله واليوم الآخر ولما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى ان عدم ايمان هؤلاء انما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على ان الشاك المرتاب غير مؤمن بالله تعالى وهاهنا سؤالات السؤال الاول ان العلم اذا كان ناشيا لما كان وقوع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يوجب حصول الشك في صحة الدليل فهذا يقتضي ان الرجل المؤمن اذا وقع له سؤال واشكال في مقدمة من مقدمات دليله ان يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المؤمن عن ايمانه في كل لحظة بسبب كل خاطر يخطر بباله من سؤال واشكال ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان بناء الايمان ليس على الدليل بل على التقليد فانه ما دام الانسان مصرا على دينه بسبب التقليد كان مؤمنا فصار هذا دالا على ان الاصل في الايمان هو التقليد من هذا الوجه والجواب انا نسلم وان عرض له شك في صحة بعض مقدمات دليل واحد الا ان سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي ايمانه دائما مستمرا السؤال الثاني ان اصحابكم يقولون انا مؤمن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا قد استقصينا في تحقيق هذه المسألة في سورة الانفال في تفسير قوله اولئك هم المؤمنون حقا المسألة الثانية قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار وهذا باطل والدليل عليه ان المنافقين كانوا يظهرون الاقرار مع انه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بانهم ليسوا مؤمنين المسألة الثالثة قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو محل الضد الآخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والكفر هو القلب كان المثاب والمعاقب هو القلب في الحقيقة والباقي تبع له المسألة الرابعة قوله فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد الطرفين ولا جازم باحد الضدين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان بضرورة او نظر فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقرئ عده ايضا عدة بكسر العين بغير اضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شديد فتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف اخرون هذا الاشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل المسألة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث له ونفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول اما ان يقال انه كان مفسدة او يقال انه كان مصلحة فان قلنا انه كان مفسدة فلم عاتب الرسول في اذنه اياهم بالقعود وان قلنا انه مصلحة فلم قال ولكن كره الله انبعاثهم وثبطهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الآية بشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلما كان الاصوب الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه صلى الله عليه وسلم كان قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استأذنوه في الخروج معه فاذن لهم فيه وعلى هذا التقدير فانه يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل عليه ان هذه الآية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم اذن لهم في الخروج معه وكذلك سائر الآيات منها قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى قوله قل لن تتبعونا فهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم والوجه الثاني من الجواب ان نسلم ان العتاب في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه صلى الله عليه وسلم اذن لهم في القعود فنقول ان ذلك العتاب ما كان لاجل ان اذنه صلى الله عليه وسلم بذلك القعود مفسدة وبيانه من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم اذن قبل تمام التفحص وكمال التدبر والتأمل ولهذا السبب قال تعالى حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني انه بتقدير انه صلى الله عليه وسلم ما كان يأذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم فكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح والثالث انهم لما استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب عليهم فقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله تعالى عنه في آخر هذه الآية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال الله تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم والرابع ان الذين يقولون ان الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم الصلاة والسلام قالوا انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي كان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حصول النص وكما ان هذا غير جائز فكذا ذلك المسألة الثانية قالت المعتزلة البصرية الآية دالة على انه تعالى كما انه موصوف بصفة المريدية فكذلك هو موصوف بصفة الكارهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم ثم قال اصحابنا معنى كره الله انه اراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح ان يكون متعلق الارادة قالوا لان الارادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة به لان تحصيل الحاصل محال وجعل العدم عدما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهية ارادة العدم اجاب اصحابنا بانا نفسر الكراهة في حق الله

تعالى بارادة ضد ذلك الشيء فانه تعالى اراد منهم السكون فوضع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

المسألة الثالثة احتج اصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم قال صاحب الكشاف فكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه انه لا يتم الا اذا كان صريحا في الحق فيه وهو ان صدور الفعل فيه يتوقف على حصول الداعي البتة فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان صيرورة تلك الداعية جازمة او فاترة ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ لزم المقصود لان تقوية الداعية ليست الا من الله ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل وحينئذ يصح قولنا في مسألة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الآية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسائل

المسألة الاولى المقصود منه التنبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم القعود في البيوت وهم القاعدون والخالفون والخالف على ما ذكره في قوله رضوا بان يكونوا مع الخوالف والله اعلم

المسألة الثانية اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل لذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا الاجماع على التخلف لان من نوى الفساد يحب التكثر باشكاله ويحتمل ان يكون القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم لما اذن لهم في التخلف فعاتبه الله ويحتمل ان يكون القائل هو الله لانه فلما كره خروجهم للافساد فكان المراد اذا كنتم متثبطين فقد كره الله انبعاثكم على هذا الوجه وامركم بالقعود عن الخروج ويبين ذلك قوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا والله اعلم

قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين ⊛ اعلم انه تعالى بين في هذه الآية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة الاول قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل

المسألة الاولى الخبال الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى الخبل بالعته والمعتوه بالمخبل وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا غيا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الرأي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم آخرين ليختلفوا وتفترق كلمتهم

المسألة الثانية قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع والتقدير ما زادوكم قوة ولكن طلبوا لكم الخبال وهذا بعيد لان الاستثناء المنقطع هو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا الا خبالا وههنا المستثنى منه غير مذكور واذا لم يذكر وقع الاستثناء من اعم العام الذي هو الشيء فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا

المسألة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى بين في الآية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الآية انه انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالخير ولا يريد الا الطاعة النوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيه مسائل

المسألة الاولى في الايضاع قولان نقلهما الواحدي الاول وهو قول اكثر اهل العلم ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه قال الفراء تقول العرب وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا للراكب وضع والقول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيد انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته وروى ابو عبيد ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر

شعر

أرانا موضعين لحتم غيب ۞ ونسحر بالطعام وبالشراب

اراد مسرعين ولا يجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة شعر تبالهن بالعرفان لما عرفنني ⊛ وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا ⊛ قال الواحدي والآية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم انه على القولين فالمراد من الآية السعي بين المسلمين بالتضريب والنمائم فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولاوضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المعنى انهم يسارعون في هذا [illegible]

المسألة الثانية نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرأ ولارفضوا من رفص الناقة رفصا اذا اسرعت وارفصتها وقرئ ولاوفضوا فان قيل كيف كتب في المصحف ولااوضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت تكتب الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القرآن وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها الفا اخرى ونحوه اولاذبحنه

المسألة الثالثة قوله خلالكم اي فيما بينكم ومنه قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قوله تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهو مخارج مصب القطر قال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بينهم وفي خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال البيوت ووسط الدور اذا عرفت هذا فنقول قوله ولاوضعوا خلالكم اي بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي يقال ابغني كذا اي اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على بغيه ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل هذا الكلام هو انهم لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الرأي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الرأي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولاوضعوا خلالكم واما النوع الثالث وهو قوله وفيكم سماعون لهم ففيه قولان الاول ان المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموجبة لضعف القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع من قريب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤساء المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يؤثر قول اولئك الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون كانوا على قسمين منهم من يقتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد ثم ان الفريق الثاني من المنافقين يحملونهم على السعي بالفساد بالقاء الشبهات

والاراجيف

والاراجيف اليهم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب انهم يسعون في القاء غيرهم في وجوه الآفات والمخافات قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ⊛ ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين ⊛ اعلم ان المذكور في هذه الآية نوع آخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم لقد ابتغوا الفتنة من قبل اي من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل المراد صد اصحابك عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله منه وقوله تعالى وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر والتأمل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك يقال في الرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اي يتقلب في وجوه الحيل ثم قال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلاء المنافقين كانوا مواظبين على وجوه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القرآن ودعوة محمد صلى الله عليه وسلم وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد صلى الله عليه وسلم وهم لها كارهون اي هم لمجيء هذا الحق ولظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة الفتنة والشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد والله تعالى رده في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فهكذا يكون في المستقبل ثم قال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر بالخروج وذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تأذن لي فانك ان منعتني من القعود وتخلفت بغير اذنك وقعت في الاثم وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية وان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد لانه كان ذلك المنافق منافقا كان يغلب على ظنه كون محمد صادقا وان كان غير قاطع بذلك والثاني لا تفتني اي لا تلقني الى الهلاك فان الزمان شدة الحر ولا طاقة لي بها والثالث لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال ابن قيس قد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقوله الا في الفتنة سقطوا والمعنى انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال ما وقعوا الا في الفتنة فان اعظم انواع الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف وايضا فهم بقوا خائفين من المسلمين خائفين عن ان يفضحهم الله تعالى او ينزل آيات في شرح نفاقهم وفي مصحف ابي سقط لان لفظة من موحد اللفظ مجموع المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض فانه تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة والله تعالى بين انهم فيها وقعوا وفيها سقطوا ثم قال تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انها تحيط بهم يوم القيامة وقيل ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها قال الحكماء انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وكانوا يعتقدون لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا فيما بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول صلى الله عليه وسلم بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد فكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب الاحوال العاجلة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله تعالى عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين

قوله تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون ⊛ قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون ⊛ اعلم ان هذا نوع آخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف يسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومكروه ومصيبة يفرحوا بها ويقولوا قد اخذنا امرنا الذي نحن متسمون به وهو الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي من قبل ما وقع وتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت بخبر ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم كانوا في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله تعالى ههنا ثم قال قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه اقوال الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله مقضيا به وان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بمرجح الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشيء عما قضى الله به محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن يمتنع ان يرجح احد طرفيه على الآخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى الترجيح الواجب لذاته ومتى ثبت هذا ظهر ان كل الاشياء واجبة اما واحد منها فواجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتأثيره وتكوينه ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة وثانيها ان الله تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافه لزم انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد طلبنا في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل انه تعالى انما ذكر هذا الكلام تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم في حزنهم بمحنته ومكارهه فاي تعلق لهذا المذهب بذلك قلنا السبب فيه قوله صلى الله عليه وسلم من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم ان الذي وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به القول الثاني في تفسير هذه الآية ان يكون المراد لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين وان كانت مختلفة

فالسرور والتم الآن في العاقبة الدولة والفتح والظفر والنصر من جانبهم فيكون ذلك اغاظة للمنافقين وردا عليهم فذلك الفرح القول الثالث قال
الزجاج المعنى انا ان صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للأجر العظيم والثواب الكبير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب في الآخرة وفزنا بالمال الكثير والثناء الجميل
في الدنيا واذا كان الأمر كذلك صارت المصائب والمحن طاعات فوجب الفوز بهذه الدرجات العالية متحملة وهذه الأقوال وان كانت جميلة حسنة الا ان الحق
الصحيح هو الأول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد منه ما يقوله أصحابنا انه تعالى يحسن منه التصرف في هذا العالم كيف شاء وأراد لانه مالك الملك فلو لحقهم
وإيلام او اعتراض عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام انما ينطبق على ما تقدم انا قلنا انه تعالى وان اوصل الى بعض عبيده انواعا من المصائب فانه يجب الرضا
بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فحسن منه تعالى تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض عليه في شيء من افعاله ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون ومعناه انه
وان لم يجب عليه لاحد من العبيد شيء من الأشياء ولا امر من الأمور الا انه مع هذا عظيم الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وان يقطع
طمعه الا من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا
على الأسباب واللذات العاجلة قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا
معكم متربصون ⊙ اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم
الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله للشهداء في الآخرة وان صار غالبا فاز بالمال الحلال في الدنيا والاسم الجميل وهو الرجولية والشوكة والقوة
وفي الآخرة بالثواب العظيم واما المنافق فاذا قعد في بيته فربما في الحال قاعد في بيته مذموما منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة
بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيه النسوان والصبيان العاجزون ثم يكونون ابدا خائفين على انفسهم واولادهم واموالهم في الدنيا
ثم بالآخرة ان ماتوا فقد انتقلوا الى العذاب الدائم في القيمة وان اذن الله في قتلهم ووقعوا في القتل والاسر والنهب وانتقلوا من عذاب الدنيا الى
عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمؤمن الا احدى الحالتين المذكورتين وكل واحدة منهما اعنى البقاء في الدنيا مع الخزي والذل والهوان وعذاب القيمة
والوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل كل واحدة من هاتين الحالتين في غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين قل تربصوا احدى الحالتين
الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم في احدى الحالتين الخسيستين لنا والتنبيه قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوعه في
مكروه وهذا قد سبق الكلام فيه قال اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجيء حينه ولذلك قيل فلان يتربص بطعام كذا اذا تمسك به
الى حين زيادة سعره والحسنى تانيث الاحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عنده او بايدينا قيل من عند الله ان يعذاب ينزل عليهم من السماء او بايدينا
بان ياذن لنا في قتلكم وقيل بعذاب من عند الله يميتنا وقيل عذاب الدنيا وعذاب الآخرة او بايدينا يعني القتل فان قيل اذا كانوا منافقين لا يحل قتلهم
مع اظهارهم الايمان فكيف يقول الله تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد بايدينا ان ظهر نفاقكم لان نفاقهم اذا ظهر كانوا كسائر المشركين في كونهم
حربا للمؤمنين وقوله فتربصوا وان كان صيغة الأمر الا ان المراد منه التهديد كقوله ذق انك انت العزيز الكريم قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن
يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين ⊙ وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى ولا
ينفقون الا وهم كارهون ⊙ اعلم انه تعالى لما بين في الآية الأولى ان عاقبة هؤلاء المنافقين هي العذاب في الدنيا والآخرة بين انهم وان اتوا بشيء
من اعمال البر فانهم لا ينتفعون به في الآخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والآخرة مجتمعة في حقهم وان اسباب الراحة والخير زائلة
عنهم في الدنيا والآخرة وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف ههنا وفي النساء والاحقاف وقرأ عاصم وابن
عامر في الاحقاف بالضم من المشقة وفي النساء والتوبة بالفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك قيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة
وبالفتح ما اكرهت عليه المسألة الثانية قال ابن عباس نزلت في الجد بن قيس حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي اعينك
واعلم ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام فقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه الأمر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء انفقتم
طائعين او مكرهين لن يتقبل ذلك منكم واعلم ان الأمر والخبر يتقاربان فيحسن اقامة كل واحد منهما مقام الآخر اما اقامة الأمر مقام الخبر فكما ههنا وكما في
قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الأمر فكقوله والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقال كثير شعر اسيئي بنا او احسني لا ملومة ⊙ لدينا ولا مقلية ان تقلت ⊙
وقوله طوعا او كرها يريد طائعين وكارهين وفيه وجهان الأول طائعين من غير الزام من الله ورسوله او ملزمين من قبل الله ورسوله وسمي الالزام اكراها
لانهم منافقون فكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه والثاني ان يكون التقدير طائعين من غير اكراه من رؤسائكم لان رؤساء اهل النفاق
كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون من المصلحة فيه او مكرهين من جهتهم ثم قال لن يتقبل منكم ويحتمل ان يكون المراد ان الرسول عليه الصلاة والسلام
لا يتقبل تلك الأموال منهم ويحتمل ان يكون المراد انها لا تصير مقبولة عند الله تعالى ثم قال انكم كنتم قوما فاسقين وهذا اشارة الى ان عدم القبول معلل
بكونهم فاسقين قال الجبائي دلت الآية على ان الفسق يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى التقبل هو
ايجاب الثواب والمدح فاذا لم يتقبل ذلك كان معناه انه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك بالفسق دل على ان الفسق يؤثر في ازالة هذا المعنى
ثم ان الجبائي اكد ذلك بدليله المشهور في هذه المسألة وهو ان الفسق يوجب الذم والعقاب الدائمين والطاعة توجب المدح والثواب الدائمين
والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حصول استحقاقهما محال واعلم انه كان من الواجب عليه ان لا يذكر هذا الاستدلال بعدما ازال الله هذه الشبهة على ابلغ
الوجوه وهو قوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وكذا وكذا فبين تعالى بتصريح هذا اللفظ انه لا مؤثر في منع

هذه الأعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلائل على ان الفسق لا يحبط الطاعات لانه قال انكم كنتم قوما فاسقين فكان سائلا سأل وقال ان
عدم القبول هل هو معلل بعموم كون تلك الأعمال كان فسقا او بخصوص كون تلك الأعمال موصوفة بتلك الصفة الفسقية فبين تعالى ما ازال هذه الشبهة وقرر ان عدم
القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه وهو كون ذلك الفسق كفرا فثبت ان هذا الاستدلال باطل ثم قال تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم
كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسائل المسألة الأولى دلت هذه الآية على ان لا تأثير للفسق
من حيث هو فسق في هذا المنع وذلك تصريح ببطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان منع القبول معلل بمجموع
الأمور الثلاثة وهي الكفر بالله وبرسوله والاتيان بالصلاة على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهية ولقائل ان يقول الكفر بالله سبب مستقل في
المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين وجوابه ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول
المعتزلة حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم اما عندنا فان شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة انما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة
على الشيء الواحد غير محال بل نقول ان هذا من اقوى الدلائل اليقينية على ان هذه الأفعال غير مؤثرة في هذه الأحكام لوجوه عائدة اليها والدليل انه تعالى بين انه حصلت
هذه الأمور الثلاثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم ان يجتمع على الأثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلول يستغني بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما فيلزم افتقاره اليهما بأسرهما حال استغنائه عنهما بأسرهما وذلك باطل فثبت ان القول بكون هذه الأعمال مؤثرة في هذه الأحكام يفضي الى هذا
المحال فكان القول به باطلا المسألة الثالثة دلت هذه الآية على ان شيئا من اعمال البر لا يكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله فان قيل فكيف الجمع بينه
وبين قوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب ان يصرف ذلك الى تأثيره في تخفيف العقاب المسألة الرابعة دلت الآية على ان الصلاة لازمة للكافر
ولولا ذلك لما ذمهم الله تعالى على فعلها على وجه الكسل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الموجب للذم ليس هو ترك الصلاة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على
وجه الكسل جاريا مجرى سائر تصرفاتهم من قيام وقعود وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من تقبل طاعتهم فكذلك كان يجب [illegible]
تجب عليهم المسألة الخامسة مضى تفسير الكسالى في سورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو سكارى وغيارى في سكران و
غيران قال المفسرون هذا الكسل معناه انه ان كان في جماعة صلى وان كان وحده لم يصل واقول هذا المعنى انما اثر في منع قبول الطاعات لان هذا
المعنى يدل على انه لا يصلي طاعة لامر الله وانما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر اما لما ذكره الله بعدما وصفهم بالكفر دل ذلك
على ان الكسل انما كان لانهم يعتقدون انه غير واجب فذلك يوجب الكفر واما قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون فالمعنى انهم لا ينفقون لغرض
طاعة الله بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لانهم كانوا يعدون الانفاق مغرما ومنعه مغنما وهذا يوجب ان تكون النفس طيبة عند اداء الزكوة و
الانفاق في سبيل الله لان الله تعالى ذم المنافقين بكراهتهم الانفاق وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكاة اموالكم طيبة بها نفوسكم فاذا
اداها وهو كاره لذلك كان من علامات الكفر والنفاق واقول حاصل هذه المباحث يدل على ان روح الطاعات الاتيان بها لغرض العبودية والانقياد
في الطاعات فان لم يؤت بها لهذا الغرض فلا فائدة فيها بل ربما صار وبالا على صاحبها المسألة السادسة وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم قرأ حمزة والكسائي
يقبل بالياء والباقون بالتاء على التأنيث ووجه الأول ان النفقات في معنى الانفاق كقوله فمن جاءه موعظة ووجه من قرأ بالتأنيث ان الفعل مسند
الى مؤنث قال صاحب الكشاف قرأ بعضهم بالجمع والتوحيد وقرأ السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله تعالى قوله تعالى ولا تعجبك
اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون ⊙ اعلم انه تعالى لما قطع في الآية الأولى رجاء
المنافقين عن جميع منافع الآخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسباب تعذيبهم في الدنيا واسباب لاجتماع
المحن والآفات عليهم ومن تأمل في هذه الآية عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى لما بين قبائح افعالهم وفضائح اعمالهم بين ما لهم في الآخرة
من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك ان ما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في القيمة البتة ثم بين في هذه
الآية ان ما يظنون انه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم وتشديد المحنة عليهم وعند هذا يظهر ان النفاق جالب لجميع الآفات
في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا ومن الله التوفيق وفيه مسائل
المسألة الأولى هذا الخطاب وان كان في الظاهر مختصا بالرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه كل المؤمنين اي لا ينبغي ان تعجبوا باموال
هؤلاء المنافقين الكافرين ولا باولادهم ولا بسائر نعم الله عليهم ونظيره قوله تعالى ولا تمدن عينيك المسألة الثانية الاعجاب السرور بالشيء مع
نوع من الافتخار به ومع اعتقاد انه ليس لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشيء وانقطاعه عن الله تعالى فلا يبعد في حكمة الله
ان يزيل ذلك الشيء عن ذلك الانسان ويجعله لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال الاعجاب بالشيء ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ثلاث
مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان صلى الله عليه وسلم يقول هلك المكثرون وقال صلى الله عليه وسلم ما لك من مالك الا ما اكلت فافنيت
او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وذكر عبيد بن عمير ورفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثر شياطينه ومن
ازداد من السلطان قربا ازداد من الله بعدا والأخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الانصباب الى الدنيا والمنع من التهالك فيها والافتخار
بها وقال بعض المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الأول الذي يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون
ازليا ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولا يكون ابديا وهذا محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا
ولا يكون ازليا وهو الآخرة وجميع المكلفين فان الآخرة لها اول ولكن لا آخر لها وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او عاصيا فللحيوة اول ولا آخر لها

وإذا ثبت هذا ثبت أن المناسبة الحاصلة بين المكلف وبين الآخرة ما شاء أشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا أنه خلق للآخرة لا للدنيا فينبغي أن لا يشتد عجبه بالدنيا وأن لا يميل إليها فإن المسكن الأصلي هو الآخرة لا الدنيا قوله إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا فيه مسائل **المسألة الأولى** قال النحويون في الآية محذوف كأنه قيل إنما يريد الله أن يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز أيضا أن يكون هذا اللام بمعنى أن كقوله تعالى يريد الله ليبين لكم أي أن يبين لكم **المسألة الثانية** قال مجاهد والسدي وقتادة في الآية تقديم وتأخير والتقدير فلا تعجبك أموالهم وأولادهم في الحيوة الدنيا إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة قال القاضي ههنا سؤال وهو أن يقال المال والولد لا يكون عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله بها على عباده فعند هذا التزم هؤلاء هذا التقديم والتأخير إلا أن هذا الالتزام لا يدفع هذا السؤال لأنه يقال بعد هذا التقديم والتأخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من تقدير حذف في الكلام بأن يقولوا المراد التعذيب بها من حيث إنهما كانا سببا للعذاب وإذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتأخير لأنه يصح أن يقال يريد تعذيبهم بها في الدنيا من حيث إنهما كانا سببا للعذاب وأيضا فلو أنه تعالى قال فلا تعجبك أموالهم وأولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة كثير فائدة لأن من المعلوم أن الإعجاب بالمال والولد لا يكون إلا في الدنيا وليس كذلك فإنها قد تكون في الدنيا وفي الآخرة فثبت أن القول بهذا التقديم والتأخير ليس بشيء **المسألة الثالثة** الأموال والأولاد يحتمل أن يكون سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل أن يكون سببا للعذاب في الآخرة أما كونه سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الأول أن كل من كان حبه للشيء أشد وأقوى كان حرصه وألم قلبه على فواته أعظم وكان خوفه على فواته أشد وأصعب فالذين حصلت لهم الأموال الكثيرة والأولاد إن كانت تلك الأشياء باقية عندهم كانوا في ألم الخوف الشديد من فواتها وإن فاتت وهلكت كانوا في ألم الحزن الشديد بسبب فواتها فثبت أن حصول موجبات السعادات الجسمانية لا تنفك عن تألم القلب إما بسبب خوف فواتها وإما بسبب الحزن من وقوع فواتها والثاني أن هذه الأموال تحتاج في اكتسابها وتحصيلها إلى تعب شديد ومشقة عظيمة ثم عند حصولها تحتاج إلى متاعب أشد وأصعب وأشق في حفظها فإن حفظ المال بعد حصوله أصعب من اكتسابه فالمشغوف بالمال والولد أبدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك ثم إنه لا ينتفع إلا بالقليل من تلك الأموال فالتعب كثير والنفع قليل والثالث أن الإنسان إذا عظم حبه لهذه الأموال والأولاد فإما أن يبقى عليه هذه الأموال والأولاد إلى آخر عمره أو لا تبقى بل تهلك وتبطل فإن كان الأول فعند الموت يعظم حزنه وتشتد حسرته لأن مفارقة المحبوب شديدة وترك المحبوب أشد وأشق وإن كان الثاني وهو أن هذه الأشياء تهلك وتبطل حال حيوة الإنسان عظم أسفه عليها ويشتد تألم قلبه بسببها فثبت أن حصول الأموال والأولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع أن الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة إليها فإذا كثرت وتوالت استغرقت النفس فيها وانصبت بكليتها إليها فيصير ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم إنه يحصل في نوع قسوة وقهر وقوة وكلما كان المال والجاه أكثر كانت تلك القسوة أقوى وإليه الإشارة بقوله كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى فظهر أن كثرة الأموال سبب في إزالة حب الله وحب الآخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كأن الإنسان ينقل من البستان إلى السجن ومن مجالسة الأقرباء والأحباء إلى مواضع الغربة والكربة فيعظم تألمه ويقوى حزنه ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عذاب فثبت أن كثرة الأموال والأولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والآخرة فإن قيل فهذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا التعذيب قلنا المنافق مخصوص بزيادات في هذا الباب وهي أن الرجل إذا آمن بالله واليوم الآخر علم أنه إنما خلق للآخرة لا للدنيا فهذا العلم يفتر حبه للدنيا أما المنافق فلما اعتقد أنه لا سعادة له إلا في هذه الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها فكانت الآلام الحاصلة بسبب فوتها أكثر في حقه وأقوى عند قرب الموت وظهور علاماته فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب الأموال والأولاد وثانيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم إنفاق تلك الأموال في وجوه الخيرات ويكلفهم إرسال أولادهم إلى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض أولادهم للقتل والقوم كانوا يعتقدون أن محمدا صلى الله عليه وسلم ليس بصادق في كونه رسولا من عند الله فكانوا يعتقدون أن إنفاق تلك الأموال تضييع لها من غير فائدة ولا شك أن هذا شاق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها أنهم كانوا يبغضون محمدا صلى الله عليه وسلم بقلوبهم ثم كانوا محتاجين إلى بذل أموالهم وأولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك أن هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها أنهم كانوا خائفين من أن يفتضحوا ويظهر نفاقهم وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون أمثال سائر أهل الحرب من الكفار وحينئذ يتعرض الرسول لهم بالقتل والسبي ونهب الأموال وكلما نزلت آية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول خافوا من أنه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تألم القلب ويزيد العذاب وخامسها أن كثيرا من المنافقين كان لهم أولاد أتقياء كحنظلة بن عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن أبي شهد بدرا وكان من الله بمكان وهم خلق كثير مبرؤون من النفاق وهم كانوا يعيبون طريقة آبائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعترضون عليهم والابن إذا صار هكذا عظم تأذي الأب به واستيحاشه منه فصار حصول تلك الأولاد سببا لعذابهم وسادسها أن فقراء الصحابة وضعفاءهم رضي الله عنهم كانوا يذهبون في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثناء العظيم والفوز بالغنائم وهؤلاء المنافقون مع الأموال الكثيرة والأولاد الأقوياء كانوا يبقون في زوايا بيوتهم أشباه الزمنى والضعفاء من الناس ثم إن الخلق ينظرون إليهم بعين المقت والازدراء والتسمية بالنفاق فكان كثرة الأموال والأولاد تصير سببا لحصول هذه الأحوال فثبت بهذه الوجوه أن كثرة أموالهم وأولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم والله أعلم **المسألة الرابعة** احتج أصحابنا في إثبات أن كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى بقوله وتزهق أنفسهم وهم كافرون قالوا لأن معنى الآية أن الله تعالى أراد إزهاق أنفسهم على الكفر ومن أراد ذلك فقد أراد الكفر

أجاب الجبائي عنه فقال معنى الآية أنه تعالى أراد زهاق أنفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر ألا ترى أن المريض قد يقول للطبيب أريد أن تدخل علي في وقت مرضي فهذه الإرادة لا توجب كونه مريدا لمرض نفسه وقد يقول للطبيب أريد أن تبط جراحتي وهذا لا يقتضي كونه مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال إقدامهم على الحرب وهذا لا يدل على كونه مريدا لذلك الحرب فكذلك ههنا والجواب أن الذي قاله تمويه عجيب وذلك لأن جميع الأمثلة التي ذكرها حاصلها يرجع إلى حرف واحد وهو أنه مريد لإزالة ذلك الشيء فإذا قال المريض للطبيب أريد أن تدخل علي في وقت مرضي كان معناه أريد أن تسعى في إزالة مرضي وإذا قال له أريد أن تبط جراحتي كان معناه أريد أن تزيل عني هذه الجراحة وإذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال إقدامهم على الحرب كان معناه طلب إزالة تلك المحاربة وإبطالها وإعدامها فثبت أن في كل هذه الأمثلة المراد والمطلوب إعدام ذلك الشيء وإزالته فيمتنع أن يكون وجوده مرادا بخلاف هذه الآية فإن لأن إزهاق نفس الكافر ليس عبارة عن إزالة كفره وليس أيضا مستلزما لتلك الإزالة بل هما أمران متباينان لا منافاة بينهما البتة فلما دل الله في هذه الآية أنه أراد إزهاق أنفسهم حال كونهم كافرين وجب أن يكون مريدا حال حصول ذلك الإزهاق كما أنه لو قال أريد أن ألقى فلانا حال كونه في الدار فإنه يقتضي أن يكون قد أراد كونه في الدار وتمام التحقيق في هذا التقدير أن الإزهاق في حال الكفر يمتنع حصوله إلا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد له ولما هو من ضروراته فلما أراد الله الإزهاق حال الكفر وثبت أن الإزهاق حال الكفر يمتنع حصوله إلا عند حصول الكفر وثبت أن من أراد شيئا فقد أراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر وثبت أن الأمثلة التي أوردها الجبائي محض التمويه والله أعلم

قوله تعالى ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلا لولوا إليه وهم يجمحون ۝ اعلم أنه تعالى لما بين كونهم مستجمعين لكل مضار الآخرة والدنيا خالين عن جميع منافع الآخرة والدنيا عاد إلى ذكر فضائحهم وقبائحهم فبين إقدامهم على الأيمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله إن المنافقين للمؤمنين إذا جاءوهم أنهم لمنكم أي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم أي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون القتل فأظهروا الإيمان وأسروا النفاق وهو كقوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم والفرق الخوف يقال رجل فروقة إذا كان شديد الخوف ومنها أنهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه آمنين على أنفسهم منكم لفروا إليه ولفارقوكم فلا تظنوا أن موافقتهم إياكم في الدار والمسكن عن القلب فقوله لو يجدون ملجأ الملجأ المكان الذي يتحصن فيه ومنه الالتجاء مقصور مهموز وأصله من لجأ إلى كذا يلجأ لجأ بفتح اللام وسكون الجيم ومثله النجاء والنجا إلى كذا إذا جعله مضطرا إليه وقوله أو مغارات جمع مغارة وهي الموضع الذي يغور الإنسان فيه أي يستتر قال أبو عبيدة كل شيء غرت فيه فغبت فهو مغار لك ومنه غار الماء في الأرض وغارت العين وقوله أو مدخلا قال الزجاج أصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لأن التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي يتدسس بالدخول فيه قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع والمعنى أنهم لو وجدوا مكانا على أحد هذه الوجوه الثلاثة مع أنها شر الأمكنة لولوا إليه يقال ولى إليه بنفسه إذا انصرف وولى غيره إذا صرفه وقوله وهم يجمحون أي يسرعون إسراعا لا يرد وجوههم شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح وهو الذي إذا حمل لم يرده اللجام والمراد من الآية أنهم من شدة تأذيهم من الرسول ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والأقرب أن يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الآخر عليه فالملجأ يحتمل الحصون والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب تحت الأرض كنحو الآبار قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من أدخل وهو مكان يدخلون فيه أنفسهم وقرأ أبي بن كعب متدخلا وقرئ لولوا لالتجأوا وقرأ أنس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد والله أعلم

قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ۝ ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون ۝ اعلم أن المقصود من هذا شرح نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول بسبب أخذ الصدقات من الأغنياء ويقولون إنه يؤثر بها من يشاء من أقاربه وأهل مودته وينسبونه إلى أنه لا يراعي العدل وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال أبو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا إذ جاءه ابن ذي الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير أصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل فنزلت هذه الآية وقال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له أبو الجواظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم أن الله أمرك بأن تضع الصدقات في الفقراء والمساكين ولم تضعها في رعاء الشاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا أبا لك أما كان موسى راعيا أما كان داود راعيا فلما ذهب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احذروا هذا وأصحابه فإنهم منافقون وروى أبو بكر الأصم في تفسيره أنه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من أصحابه ما علمك بفلان قال ما لي به علم إلا أنك تدنيه في المجلس وتجزل له العطاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه منافق أداري عن نفاقه وأخاف أن يفسد علي غيره فقال فلو أعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال صلى الله عليه وسلم إنه مؤمن أكله إلى إيمانه وأما هذا فمنافق أداريه خوف إفساده **المسألة الثانية** قوله يلمزك قال الليث اللمز كالهمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك في الغيب قال الزجاج يقال لمزت الرجل ألمزه بكسر الميم وألمزه بضم الميم إذا عبته وكذلك همزته أهمزه همزا إذا عبته والهمزة واللمزة الذي يغتاب الناس ويعيبهم وهذا يدل على أن الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز وقال الأزهري أصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته إذا دفعته وفرق أبو بكر الأصم بينهما فقال اللمز أن تشير إلى صاحبك بعيب جليسه والهمز أن تكسر عينك على جليسك إلى صاحبه إذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعيبك في أمرك ولا تفاوت في هذه الروايات إلا في الألفاظ قال أبو علي الفارسي ههنا محذوف والمعنى يعيبك في تفريق الصدقات وأقول لفظ

وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان بهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها دلت على ان سبب اللمز هو
ذلك ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخرى سواها فاحدها ان يقولوا اخذ الزكوة مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده
غير جائز اقصى ما في الباب ان ياخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله اغنى الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل باصلاح
حال الفقراء فاما ان يامرنا بذلك فهو غير معقول وهذا هو الذي حكاه الله عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها
ان يقولوا هب انك تاخذ الزكوات الا ان الذي تاخذه كثير فوجب ان تقنع باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تاخذ هذا الكثير الا انك تصرفه
الى غير مصرفه وهذا هو الذي دلت الاخبار على ان القوم ارادوا ذلك قال اهل المعاني هذه الاية تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة
طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول ونسبوه في القسمة الى الجور مع انه كان ابعد الخلق عن الميل الى الدنيا قال الضحاك
كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما اتاه الله من قليل وكثير فكان المؤمنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله عليه واما المنافقون فان
اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا فذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعطف
قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم فضج المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة اذا للمفاجاة اي ان لم يعطوا منها فاجؤا السخط ثم قال ولو انهم
رضوا ما اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة وطابت نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك سيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم اكثر مما اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم و
اعود ولكن غلب عليهم النفاق ولم يحل الايمان في قلوبهم فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض دل على التعظيم والتهويل كقولك
للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرايت امرا عظيما والله اعلم **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان من طلب الدنيا آل امره
الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل بها الى مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا
الباب ان يكون راضيا بقضاء الله الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله
راغبون فذكر فيه مراتب اربعة اولها الرضا بما اتاهم الله ورسوله لانه تعالى حكيم منزه عن الخطا والعبث والحكيم معناه انه عالم بعواقب الامور
فكل ما كان حكما له وقضاء كان حقا وصوابا ولا اعتراض عليه والمرتبة الثانية ان يظهر اثار ذلك الرضا على لسانه وهو قوله وقالوا حسبنا
يعني ان غيرنا اخذوا المال ونحن لما رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله والمرتبة الثالثة وهي ان الانسان
اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي عندها يقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى وهو ان يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في
الدنيا ان اقتضاه التقدير والا ففي الاخرة وهي اولى وافضل والمرتبة الرابعة ان يقول انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ الاموال
والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اما اكتساب السعادات واما الاستغراق في العبودية على ما دل عليه لفظ الاية فانه قال انا الى الله
راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله راغبون ونقل ان عيسى عليه الصلوة والسلام مر بقوم يذكرون الله فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف من
عقاب الله فقال اصبتم ثم مر بقوم اخرين يذكرون فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في الثواب فقال اصبتم ومر على قوم ثالثة مشتغلين
بالذكر فسألهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته و
تشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون والله اعلم **قوله تعالى** انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين
عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ۝ اعلم ان المنافقين لما لمزوا رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لي بها ولا اخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب اخذ الصدقات
وههنا مقامان المقام الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني بيان حال هؤلاء الاصناف
الثمانية المذكورين في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكوة امور بعضها مصالح عائدة الى معطي الزكوة وبعضها عائدة الى
اخذ الزكوة اما القسم الاول فهو امور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال وصفات الكمال محبوبة
لذاتها ولعينها لا لغيرها لانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى اخر والا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب الانتهاء في
الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها
والمال سبب لحصول تلك القدرة ولكمالها في حق البشر كان اقوى اسباب القدرة في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب فهو محبوب فكان
المال محبوبا فهذا هو السبب في كونه محبوبا الا ان الاستغراق في حبه يذهل النفس عن حب الله وعن التاهب للاخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف
مالك المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسرا لشدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية اليه وتنبيها لها على
ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله فايجاب الزكوة علاج صالح متعين في
ازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله سبحانه اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم
وتزكيهم عن الاستغراق في طلب الدنيا الوجه الثاني وهو ان كثرة الاموال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد
القدرة وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات تدعو الانسان الى ان يسعى في تحصيل المال الذي
هو سبب لحصول هذه اللذات المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ في السعي ازداد المال وذلك يوجب ازدياد

القدرة

القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يظهر لها مقطع ولا اخر فاثبت
الشرع لها مقطعا واخرا وهو انه اوجب على صاحب المال صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله ليصرف النفس عن ذلك الطريق
الظلماني الذي لا اخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله وطلب رضوانه والوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسببه
ما ذكرنا من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة محبوبة لذاتها والعاشق اذا وصل لمعشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غرقا في طلب المال
فان عرض له مانع يمنعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله كلا ان الانسان ليطغى
ان راه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضى الرحمن الوجه الرابع ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة
النظرية كمالها في التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه
محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للافات عنهم ولهذا السر قال صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله الوجه الخامس ان الخلق اذا
علموا في انسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم وفي دفع الافات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال صلى الله عليه وسلم
جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان
الذي يصرفه اليهم من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب اثار وللارواح حرارة فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان
في الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة الوجه السادس ان
الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء لان الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو صفة
الحق والاستغناء بالشيء صفة الخلق فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافرا من باب الاستغناء بالشيء فاذا امره
بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلى واشرف منه وهو الاستغناء عن الشيء الوجه السابع ان المال
سمي مالا لكثرة ميله الى واحد وهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق فاذا
انفقه الانسان في وجوه البر والخيرات والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الاخرة وسمعت
واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب الرضوان فقد ذهب به الى القبر والى القيامة
الوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى الوجه التاسع ان افاضة
الخير والرحمة من صفات الحق والسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله وذلك منتهى كمالات الانسانية الوجه العاشر ان
الانسان ليس له الا ثلاثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف ولما امر بالصلوة فقد صار
الانسان مستغرقا في تلك الافعال والاعمال بقي المال فلو لم يصر المال مصروفا الى وجوه الخيرات والبر لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق
شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلاث اولها مراتب السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى
وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهذه المرتبة تجري مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا في مقام العبودية
ثم حصل الشح ببذل المال جعل خادم الخادم في المرتبة الاعلى من المخدوم الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل المال في مرضاة
الله الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب رضى المنعم والزكوة شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر
المنعم واجب الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكوة يوجب حصول الالفة والمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات
فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكوة العائدة الى معطي الزكوة فاما المصالح العائدة من ايجاب الزكوة الى من ياخذ
الزكوة فهي كثيرة الاول انه تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما
الا في الامر القليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فان الانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته
كان هو اولى بامساكه لانه يشاركه سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه
بذلك المال اولى من اختصاص غيره به اما اذا فضل المال عن قدر الحاجة وحضر انسان اخر محتاج فههنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب
تعلق ذلك المال اما في حق المالك فهو انه قد سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه فان ذلك التعلق ايضا من انواع الحاجة واما في
حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد منهما بقدر الامكان
فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير وصرفنا الى الفقير
اليسير منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الوجه الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا
عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله وهو غير جائز فامر الله بصرف طائفة من المال الى الفقير حتى لا تصير
تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقراء عيال الله لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان الاموال
التي في ايديهم مال الله ولولا انه القاها في ايديهم لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل يسعى اشد السعي ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من ابله جلف
تاتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس بمستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي
الوجه الرابع ان اخفاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق

بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى في يد المالك اكثر ذلك المال وصرف منه جزءا قليلا الى الفقير منه لكن المال قد يجبر ذلك النقصان بان يتجر به فيربح فيزول ذلك النقصان اما الفقير ليس له شيء اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة الى الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكوة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها الوجه السابع قال صلى الله عليه وسلم الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر فكانه قيل ايها الغني اعطيتك المال فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج نصيبا منه حتى تصير على فقدان ذلك المقدار فتصير بسببه من الصابرين وقال ايها الفقير ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصبرت فصرت من الصابرين ولكني اوجبت على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك المقدار في ملكك شكرتني فصرت من الشاكرين فكان ايجاب الزكوة سببا في جعل جميع المكلفين موصوفين بهذا الشكر والصبر معا الوجه الثامن كانه سبحانه يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة لكني جعلت نفسي مديونا من قبلك وان كنت اعطيت الغني اموالا كثيرة لكني كلفته ان يعدو خلفك ويتضرع اليك حتى تأخذ ذلك القدر فتكون كالمنعم عليه بان خلصته من النار فان قال الغني قد انعمت عليك بهذا الدينار فيقول الفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الآخرة من عذاب النار فهذه جملة الوجوه الحكمية في ايجاب الزكوة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته ليس الا هو المقام الثاني في تفسير هذه الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين يدل على انه لا حق في الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف وذلك مجمع عليه وايضا فلفظة انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان وما وكلمة ان للاثبات وما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني ان ابن عباس تمسك في ربوا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب الاغتسال بقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر والا لما كان كذلك في قوله تعالى انما الله اله واحد والمقصود بيان نفي الالهية لاغيره الثالث الشعر قال الاعشى شعر

ولست بالاكثر منهم حصى ۞ وانما العزة للكاثر ۞

وقال الفرزدق شعر

انا الذائد الحامي الذمار وانما ۞ يدافع عن احسابهم انا او مثلي ۞

فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما تفيد الحصر ومما يدل على ان الصدقات لا تصرف الا الى هذه الاصناف الثمانية انه صلى الله عليه وسلم قال للرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الرأس وداء في البطن وقال صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم يلمزون الرسول صلى الله عليه وسلم في اخذ الصدقات بين تعالى انه انما يأخذها لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا يأخذها لنفسه ولا لاقاربه ومتصليه وقد بينا ان اخذ المال القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير ويدفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة واذا كان الامر كذلك كان همز المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان صلى الله عليه وسلم يقول ما اعطيكم شيئا ولا امنعكم انما انا خازن حيث امرت المسئلة الثالثة مذهب ابي حنيفة انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء وابي العالية والنخعي وعن سعيد بن جبير انه قال لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقراء متعففين فحبوتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة في نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله قال ولا بد في كل صنف من ثلثة لان اقل الجمع ثلثة قال لو دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل انك ان وجدت خمسة اصناف ولزمك ان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف درهمين واقل عددهم ثلثة ولا يلزمك التسوية بينهم ولك ان تعطي فقيرا درهما وفقيرا خمسة اسداس درهم وفقيرا سدس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعي واقول الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي لانه تعالى جعل الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية وذلك لا يقتضي في صدقة زيد بعينها ان تكون لجملة هؤلاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه فاثبت خمس الغنيمة لهؤلاء الطوائف الخمسة ثم لم يقل احد ان كل شيء غنمتم بعينه فانه يجب تفريقه على هذه الطوائف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لهؤلاء الاصناف فاما ان كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا ههنا مجموع الصدقات يكون لمجموع هؤلاء الاصناف الثمانية فاما ان صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هؤلاء الاصناف الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة واما العقل فهو ان الحكم الثابت في المجموع لا يجب ثبوته في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع والا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل والجزء فثبت بما ذكرنا ان الآية لا تدل على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان الرجل الذي لا يملك الا عشرين دينارا وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه قسمته على اربعة وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر والثاني ان هذا التدقيق لو كان معتبرا لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة واكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لما خالفوه وحيث خالفوه علمنا انه غير معتبر الثالث وهو ان الشافعي له اختلاف رأي في نقل الصدقات اما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات فالانسان اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد ولا عامل ولا احد

من المؤلفة ولا يمر به احد من الغرباء واتفق انه لم يحضر في تلك القرية مديونا فكيف تكليفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بها وجب عليه صرف الزكوة الى بلد يجد هذه الاصناف الثمانية فيه فذلك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب والله اعلم المسئلة الرابعة في تعريف هؤلاء الاصناف الثمانية فالاول والثاني هما الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفي خرجهم بدخلهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال آخرون الذي يكون اشد حاجة هو المسكين وهو قول ابي حنيفة واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين المسكين والفقير والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول ابي يوسف ومحمد واختيار ابي علي الجبائي وفائدة تظهر في هذه المسئلة وهي ما اذا اوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء هم المساكين قالوا لفلان النصف وقال الجبائي انه تعالى ذكرهما باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمين لا كسائرهم واعلم ان فائدة هذا الخلاف لا تظهر في تفريق الصدقات وانما تظهر في الوصايا وهو ان رجلا قال اوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين الى كل من كان اشد حاجة وعند ابي حنيفة الى كل من كان اقل حاجة وحجة الشافعي وجوه الاول انه تعالى انما اثبت الصدقات لاسماء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على ان الذي وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر تقديم وجوب الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل عثمن على علي قال في ذكرهما عثمان وعلي ومن فضل عليا على عثمن يقول علي وعثمان ولما انشدوا لعمر قول الشاعر ۞ كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ۞ قال هلا قدم الاسلام فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان تكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثاني قال احمد بن عبيد الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقير اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانة تصيبه مع حاجة شديدة وتمنعه عن التقلب والكسب ومعلوم انه لا حال في الاقلال والبؤس اوكد من هذه الحالة وانشدوا للبيد شعر

لما رأى لبد النسور تطايرت ۞ رفع القوادم كالفقير الاعزل ۞

قال ابن الاعرابي في هذا البيت الفقير المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الامور ومما يدل على اشعار لفظ الفقير بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة جعل لفظ الفاقرة كناية عن انواع الشر والدواهي ومما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ من الفقر وقال صلى الله عليه وسلم كاد الفقر ان يكون كفرا وقال صلى الله عليه وسلم اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه تعوذ من الفقر ثم سأل حالا اسوأ منه اما اذا قلنا الفقر اشد من المسكنة فلا تناقض البتة الوجه الرابع ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى واما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير ولم نجد في كتاب الله تعالى ما يدل على ان الانسان يسمى فقيرا مع انه يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وصف الكل بالفقر مع انهم يملكون اشياء قلنا هذا اولى بالضد لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة الى الله تعالى وان احدا سوى الله تعالى لا يملك البتة شيئا بالنسبة الى الله تعالى فصح قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون كذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على كونه مالكا لبعض الاشياء الوجه السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئا قال وهم اهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا نحوا من اربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس وجه الاستدلال ان شدة فقر اهل الصفة معلوم بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثم ثبت ان احوال المحتاج الذي لا يسأل احدا شيئا اشد من احوال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير يجب ان يكون اشد حالا من المسكين الوجه السابع ان المسكنة لفظ مأخوذ من السكون فالفقير اذا سأل الناس وتضرع اليهم وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه انما سمي بهذا الاسم لانه اذا اجيب بالرد ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن التضرع والسؤال عند العرب فيقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع وخشع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال في آية اخرى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فلما ثبت بما ذكرنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك ان المحروم مبالغة توجب الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين الوجه الثامن انه صلى الله عليه وسلم قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا والظاهر انه تعالى اجاب دعاءه فامات مسكينا وهو صلى الله عليه وسلم حين توفي كان يملك اشياء كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء اما الفقر فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله صلى الله عليه وسلم كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت ان الفقر اشد حالا من المسكين الوجه التاسع ان الناس اتفقوا على ان الفقر والغنى ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكنة ضدان فمن كان منقادا لكل احد متحملا لشدائدهم ساكنا عن حوائجهم منضرعا اليهم قالوا انه مسكين عاجز فجعلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن الخضوع والتواضع والاول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله الوجه العاشر قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ في الزكوة خذها من اغنيائهم فردها على فقرائهم ولو كان الحاجة في المساكين اشد لوجب ان يقول وردها على مساكينهم لان ذكر الاهم اولى فثبت بهذه الوجوه ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القائلون

بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه الاول احتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة
وايضا فانه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة له ولا فاقة اعظم من الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم
يترك له سبد سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس
الرابع نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو بن العلاء انه قال الفقير الذي له ما يأكل والمسكين هو الذي لا شيء له قال وقلت لاعرابي افقير انت قال لا والله
بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالاية انا بينا ان هذه الاية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ههنا بكونه ذا متربة دل هذا على انه قد يوجد مسكين
لا بهذه الصفة والا لم يبق لهذا القيد فائدة وقوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بكونه
ذا متربة وهذا لا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب عن الاستدلال ببيت الراعي انه ذكر ان الذي هو الان موصوف بكونه فقيرا كانت
له حلوبة ثم لم يترك له سبدا والسبد الشعر فلم لا يجوز ان يقال كانت حلوبته ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم ان المسكين هو الذي يسكن
حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السؤال ويسمى مسكينا اما لسكونه عند ما يشتمونه ويردونه
واما لسكون قلبه بسبب علمه ان الناس لا يضيعونه مع كثرة سؤاله اياهم واما الروايات التي ذكروها عن يونس وابي عمرو فهي معارضة بقول الشافعي
وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن انه قال
الفقير الجالس في بيته والمسكين هو الذي يسعى وعن مجاهد الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وعن الزهري الفقراء هم المتعففون الذين
لا يخرجون والمساكين الذين يسألون وهذه الاقوال كلها موافقة على ان الفقير لا يسأل والمسكين يسأل ومن سأل وجد فكان حال المسكين
اسهل واقل حاجة والله اعلم الصنف الثالث قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهؤلاء يعطون من الصدقات بقدر اجور امثالهم وهو
قول الشافعي وعبد الله بن عمر وابن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات ظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول ان هذا اجرة العمل
فيتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمي والمطلبي لا يكون عاملا على الصدقات لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى ان يبعث ابا رافع عاملا على الصدقات
وقال اما علمت ان مولى القوم منهم وانما قال والعاملين عليها لان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليها الصنف الرابع
قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان
والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب بن عبد العزى وسهيل بن عمرو من بني عامر والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو الجمحي وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك
بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن بن يربوع والجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلاء بن الحارث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة
من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى
ان احدا احق بعطائك مني فزاده رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك الاولى
التي رغبت عنها خير ام هذه التي قنعت بها فقال صلى الله عليه وسلم التي رغبت عنها فقال والله لا اخذ غيرها فقيل مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وثق
على رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك العطايا لكن تألفهم بذلك واقول هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات فلا ادري لاي سبب ذكر ابن
عباس هذه القصة في تفسير هذه الاية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع في الجملة صرف الاموال الى المؤلفة فاما ان يجعل ذلك تفسيرا لصرف الزكوة اليهم فلا يليق
بابن عباس ونقل القفال ان ابا بكر اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة قال والمقصود ان يستعين الامام به على استخراج الصدقات من الملاك
قال الواحدي ان الله اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين فان رأى الامام ان يؤلف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ
لا يجوز صرف شيء من الزكوات الى المشركين فاما المؤلفة من المشركين فانما يعطون من مال الفيء لا من الصدقات واقول ان قول الواحدي ان الله اغنى
المسلمين عن تألف قلوب المشركين بناء على انه ربما توهم انه صلى الله عليه وسلم دفع قسما من اموال الزكوة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة و
ايضا فليس في الاية ما يدل على كون المؤلفة مشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام
ان يتألف قوما على هذه الصفة ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخه البتة الصنف الخامس قوله تعالى وفي الرقاب قال الزجاج وفيه محذوف
والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسيره في سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب
موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا هو مذهب الشافعي والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال في قوله وفي الرقاب يريد المكاتبين
وتأكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم والقول الثاني وهو قول مالك واحمد واسحق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون
والقول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكوة رقبة كاملة ولكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب
لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتبين المسلمين
ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الزكوة قال اصحابنا والاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب
والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف
اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان الاصناف الاربعة المتقدمة تدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى
يتصرفوا فيها كما شاؤا واما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقابهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنون من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا
بل يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال في قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف الى اعداد ما يحتاج اليه

في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف
المال اليهم بل يصرف الى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكوة الصنف السادس قوله تعالى والغارمين قال الزجاج اصل
الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم ويسمى العشق غراما لكونه امرا شاقا لازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان مولعا بالنساء
وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لم يدخل في الاية لان المقصود
من صرف المال المذكور في الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية
او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات البين والكل داخل في الاية روى الاصم في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم لما قضى بالغرة في
الجنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول الله فقال لابن مالك بن النابغة اعنهم بغرة من صدقة وكان حمل على الصدقة يومئذ الصنف
السابع قوله تعالى وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي يجوز له ان يأخذ من مال الزكوة وان كان غنيا وهو مذهب مالك واحمد
واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على الغزاة فلهذا
المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله
في سبيل الله عام في الكل الصنف الثامن ابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره
الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشأ السفر من بلده لحاجة يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو شرح الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية
المسئلة الخامسة في احكام هذه الاقسام الحكم الاول اتفقوا على ان قوله انما الصدقات دخل فيه الزكوة الواجبة لان الزكوة الواجبة مسماة بالصدقة
قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم بها وقال صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اواق صدقة واختلفوا في انه هل تدخل فيه الصدقة المندوبة
فمنهم من قال تدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوب فاذا ادخلناه فيه الزكوة الواجبة فلا اقل من ان تدخل فيها ايضا الصدقة المندوبة
وتكون الفائدة ان مصارف جميع الصدقات ليست الا هذه والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات ههنا هي الزكوة الواجبة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى
اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكوة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الاية يدل على ان مصرف الزكوة
ليس الا هؤلاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح ان لو حملنا هذه الصدقات على الزكوة الواجبة اما لو ادخلنا فيها المندوبات لم يصح هذا الحصر لان
الصدقات المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وسائر الوجوه الثالث قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء انما يحسن ذكره ان لو كان قد سبق ذكر تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه والصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات
الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها الحكم الثاني دلت هذه الاية على ان هذه الزكوة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه
انه تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك يدل على انه لا بد في اداء هذه الزكوة من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص
على ان الامام هو الذي يأخذ هذه الزكوة وتأكد هذا النص بقوله خذ من اموالهم صدقة فالقول بان المالك يجوز له اخراج زكوة الاموال الباطنة بنفسه
انما يعرف بدليل اخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم واذا كان ذلك حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز دفعه اليه
ابتداء الحكم الثالث نص القران يدل على ان هذا العامل له من مال الزكوة حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم من اثبته قال لان
العامل انما قدر على ذلك العمل بتفويضه وباذنه فالعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه قال الاية دلت على حصر مال الزكوة في هؤلاء
الثمانية والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا هل يأخذ النصيب قال الحسن
لا يأخذ الا مع الحاجة وقال الباقون يأخذ وان كان غنيا لانه يأخذ اجرة على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل في مال الزكوة الثمن لانه
تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما لو اوصى ماله لثمانية انفس لان الله تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل
له الثمن كما لو اوصى مالا لثمانية انفس جعل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون له بحصة بقدر مؤنته عند الجباية والجمع الحكم الخامس اتفقوا على
ان مال الزكوة لا يخرج عن هؤلاء الثمانية واختلفوا في انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف وقد سبق ذكر دلائل المسئلتين الا انا قلنا يجوز
وضعه في بعض الاصناف فقط فهذا انما يجوز في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل فذلك غير جائز بالاتفاق الحكم السادس ان العامل
والمؤلفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكوة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه اقرب الى
الاحتياط اما ان لم يفعل ذلك اجزأه على ما بيناه الحكم السابع عموم قوله للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على
انه لا يجوز صرف الزكوة الى الفقراء والمساكين غير المسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية وشرح احكامهم قال فريضة
من الله قال الزجاج هو منصوب على التأكيد لان قوله انما الصدقات لهؤلاء جار مجرى قوله فرض الله الصدقات لهؤلاء وفريضة ذلك كالزجر عن
مخالفة هذا الظاهر وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لم يرض بقسمة ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها ۞ والمقصود
من هذه التأكيدات تحريم اخراج الزكوة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم بمقادير المصالح حكيم لا يشرع الا ما هو الاصوب الاصلح قوله تعالى
ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم
عذاب اليم ۞ اعلم ان هذا نوع اخر من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذن على وجه الطعن
والذم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم في رواية الاعشى والبرجمي عن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين منونين على تقدير ان يكون كما

كما تقولون انه اذن فاذن خير لكم منكم ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن خير بالاضافة اي هو اذن خير لا اذن شر ونافع اذن بسكون الذال في كل القرآن والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وظفر **المسئلة الثانية** قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي صلى الله عليه وسلم بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد نقول ما شئنا ثم نذهب اليه فنحلف انا ما قلنا فانما محمد اذن سامعة فنزلت هذه الآية قال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروى الاصم ان رجلا منهم قال لقومه ان كان ما يقوله محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعه عامر بن قيس فقال والله انه لحق وانك لشر من حمار ثم بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك قال بعضهم انما محمد اذن ولئن عتبه وحلفت له ليصدقنك فنزلت الآية على وفق قوله فقال القائل يا رسول الله لم اسمع قط قبل اليوم وان هذا للعلم العظيم الذي علي والله لاسكته ثم قال الاصم اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسترونها لتكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم ولينزجروا فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يؤذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله الى غير ذلك من الاخبار عن الغيوب وكل ذلك دال على كونه نبيا حقا **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين من يؤذي النبي صلى الله عليه وسلم ثم فسر ذلك الايذاء بانهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم انه اذن وغرضهم منه انه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه باذن كما ان الجاسوس يسمى بالعين يقال جعل فلان عينا اي جاسوسا متفحصا عن الامور فكذا ههنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله قل اذن خير لكم والتقدير هب انه اذن فاذن خير لكم وقوله اذن خير مثل ما يقال فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير بقوله يؤمن بالله فلان كل من آمن بالله كان خائفا من الله والخائف من الله لا يقدم على الايذاء بالباطل واما الثاني وهو قوله ويؤمن للمؤمنين فالمعنى انه يسلم للمؤمنين قولهم والمعنى انهم اذا توافقوا على قول واحد سلم لهم ذلك القول وهو ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدى الايمان الى الله بالباء والى المؤمنين باللام قلنا لان المراد بالايمان المعدى الى الله منه التصديق الذي هو نقيض الكفر فعدى بالباء والايمان المعدى الى المؤمنين معناه السماع منهم والتسليم لقولهم فعدى باللام كما في قوله وما انت بمؤمن لنا وقوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون وقوله آمنتم له قبل ان آذن لكم واما الثالث وهو قوله ورحمة للذين آمنوا منكم فهذا ايضا يوجب الخيرية لانه اجرى امركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم ولا يسعى في هتك اسراركم فثبت ان كل واحد من هذه الاوصاف الثلاثة يوجب كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين ان كل من آذاه استوجب العذاب الاليم لانه اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الخبث والخزي مع انهم مع ذلك يقابلونه بالاساءة وجزاء الاساءة بالشر فلا شك انهم يستحقون العذاب الشديد من الله تعالى **المسئلة الرابعة** اما قراءة من قرأ اذن خير بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الاول التقدير قل اذن واعية سامعة يقبل خير لكم من هذا الطعن الفاسد الذي يذكرونه ثم ذكر بعده ما يدل على فساد هذا الطعن وهو قوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والمعنى ان من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وكيف يجوز وصفه بكونه سليم القلب سريع الاغترار الوجه الثاني ان يضمر مبتدأ والتقدير هو اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا فيه الوجه الثالث وهو متكلف ذكره صاحب النظم فقال اذن وان كان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن موضعه نصب على الحال وتأويله قل هو اذنا خير لكم اي اذا كان اذنا فهو خير لكم لانه يقبل معاذيركم ونظيره هو حافظا خير لكم اي هو حال كونه حافظا خير لكم الا انه لما كان هو محذوفا وضع الحال مكان المبتدأ كما تقول هو حافظ خير لكم واضمار هو في القرآن كثير قال الله تعالى سيقولون ثلاثة اي هم ثلاثة وهذا الوجه شديد التكلف وان كان قد استحسنه الواحدي جدا الوجه الرابع قرأ حمزة ورحمة بالجر معطوفا على خير كأنه قيل اذن خير ورحمة اي مستمع كلام يكون سببا للخير والرحمة فان قيل كل رحمة خير فلما ذكر الخير فاي فائدة في ذكر الرحمة عقيبه قلنا لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما في قوله وملائكته وجبريل وميكائيل قال ابو عبيدة هذه القراءة بعيدة لانه يتباعد المعطوف عليه قال ابو علي الفارسي البعد لا يمنع من صحة العطف الا ترى ان من قرأ وقيله يا رب انما حمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم قيله فان قيل ما وجه قراءة ابن عبلة ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم يأذن لكم الا انه حذف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه **قوله تعالى** يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مؤمنين اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح افعال المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة قيل هذا بناء على ما تقدم يعني يؤذون النبي ويسيئون القول فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا ففيهم نزلت الآية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله تعالى بالاخلاص والتوبة لا باظهار ما يستر خلافه ونظيره قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اما قوله يرضوه فقد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله فاقتصر على ذكره روي ان واحدا من الكفار رفع شيئا وقال اني اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فسمع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فقال وضع الحق في اهله الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف والرابع ان العالم بالاسرار والضمائر هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله تعالى فلهذا السبب خص نفسه بالذكر الخامس لما وجب ان يكون رضا الرسول مطابقا لرضا الله وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله نعشني وجبرني السادس التقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك وقوله ان كنتم مؤمنين ففيه قولان

الاول ان كنتم مؤمنين على ما ادعيتم والثاني انهم كانوا عالمين بصحة دين محمد صلى الله عليه وسلم الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا المعنى قال تعالى ان كنتم مؤمنين وفي الآية دلالة على ان رضاء الله لا يحصل باظهار الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين زعموا ان الايمان ليس الا القول باللسان والله اعلم **قوله تعالى** الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم اعلم ان المقصود من هذه الآية ايضاح شرح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اهل المعاني قوله الم يعلموا خطاب لمن حاول الانسان تعليمه مدة وبالغ في ذلك التعليم ثم انه لم يعلم بعد البيانات الظاهرة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث الرسول صلى الله عليه وسلم معهم وكثرت بياناته في التحذير عن معصية الله والترغيب في طاعة الله **المسئلة الثانية** الضمير في قوله انه من يحادد الله ضمير الامر والشأن والمعنى ان الامر والشأن كذا وكذا والفائدة في هذا الضمير انه لو ذكر بعد كلمة ان ذلك المبتدأ والخبر لم يكن له كثير وقع فاما اذا قلت الامر والشأن كذا وكذا وجب فيه مزيد تعظيم وتهويل لذلك الكلام **المسئلة الثالثة** قوله من يحادد الله قال الليث حاددته اي خالفته والمحادة كالمجانبة والمخالفة والمعاداة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان فلانا اي صار في حد غير حده كقوله شاقه اي صار في شق غير شقه ومعنى يحادد الله اي يصير في حد غير حد اولياء الله بالمخالفة قال ابو مسلم المحادة مأخوذة من الحديد حديد السلاح وللمفسرين ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادي الله ثم قال تعالى فان له نار جهنم وفيه وجوه الاول التقدير فحق ان له نار جهنم الثاني فله نار جهنم وان تكرير للتأكيد الثالث ان نقول جواب من محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر ان على الاستئناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة **المسئلة الرابعة** جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البئر البعيدة القعر تسمى جهناما عندهم فجاز ان يكون جهنم مأخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا آخر لعذابها والخالد الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما رأوا العذاب **قوله تعالى** يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة اي حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن اتفق اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم باسمائهم فقال صلى الله عليه وسلم ان اناسا اجتمعوا وقالوا كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال صلى الله عليه وسلم بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الآن انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول صلى الله عليه وسلم من تبوك وقف على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل وكانوا متلثمين وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف احدا منهم فذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسماءهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل باصحابه حتى اذا ظفر صار يقتلهم بل يكفيناهم الله ذلك فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم يذكر كل شيء ويدعي انه عن الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله تعالى رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه يظهر سرهم الذي حذروا ظهوره وفي قوله قل استهزؤا دلالة على ما قلناه الثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انهم شاهدوا ان الرسول كان يخبرهم بما يضمرونه وما يكتمونه فلهذا السبب وقع الحذر والخوف في قلوبهم الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضي يبعد في العالم بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما واقول هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوي في القلب صار بحيث ينازع في المحسوسات الرابع معنى يحذر المنافقون الامر بالحذر اي ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفساده والشاك خائف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليهم في امرهم ما يفضحهم ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز ان تكون الضمائر كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم في قلوبكم كيت وكيت يعني انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال قل استهزؤا وهو امر تهديد كقوله وقل اعملوا ان الله مخرج ما تحذرون اي مبرز ذلك الذي تحذرونه فان الله يخرجه الى الوجود فان الشيء اذا حصل بعد عدمه فكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود **قوله تعالى** ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين في الآية مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب نزول الآية امورا الاول روى ابن عمر ان رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القراء ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن باللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال واحد من الصحابة كذبت وانت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القرآن قد سبقه فجاء ذلك الرجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به الطريق وكان يقول انما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا يلتفت اليه ولا يزيد عليه الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم الى تبوك قال المنافقون بينهم اتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعرفه الله ذلك فقال انتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب الثالث روي ان المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول الرابع حكينا عن ابي مسلم انه قال في تفسير قوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم انما القوم اظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب الخامس اعلم

انه لا حاجة في معرفة الآية الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما اخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بانهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا انما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على وجه الجد وذلك هو قولهم انا كنا نخوض ونلعب اى ما قلنا ذلك على وجه اللعب فذلك يدل على ان كلمة انما تفيد الحصر اذ لو لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزئين فحينئذ لا يتم هذا العذر والجواب قال الواحدي اصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فاجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فرق بين قولك أتستهزئ بالله وبين قولك أبالله تستهزئ فالاول يقتضي الانكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي الانكار على ايقاع الاستهزاء في الله كانه يقال هب انك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف اقدمت على ايقاع الاستهزاء في الله ونظيره قوله لا فيها غول والمقصود ليس نفي الغول بل نفي ان يكون خمر الجنة محلا للغول واقعا عليه المسئلة الثانية انه تعالى حكى عنهم انهم يستهزءون بالله وآياته ورسوله ومعلوم ان الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تأويل وفيه وجوه الاول المراد من الاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله والثاني يحتمل ان يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فان اسماء الله قد يستهزئ الكافر بها كما ان المؤمن يعظمها ويجلها قال الله سبح اسم ربك فامر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فلا يمتنع ان يكون بالله ويريد به بذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على اخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم ان بعض الجهال من المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله كما هو عادة الجهال والملاحدة فكان المراد ذلك واما قوله وآياته فالمراد به القرآن وسائر ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل على ان القوم انما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى نقل الواحدي عن اهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الاول انه عبارة عن محو اثر الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدروس واخذ الاعتذار من هذا لان المعتذر يحاول ازالة اثر ذنبه والقول الثاني حكى ابن الاعرابي ان الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لانها تقطع وعذرة الجارية سميت لانها تعذر اي تقطع ويقال اعتذرت المياه اذا انقطعت فالعذر لما كان سببا لقطع اللوم سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان لان محو اثر الذنب وقطع اللوم متقاربان المسئلة الثانية انه تعالى بين ان ذلك الاستهزاء كان كفرا والعقل يقتضي ان الاقدام على الكفر لاجل اللعب غير جائز فثبت ان قولهم انما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الاقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا في نفسه نهاهم الله عن ان يعتذروا به لان المنع عن الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا اي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم المسئلة الثالثة قوله قد كفرتم بعد ايمانكم يدل على احكام الحكم الاول ان الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله وذلك لان الاستهزاء يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الايمان تعظيم الله والجمع بينهما محال الحكم الثاني انه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدل الا بافعال القلوب الحكم الثالث يدل على ان قولهم الذي صدر منهم كفر في الحقيقة وان كانوا منافقين من قبل وان الكفر يمكن ان يتجدد من الكافر حالا فحالا الحكم الرابع يدل على ان هذا الكفر انما حدث بعد ان كانوا مؤمنين ولقائل ان يقول ان القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الايمان الذي اظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد ان كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم ان نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى انه تعالى حكى عن نفسه انه يقول ان نعف عن طائفة نعذب طائفة والباقون بالياء وضمها وفتح الذال على فعل ما لم يسم فاعله ان يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب بالتانيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد ان يعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التانيث ثم قال والوجه التذكير لان المسند اليه الظرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة واما تأويل قراءته فهو ان مجاهدا لعله ذهب الى المعنى كانه قيل ان ترحم طائفة فانث لذلك وهو غريب والجيد قراءة العامة ان يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتانيث المسئلة الثانية ذكر المفسرون كان ذنب الضاحك اخف فلا جرم عفا الله عنه وذنب الهازئ اغلظ فلا جرم ما عفا الله عنه قال القاضي هذا بعيد لانه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وانه تعالى لا يعفو عن الكافر الا بعد التوبة والرجوع الى الاسلام فانه لا يعذبه فلما ذكر تعالى انه يعفو عن طائفة ويعذب الاخرى كان فيه اضمار ان الطائفة التي اخبر انه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا الى الاسلام وان الطائفة التي اخبر انه يعذبهم اصروا على الكفر ولم يرجعوا الى الاسلام ولقائل ان يقول ذلك الواحد لما لم يبلغ في الطعن ولم يبالغ في الكفر خف كفره ثم انه تعالى وفقه للايمان والخروج عن الكفر فذلك يدل على ان من خاض في عمل باطل فليجتهد في القليل فانه يرجى له ببركة ذلك القليل ان يتوب الله عليه في الكل والله اعلم المسئلة الثالثة قالوا الروايات ان الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب ان يكون احدى الطائفتين انسانا واحدا قال الزجاج الطائفة في اللغة اصلها الجماعة لانها المقدار الذي يمكنها ان تطيف بالشيء ثم يجوز ان يسمى الواحد الطائفة قال الله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واقله الواحد وروى الفراء باسناده عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الاول الذي من اختيار مذهبنا ونصره فانه لا يزال يكون ذابا عنه ناصرا له فكانه بقلبه يطوف عليه ويذب عنه من كل الجوانب فلا يبعد ان يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثاني قال ابن الانباري العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الثالث لا يبعد ان تكون الطائفة اذا اريد بها الواحد يكون اصلها طائفا ثم دخل عليها الهاء للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الطائفتين لما اشتركا في الكفر فقد اشتركا في الجرم والتعذيب مختص باحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل في الحال وقوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المنقضية

لا يجوز بل كان الاولى ان يقال ذلك بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الجواب عنه انه تنبيه على ان جرم الطائفة الثانية كان اغلظ واقوى من جرم الطائفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وايضا فيه تنبيه على ان ذلك الجرم لما كان غليظا فبشؤم غلظ ذلك الجرم بقوا واستمروا ولم يزل فاوجب التعذيب قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون ⊛ اعلم ان هذا شرح نوع آخر من انواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم في تلك الاعمال المنكرة والافعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض في صفة النفاق كما تقول الانسان انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يأمرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم ههنا وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن الا ان الاعظم ههنا الايمان ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل واجب من زكاة وصدقة وانفاق في سبيل الله وهذا اقرب لانه تعالى لا يذمهم الا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الانفاق والجهاد ونبه بذلك على تخلفهم في الجهاد والاصل فيه ان لا يعطي ولا يمد يده وبسطها في العطاء فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حق الله تعالى محال فلا بد من التأويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صاروا بمنزلة الناسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله تعالى بالعبادة والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي هم الكاملون في الفسق والله اعلم قوله وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم ⊛ كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك هم الخاسرون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين من قبل في المنافقين انه نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله اكد هذا الوعد وصف المنافقين فيها ولا شك ان التخليد في النار من اعظم العقوبات ثم قال هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم بتلك العقوبة الشديدة والاهانة والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقائل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه مخلدا واحدا فكان هذا تكرارا والجواب ليس فيه تكرار وبيان الفرق من وجوه الاول ان لهم نوعا آخر من العذاب المقيم الدائم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور اولا يدل على ان العذاب بالنار يكون دائما وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم مع ذلك نوعا آخر من العذاب ولقائل ان يقول هذا التأويل مشكل لانه قال في النار خالدة هي حسبهم وكونها حسبا لهم يمنع من ضم شيء آخر اليه وجوابه انها حسبهم في الايلام والايجاع ومع ذلك فينضم اليه نوع آخر زيادة في تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من الفضائح ثم قال كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه ويحتمل وجهين الاول قال الفراء فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين بالكفار الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانتقلوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم الله تعالى بكثرة الاموال والاولاد بانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل له قسم لانه قسم ونصيب لانه نصب اي ثبت فذكر الله تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل ما الفائدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفائدة فيه انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الآخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ فلما قرر تعالى هذا الذم عاد وشبه حال المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة وما لذلك الا مثل من اراد ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه يقول له انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير موجب وانت تفعل مثل فعله وبالجملة فالتكرير ههنا للتأكيد ولما بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الآخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي الغدر والخديعة والمكر بهم فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا والذي صفة لمصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا والآخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الآخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء والرسل فما وجدوا منه الا فوت الخيرات في الدنيا والآخرة والا حصول العقاب في الدنيا والآخرة فهذه انه تعالى شبه حال هؤلاء المنافقين باولئك الكفار ثم بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبط الاعمال والا الخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا منهم فهؤلاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا واقعين في عذاب الدنيا والآخرة محرومين من خيرات الدنيا والآخرة قوله تعالى ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراهيم واصحاب مدين والمؤتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ⊛ اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار منهم فذكر هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح والله اهلكهم بالاغراق وثانيهم عاد والله اهلكهم بارسال الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله اهلكهم بارسال الصيحة والصاعقة عليهم ورابعهم قوم ابراهيم والله اهلكهم [illegible] وفي الاخبار انه تعالى سلط

البعوضة على دماغ نمرود وخامسها قوم شعيب وهم أصحاب مدين ويقال إنهم من ولد مدين بن إبراهيم والله تعالى أهلكهم بعذاب يوم الظلة والمؤتفكات قوم لوط وأهلكهم الله بأن جعل عالي أرضهم سافلها وأمطر عليهم الحجارة قال الواحدي المؤتفكات جمع مؤتفكة ومعنى الائتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ائتفكت بأهلها أي انقلبت فصار أعلاها أسفلها يقال أفكه فائتفك أي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالمؤتفكات صفة القرى وقيل ائتفاكهن انقلاب أحوالهن من الخير إلى الشر وعلى هذا التفسير فالأصل في الائتفاك هم الناس لأنهم هم الذين تقلبوا من الخير إلى الشر واعلم أنه تعالى قال في أول الآية ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم فذكر هذه الطوائف الستة وإنما قال ذلك لأنه أتاهم نبأ هؤلاء تارة بأن سمعوا هذه الأخبار من الخلق وتارة لأن بلاد هؤلاء الطوائف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت آثارهم مشاهدة وقوله ألم يأتهم وإن كان في صيغة الاستفهام إلا أن المراد هو التقرير أي أتاهم نبأ هؤلاء الأقوام ثم قال أتتهم رسلهم بالبينات أي بالمعجزات ولا بد من إضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله هلاكهم فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون والمعنى أن العذاب الذي أوصله الله إليهم ما كان ظلما من الله لأنهم استحقوه بسبب أفعالهم القبيحة وبالغتهم في تكذيب أنبيائهم بل كانوا قد ظلموا أنفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أنه لا يصح منه فعل الظلم ولولا ذلك لما حسن التمدح به على الإطلاق البتة وذلك يدل على أنه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه وذلك يدل على أن فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب خارجا عن الإحصاء **قوله تعالى** والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم اعلم أنه تعالى لما بالغ في وصف المنافقين بالأفعال الخبيثة والأعمال الفاسدة ثم ذكر عقيبه أنواع الوعيد في حقهم في الدنيا والآخرة ذكر بعده في هذه الآية كون المؤمنين موصوفين بصفات الخير وأعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعده في هذه الآية أنواع ما أعد الله لهم من الثواب الدائم والنعيم المقيم وأما صفات المؤمنين فهي قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض فإن قيل ما الفائدة في أنه تعالى قال في صفة المنافقين والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال في صفة المؤمنين والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ولم يذكر في المنافقين لفظ الولي وفي المؤمنين لفظ أولياء قلنا قوله في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على أن نفاق الأتباع كالأمر المتفرع على نفاق الأسلاف والأمر في نفسه كذلك لأن نفاق الأتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لأولئك الأكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة أما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فإنما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وقال في المؤمنين بعضهم أولياء بعض واعلم أن الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم أن الأصل في لفظ الولاية القرب ولفظ العداوة مأخوذ من عدا الشيء إذا جاوزه وتباعد عنه واعلم أنه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم أولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الأمور الخمسة التي بها يتميز المؤمنون من المنافقين والمنافق على ما وصفه الله في الآية المتقدمة يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف والمؤمن بالضد منه والمنافق لا يقوم إلى الصلاة إلا مع نوع من الكسل والمؤمن بالضد منه والمنافق يبخل بالزكاة وسائر الواجبات كما قال ويقبضون أيديهم والمؤمنون يؤتون الزكاة والمنافق إذا أمره الله ورسوله بالمسارعة إلى الجهاد فإنه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفهم الله تعالى بذلك والمؤمن بالضد منه وهو المراد في هذه الآية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المؤمنين قال كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المؤمنين الرحمة المستقبلة وهو ثواب الآخرة فلذلك قال أولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين في قوله سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما تؤكد الوعيد في قولك سأنتقم منك يوما يعني أنك لا تفوتني وإن تباطأ ذلك ونظيره قوله سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله سوف يؤتيهم أجورهم ثم قال إن الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لأن العزيز هو الذي لا يمنع من مراده في عباده من رحمة أو عقوبة والحكيم هو المدبر أمر عباده على وفق ما يقتضيه العدل والصلاح **قوله تعالى** وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعد في الآية الأولى على سبيل الإجمال ذكره في هذه الآية على سبيل التفصيل وذلك لأنه تعالى وعد بالرحمة ثم بين في هذه الآية أن تلك الرحمة هي هذه الأشياء أولها قوله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها والأقرب أنه تعالى أراد بها البساتين التي يتناولها النظر لأنه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في جنات عدن ومنازلهم في الجنات التي هي البساتين ويكون فائدة وصفها بأنها عدن أنها تجري مجرى الدار التي يسكنها الإنسان وأما الجنات الأخرى فهي جارية مجرى البساتين التي قد يذهب الإنسان إليها لأجل التنزه وملاقاة الأحباب وثانيها قوله ومساكن طيبة في جنات عدن فلنذكر كلام أصحاب الآثار في صفة جنات عدن قال الحسن سألت عمران بن الحصين وأبا هريرة عن قوله ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هو قصر في الجنة من اللؤلؤ وفيه سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين وفي كل بيت سبعون مائدة على كل مائدة سبعون لونا من الطعام في كل بيت سبعون وصيفة ويعطى المؤمن في غداة واحدة ما يأتي على ذلك أجمع وعن ابن عباس أنها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر وأقول لعل ابن عباس قال إنها دار المقربين عند الله فإنه كان أعلم بالله من أن يثبت له دارا وعن أبي هريرة قلت يا رسول الله حدثني ما بناؤها قال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وملاطها المسك الأذفر وترابها الزعفران وحصاها الدر والياقوت فيها النعيم بلا بؤس والخلود بلا موت لا يبلى ثيابه ولا يفنى شبابه وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنان قال الأزهري بطنانها وسطها وبطنان الأودية المواضع التي يستنقع فيها ماء السيل واحدها بطن وقال عطاء عن ابن عباس في صفة

الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والأنبياء والشهداء وأئمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح من تحت العرش فيدخل عليهم كثبان المسك الأبيض وقال عبد الله بن عمرو إن في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة آلاف باب على كل باب خمسة آلاف حبرة لا يدخله إلا نبي أو صديق أو شهيد وأقول حاصل الكلام أن في جنات عدن قولين أحدهما أنه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الأخبار والآثار التي نقلناها تقوي هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن عباده والقول الثاني أنه صفة للجنة قال الأزهري العدن مأخوذ من قولك عدن فلان بالمكان إذا أقام به يعدن عدونا وتقول العرب تركت إبل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو أن تلزم الإبل المكان فتألفه ولا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان الذي تخلق الجواهر فيه أي مبدؤها فيها ومقرها والقائلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى ورضوان من الله أكبر والمعنى أن رضوان الله أكبر من كل ما سلف ذكره واعلم أن هذا البرهان هو القاطع على أن السعادات الروحانية أشرف وأكمل من السعادات الجسمانية وذلك لأنه إما أن يكون الابتهاج بكون مولاه راضيا منه إنما كان ليتوسل بذلك الرضا إلى شيء من اللذات الجسمانية وليس الأمر كذلك أو يكون علمه بكونه راضيا يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير أن يتوسل به إلى مطلوب آخر والأول باطل لأن الوسيلة أدنى حالا من المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله تعالى أن يتوسل به إلى اللذات التي أعدها الله في الجنة من الأكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان ابتهاجا بحصول الوسيلة ولكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا أن الابتهاج بالوسيلة لا بد وأن يكون أقل حالا من الابتهاج بالمقصود و لوجب أن يكون رضوان الله أقل حالا وأدون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الأمر ليس كذلك لأنه تعالى نص على أن الفوز بالرضوان أعلى وأعظم وأجل وأكبر فثبت أن ذلك دليل قاطع على أن السعادات الروحانية أكمل وأشرف من السعادات الجسمانية واعلم أن المذهب الصحيح الحق وجوب الإقرار بهما معا كما جمع الله بينهما في هذه الآية ولما ذكر الله هذه الأمور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الأول أن الإنسان مخلوق من جوهر لطيف علوي روحاني و كثيف سفلي جسماني ولكل واحد منهما سعادة وشقاوة فإذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم إليها حصول السعادات الروحانية كان الروح فائزا بالسعادات اللائقة بها والجسد واصلا إلى السعادات اللائقة به ولا شك أن ذلك هو الفوز العظيم الثاني أنه بين في صفة المنافقين أنهم تشبهوا بالكفار الذين كانوا قبلهم في التنعم بلذات الدنيا وطيباتها ثم إنه تعالى وصف في هذه الآية ثواب المؤمنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى أن هذا هو الفوز العظيم لا ما يطلبه الكفار والمنافقون من التنعم بطيبات الدنيا وروي أن الله تعالى يقول لأهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك فيقول أنا أعطيكم أفضل من ذلك فيقولون وأي شيء أفضل من ذلك فيقول أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم أبدا واعلم أن دلالة هذا الحديث تشعر على أن السعادات الروحانية أفضل من الجسمانية كدلالة الآية وقد سبق تقريره على الوجه الكامل **قوله تعالى** يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير اعلم أنه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بأنواع العقاب كانت عادة الله في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف المؤمنين بالصفات الشريفة الطيبة الطاهرة ووعدهم بالثواب الرفيع والدرجات العالية ثم عاد مرة أخرى إلى شرح أحوال الكفار والمنافقين في هذه الآية فقال يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الآية سؤال وهو أن الآية تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فإن المنافق هو الذي يستر كفره وينكره بلسانه ومتى كان الأمر كذلك لم يجز محاربته ومجاهدته واعلم أن الناس ذكروا أنواعا من الأجوبة عن هذا الإشكال فالقول الأول أن الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهذا بعيد لأن ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الأمر بجهادهما معا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع إلى الفريقين القول الثاني أنه تعالى لما بين للرسول صلى الله عليه وسلم أن فلانا وفلانا منافق فقد ظهر كفرهم فصاروا كسائر الكافرين فيجاهدهم وهذا أيضا بعيد لأنه صلى الله عليه وسلم إنما عرف ذلك بالوحي فذلك لا يبيح القتال وكان صلى الله عليه وسلم مأمورا بأن يحكم بالظاهر كما قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الإسلام وينكرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جائزة والقول الثالث وهو الصحيح أن الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على أن ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر فنقول إن الآية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين فأما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها بل إنما يعرف من دليل آخر وإذا ثبت هذا فنقول دلت الدلائل المنفصلة على أن المجاهدة مع الكفار يجب أن تكون بالسيف ومع المنافقين بإظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد فإن لم تستطع فبلسانك فإن لم تستطع فليكفهر في وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على إقامة الحدود عليهم إذا تعاطوا أسبابها قال القاضي وهذا ليس بشيء لأن إقامة الحدود واجبة على من ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وإنما قال الحسن ذلك لأحد أمرين لأن عنده أن كل فاسق منافق وإما لأجل أن الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين **قوله تعالى** يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله فإن يتوبوا يك خيرا لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذابا أليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير اعلم أن هذه الآية تدل على أن أقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم لما قيل لهم إنكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا أنهم ما قالوها والمفسرون ذكروا في سبب النزول وجوها الأول روي أنه صلى الله عليه وسلم أقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القرآن ويعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد والله لئن كان ما يقوله محمد عليه السلام لإخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع أنهم أشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس للجلاس أجل والله إن محمدا لصادق وأنت شر من الحمار فبلغ ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله أنه ما قال فرفع عامر يده وقال اللهم أنزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الآية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته الثاني أنها نزلت في عبد الله بن أبي حين قال لئن رجعنا إلى

المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به الرسول فسمع زيد بن ارقم ذلك فبلغه الى الرسول فهم عمر بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله وحلف انه لم يقل فنزلت هذه الاية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والاخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك يأكلك فذكروه للرسول صلى الله عليه وسلم فانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي الاليق بما تقدم ان يكون المراد من الاية هذه الوقايع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر الى الاية كلها صيغ الجموع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال ذلك في محفل ورضي به الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الاصل ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الاية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر تعاهدوا ان يدفعوا راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل كان عمار بن ياسر اخذ بخطام راحلته وحذيفة يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب القطيع في ادعاء الرسالة وذلك هو كلمة الكفر وهذا القول اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين الاول ان المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا السلم وجنحوا اليه فاذا جاهروا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا فالمراد اطباقهم على الفتك بالرسول والله تعالى اخبر الرسول بذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله وما نقموا منهم الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان الاول في هذا الفضل وجهان الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ضنك من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب ان يكونوا محبين له مجتهدين في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى البحث الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمون منه وهذا كقول الشاعر

شعر

ما نقموا من بني امية الا ۞ انهم يحلمون ان غضبوا

وكقول النابغة شعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ۞ بهن فلول من قراع الكتائب ۞ ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الخيانة العظيمة عنهم وليس هذا في الظاهر الا انهم ان تابوا فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوا في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة فاما العذاب في الاخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا فقيل المراد انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل بما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير معناه ان عذاب الله حل لم ينفعه ولي ولا نصير. قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين ۞ فلما اتاهم الله من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون ۞ فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون ۞ الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وان الله علام الغيوب ۞ اعلم ان هذه السورة اكثرها في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام واصناف فلهذا السبب تعالى يذكرهم على سبيل التفصيل فقال ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن ومنهم من يلمزك في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ومنهم من عاهد الله وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما ان حاطب بن ابي بلتعة ابطأ عنه ماله بالشام فلحقته شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن اتانا من فضله لاصدقن ولاؤدين منه حق الله الى اخر الاية والمشهور في سبب نزول هذه الاية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال صلى الله عليه وسلم يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه وقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمى الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان يسأل عن الاخبار وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة ونزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فبعث اليه رجلين فقال مرا بثعلبة فخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه الا جزية او اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل الله فيك كذا وكذا فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على رأسه التراب فقال صلى الله عليه وسلم قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فان قيل ان الله تعالى امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول صلى الله عليه وسلم من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له فيعتبر غيره به فلا يمتنع من اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه تعالى علم ان ثعلبة يؤدي الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله رسوله ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم كان هذا المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة والله اعلم المسألة الثانية ظاهر الاية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله على انه لو اتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى اتاه المال فوقع الانسان ما وفى بذلك العهد وههنا سؤالات السؤال الاول ان المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله والجواب ان المنافق قد يكون عارفا بالله فيمكنه ان يعاهد الله ولكونه منكرا لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان كافرا وكيف لا يقول ذلك واكثر اهل العالم مقرون بوجود الصانع العالم

القادر ونقل في اصناف الكفار من ينكره والكل يعترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الاية مشعر بما ذكرناه حيث قال فاعقبهم نفاقا السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يتلفظ بها باللسان او لا حاجة الى اللفظ حتى لو نواه بقلبه فيدخل تحت هذه المعاهدة والجواب منهم من قال كل ما ذكرنا باللسان او لم يذكره ولكن نواه بقلبه فهو داخل تحت هذا العهد روي عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمنا المدينة يعني البصرة سألت ابي فقال اوف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله عفا عن امتي ما حدثت به نفوسهم ولم يتلفظوا به لفظا هذا معناه وايضا فقوله ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمهم بهذا القول وظاهره مشعر بالقول باللسان السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج المال ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتداء كاخراج الزكوات الواجبة واخراج النفقات الواجبة وقسم لا يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فنقول لنصدقن هل يتناول الاقسام الثلاثة او ليس الامر كذلك والجواب ان الصدقات التي لا تكون واجبة فغير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم بقي القسمان الباقيان وهو الذي يجب اما بالتزام الشرع او بالتزام العبد فنقول اما الذي يجب بالتزام الشرع فهو داخل تحت الاية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال الذي يحتاج الى انفاقه في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه الاية على ان ذلك القائل كان قد التزم مالا على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن اتانا من فضله لنصدقن وهذا لا اشعار له بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع الله عليه ويتبين ذلك قوله ولنكونن من الصالحين فان ذلك مما لا يلزم بالنذر فان قيل القوم التزموا الصدقة اذا وسع عليهم فدل هذا على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب الالتزام والزكوة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وانما تلزم بسبب ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلونه على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور فكانه قال لنصدقن في وقته كما قالوا ولنكونن من الصالحين اي في اوقات لزوم الصلاة فخرج من التقرير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشرع ابتداء ويتاكد ذلك بما روينا ان هذه الاية انما نزلت في حق من منع من اداء الزكوة فكانه تعالى بين من حال هؤلاء المنافقين انهم كما ينافقون الرسول والمؤمنين فكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يقومون بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول من كلام القاضي السؤال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن اتانا من فضله والجواب المراد ايتاء الرسول باي طريق كان سواء كان بطريق التجارة او بطريق الاستغناء او بغيرهما السؤال الخامس في كيفية اشتقاق لنصدقن الجواب قال الزجاج الاصل لنتصدقن ولكن التاء ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المتصدق المعطي والمتصدق السائل قال الاصمعي والفراء هذا خطأ فالمتصدق هو المعطي قال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين الجواب الصالح ضد المفسد ثم ان المفسد عبارة عن الذي بخل بما يلزمه من التكليف [illegible] فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه من التكليف قال ابن عباس كان ثعلبة قد عاهد الله لئن فتح الله عليه ابواب الخير لنصدقن ولنحجن واقول هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكوة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل ما يجب اخراجه على الاطلاق ثم قال تعالى فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفة ثلاثة الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق الصفة الثانية التولي عن العهد الصفة الثالثة الاعراض عن تكاليف الله واوامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسائل

المسألة الاولى قوله فاعقبهم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله تعالى والمعاهدة والتصدق والصلاح والبخل والتولي والاعراض ولا يجوز اسناد اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح لان هذه الثلاثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا العقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلاثة كونه تاركا لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجبات لا يجوز ان يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل والعدم لا يكون مؤثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي والاعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك لو اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا او محرما شرعا لان اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج السبب عن كونه مؤثرا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الاية بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم واعراضهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه لا فرق بين التولي والاعراض وبين اخلاف الوعد والكذب في القول فيصير التقدير ان التولي اوجب حصول النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم انه كلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا العقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الى الله سبحانه وتعالى فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يؤكد هذا القول ان قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم مسندا الى المتقدم ذكره

لانه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله يلقونه عائد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد من قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم انه فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدور وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك لهم الى الآخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فان ذكروا الدلائل العقلية دلت على انه تعالى لا يخلق الكفر قابلنا ذلك بدلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت **المسألة الثانية** قال الليث يقال اعقبت فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي شعر

اودى بني واعقبوني حسرة	بعد الرقاد وعبرة لا تقلع

ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء عقيب شيء آخر يقال اعقبه الله به **المسألة الثالثة** ظاهر هذه الآية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم ان يبالغ في الاحتراز عنه فاذا عاهد الله في امر فليجتهد في الوفاء ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك بهذه الآية وبقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من كن فيه فهو منافق وان صلى وصام وزعم انه مؤمن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان وقوله صلى الله عليه وسلم تقبلوا لي بست اتقبل لكم بالجنة اذا حدثتم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا قال عطاء بن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما ذكر قوله ثلاث من كن فيه فهو منافق في المنافقين خاصة الذين حدثوا النبي صلى الله عليه وسلم فكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه ووعدوه ان يخرجوا معه في الغزو فاخلفوه ونقل ان عمرو بن عبيد فسر هذا الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف كما ذكره فيمن عاهد الله واذا ائتمن على دين الله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطاء ارسل الى الحسن رجلا فقال له ان اخوة يعقوب حدثوه في قولهم فاكله الذئب فكذبوا ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون فاخلفوه وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل نحكم بكونهم منافقين قيل فتوقف الحسن في مذهبه **المسألة الرابعة** قوله الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مخبره مطابقا لانه روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقته فقال ان الله منعني ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان مخبر هذا وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا **المسألة الخامسة** قال الجبائي ان المشبهة تمسكوا في اثبات رؤية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قال وهذا اللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل انه قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فههنا يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية قال والذي يقويه قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين كاذبة ليقطع بها حق مسلم لقي الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان اللقاء ههنا لقاء ما عند الله تعالى من العقاب وكذا ههنا والقاضي استحسن هذا الكلام واقول وانا شديد التعجب من امثال هؤلاء الافاضل كيف قنعت نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا انما تركنا حمل اللقاء على الرؤية في هذه الآية وفي هذا الخبر لدليل منفصل فلم يلزمنا ذلك في سائر الصور كما انا ادخلنا التخصيص في بعض العموم لدليل منفصل لم يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير دليل وكما لا يلزم ذلك فكذا هنا فان قالوا هذا الكلام انما يقوى ان لو ثبت ان اللقاء في اللغة عبارة عن الوصول ومن رأى شيئا فقد وصل اليه فكانت الرؤية لقاء كما ان الادراك هو البلوغ قال الله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالمحققون ثم حملناه على الرؤية وكذا ههنا والله اعلم ثم نقول لا شك ان اللقاء ههنا ليس هو الرؤية بل المقصود انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم يلقون حكمه وقضاءه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه والله اعلم ثم قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلوبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو مأخوذ من النجوة وهو الكلام الخفي كان المتناجيين منعا ادخال غيرهما معهما فتباعدا عن غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وقوله ولا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الآية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف يتجرؤن على النفاق الذي الاصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد انه تعالى ذاته تقتضي العلم بجميع الاشياء فوجب ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن الاخفاء عنه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب فاما وصفه بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف في حق الله محال **قوله تعالى** الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم

اعلم ان هذا نوع آخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم من يأتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث على ان يجمعوا الصدقات فجاءه عبد الرحمن بن عوف باربعة آلاف درهم وقال امسكت لنفسي وعيالي وهذه الاربعة اقرضها لربي فقال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت قيل قبل الله دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم فيه حتى صالحت امرأته ناضرا عن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء عاصم بن عدي بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين من تمر امسكت احدهما لعيالي واقرضت الآخر ربي فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤوا بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل فانما جاء بصاعه ليذكر مع الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله هذه الآية والكلام في تفسير اللمز قد مضى عند قوله ومنهم من يلمزك والمطوعين المتطوعين والتطوع التنفل وهو الطاعة لله بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء

قرب

وقرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل وقال الزجاج الا جهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغة غيرهم وحكى ابن السكيت عنهما الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة تقول هذا جهدي اي طاقتي والجهد المشقة تقول جهد جهده قال الشعبي الجهد في العمل والجهد في القوت اذا عرفت هذا فالمراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين ان الله سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله تعالى قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الآية ثم الآتي بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فيأتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وقد يكون فقيرا فيأتي بالقليل وهو المقل ولا تفاوت بين البابين في استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعي والصوارف وقد يكون القليل الذي يأتي به الفقير اكثر موقعا عند الله من الكثير الذي يأتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كان يتجاوز نظرهم عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها احدها ان يقولوا انه فقير محتاج اليه فكيف تصدق به الا ان هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا جهل لان الرجل لما لم يقدر الا عليه فاذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه وهو اعظم موقعا عند الله من غيره لانه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا ان هذا الفقير انما جاء بالقليل ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان في ان يضم نفسه الى اهل الخير والدين خير له من ان يسعى في ان يضم نفسه الى اهل الكسل والبطالة واما قوله تعالى سخر الله منهم فقد عرفنا القانون في هذا الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية **قوله تعالى** استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين

في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ان عند نزول الآية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال صلى الله عليه وسلم سأستغفر لكم فاشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الآية فترك النبي صلى الله عليه وسلم الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الآية وروي عن الحسن انه كان عبد الله بن ابي بن سلول اذا خطب الرسول صلى الله عليه وسلم قام وقال هذا رسول الله اكرمكم الله به وعززه ونصره فلما قام ذلك المقام بعد احد قال عمر اجلس يا عدو الله فقد اظهر الله كفرك ووجه الناس من كل جهة فخرج من المسجد ولم يتصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صنعت فحكى القصة فقال ارجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر لك فقال لا ابالي استغفر لي ام لم يستغفر فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويقولون بالباطل فنزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن عبد الله بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له صلى الله عليه وسلم من انت قال انا الحباب بن عبد الله فقال بل انت عبد الله بن عبد الله ان الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكينا ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** من الناس من زعم ان التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين فلم ينصرف حتى نزل قوله استغفر لهم الآية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى لما بين للرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء ذلك العدد المذكور مساو للحال في العدد المذكور فثبت ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه **المسألة الثالثة** من الناس من قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله منه ومنهم من قال انا لما طلبوا من الرسول ان يستغفر لهم وان الله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه صلى الله عليه وسلم ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه صلى الله عليه وسلم ان الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا السبب امر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بابراهيم عليه السلام الا في قوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه وقوله سأستغفر لك ربي واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني ان استغفار الغير للغير لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على القبيح والمعصية الثالث ان اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى اغرائهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء الرسول مردودا عند الله وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من الرسول صلى الله عليه وسلم لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان المقصود من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القائل لمن يسأله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا ههنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الآية ذلك بانهم كفروا فذكر ان العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة هي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول مع اصرارهم على الكفر ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه **المسألة الرابعة** قال المتأخرون من اهل اللغة السبعون عند العرب غاية مستقصاة لانه عبارة عن جمع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لان عدد السموات والارض والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر ههنا لانه يروى انه صلى الله عليه وسلم كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكانه قيل ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة

انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقال صلى الله عليه وسلم الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد في مضاعفة التضعيف صار أصلا فيه قوله تعالى فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون ۝ فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون ۝ اعلم أن هذا نوع آخر من قبائح أعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهيتهم للجهاد قال ابن عباس يريد المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك خلف من مضى فإن قيل إنهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الأولى أن يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الأول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع أقواما من الخروج معه لعلمه بأنهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين لا متخلفين والثاني أن أولئك المتخلفين صاروا مخلفين في الآية التي تأتي بعد هذه الآية وهي قوله فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا فمنعهم الله من الخروج معه فصاروا بهذا السبب مخلفين الثالث أن من تخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد خروجه إلى الجهاد مع المؤمنين وصف بأنه مخلف من حيث لم ينهض فبقي وأقام وقوله بمقعدهم قال ابن عباس يريد المدينة فعلى هذا المقعد اسم للمكان وقال مقاتل بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الأول وهو قول قطرب والزجاج يعني مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم حين ساروا وأقاموا وهو منصوب لأنه مفعول له والمعنى بأن قعدوا لمخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والثاني قال الأخفش إن خلاف بمعنى خلف وذكر أن يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله ويقوي هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف والسبب فيه أن الإنسان متوجه إلى قدامه فجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجها إليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل أنشد أبو عبيدة للأحوص

شعر
عقب الربيع خلافهم فكأنما ... بسط الشواطب بينهن حصيرا

وقوله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والمعنى أنهم فرحوا بسبب التخلف وكرهوا الذهاب إلى الغزو واعلم أن الفرح بالإقامة يدل على كراهية الذهاب إلا أنه تعالى أعاده للتأكيد وأيضا لعل المراد أنه مال طبعه إلى الإقامة لأجل إلفه تلك البلدة واستئناسه بأهله وولده فكره الخروج إلى الغزو لأنه تعريض المال والنفس للقتل والإهدار وأيضا مما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر في وقت خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد من قوله لا تنفروا في الحر فأجاب الله عن هذا السبب الأخير بقوله قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون أي بعد هذه الدار دار أخرى وبعد هذه الحياة حياة أخرى وأيضا هذه المشقة منقضية وتلك مشقة باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم شعر

مسرة أحقاب تلقيت بعدها ... مساءة يوم أريها شبه الصاب
فكيف بأن تلقى مسرة ساعة ... وراء تقضيها مساءة أحقاب

ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الآية أنهم وإن فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهو قليل لأن الدنيا بأسرها قليلة وأما حزنهم وبكاؤهم في الآخرة فهو كثير لأنه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة إلى الدائم قليل فلهذا السبب قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الزجاج وقوله جزاء بما كانوا يكسبون أي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذا لأنه على كون العبد موجدا لأفعال نفسه وعلى أنه لو حصل الفعل فيهم ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما مشهور غني عن الإعادة والله أعلم قوله تعالى فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين ۝ اعلم أنه تعالى لما بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بين من بعد ما عرف الرسول أن الصلاح أن لا يستصحبهم في غزوه لأن خروجهم معه يوجب أنواعا من الفساد فقال فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا قوله إن رجعك الله يريد إن ردك إلى المدينة ومعنى الرجع تصيير الشيء إلى المكان الذي كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله إلى طائفة منهم إنما خص لأن جميع من أقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان بعضهم مخلصين معذورين وقوله فاستأذنوك للخروج أي للغزو معك فقل لن تخرجوا معي أبدا إلى غزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ومجرى إظهار نفاقهم وفضائحهم وذلك لأن ترغيب المسلمين في الجهاد أمر معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم إن هؤلاء إذا منعوا عن الخروج إلى الغزو بعد إقدامهم على الاستئذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الإسلام موصوفين بالمكر والخداع وأنه صلى الله عليه وسلم إنما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار هذا المنع من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم إلى قوله قل لن تتبعونا ثم إنه تعالى علل هذا المنع بقوله إنكم رضيتم بالقعود أول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني أن الحاجة في المرة الأولى إلى موافقتكم كانت أشد وبعدها زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة إلى حضوركم فبعد ذلك لا نقبلكم ولا نلتفت إليكم وفي اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف وهو أن قوله مرة في قوله أول مرة وضعت موضع المرات ثم أضيف لفظ الأول إليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الأولى أن يقال أول مرة وأجاب عنه بأن أكثر اللغتين أن يقال هند أكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال فاقعدوا مع الخالفين ذكروا في تفسير الخالفين أقوالا الأول قال الأخفش وأبو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من يخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين يخلفون في البيت فلا يبرحون والقول الثاني أن الخالفين معناه المخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف إذا كان مخالفا قال الليث يقال هذا رجل خالف أي مخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فإذا جمعت قلت الخالفون والقول الثالث الخالف هو الفاسد قال الأصمعي خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا إذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ إذا فسد وإذا عرفت

هذه الوجوه الثلاثة فلا شك أن اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لأن أولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم أن هذه الآية تدل على أن الرجل إذا ظهر له من قبل بعض متصليه مكر وخداع ورآه مشددا فيه مبالغا في تقرير موجباته فإنه يجب عليه أن يقطع العلقة بينه وأن يحترز عن مصاحبته قوله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون ۝ اعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يسعى في تخذيلهم وإهانتهم وإذلالهم فالذي سبق ذكره في الآية الأولى وهو منعهم من الخروج معه إلى الغزوات سبب قوي من أسباب إذلالهم وإهانتهم وهو الذي ذكره في هذه الآية وهو منع الرسول من أن يصلي على من مات منهم سبب آخر قوي في إذلالهم وتخذيلهم عن ابن عباس أنه لما اشتكى عبد الله بن أبي بن سلول عاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه أن يصلي عليه إذا مات ويقوم على قبره ثم إنه أرسل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يطلب منه قميصه ليكفن فيه فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه فقال عمر تعطي قميصك الرجس النجس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن قميصي لا يغني عنه من الله شيئا ولعل الله أن يدخل به ألفا في الإسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه أسلم منهم يومئذ ألف فلما مات جاء ابنه يعرفه فقال صل عليه وادفنه فقال إن لم تصل عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم فقام صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فقام بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين القبلة لئلا يصلي عليه فنزلت الآية وأخذ جبريل بثوبه وقال لا تصل على أحد منهم مات أبدا واعلم أن هذا يدل على منقبة عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك لأن الوحي نزل على وفق قوله في آيات كثيرة منها أخذ الفداء من أسارى بدر وقد سبق شرحه ومنها آية تحريم الخمر ومنها آية تحويل القبلة ومنها آية أمر النسوان بالحجاب وخامسها هذه الآية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر رضي الله عنه منصبا عاليا ودرجة رفيعة له في الدين فلهذا قال صلى الله عليه وسلم في حقه لو لم أبعث لبعث عمر نبيا فإن قيل كيف يجوز أن يقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رغب في أن يصلي عليه بعد أن علم كونه كافرا وقد مات على كفره فإن صلاة الرسول عليه تجري مجرى الإجلال والتعظيم وأيضا إذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لأنه تعالى أعلمه أنه لا يغفر للكفار البتة وأيضا دفع القميص إليه يوجب إعزازه والجواب لعل السبب فيه أنه لما طلب من الرسول صلى الله عليه وسلم قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول أنه انتقل إلى الإيمان لأن ذلك الوقت وقت يتوب فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما رأى منه إظهار الإسلام وشاهد منه هذه الأمارة التي دلت على دخوله في الإسلام غلب على ظنه أنه صار مسلما فبناء على هذا الظن رغب في أن يصلي عليه فلما نزل جبريل وأخبره بأنه مات على الكفر والنفاق امتنع من الصلاة عليه وأما دفع القميص إليه فذكروا فيه وجوها الأول أن العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أسر ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا فكساه عبد الله قميصه الثاني أن المشركين قالوا له يوم الحديبية إنا لا ننقاد لمحمد ولكنا ننقاد لك فقال لا إن لي في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة فشكر رسول الله صلى الله عليه وسلم له ذلك والثالث أنه تعالى أمره أن لا يرد سائلا بقوله وأما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه إليه لهذا المعنى الرابع أن منع القميص لا يليق بأهل الكرم الخامس أن ابنه عبد الله كان من الصالحين فالرسول أكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله أوحى إليه أنك إذا دفعت قميصك إليه صار ذلك حاملا لألف نفر من المنافقين على الدخول في الإسلام ففعل ذلك لهذا الغرض ويروى أنه لما شاهدوا ذلك أسلم ألف من المنافقين السابع أن الرأفة والرحمة كانت غالبة عليه كما قال وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من القسوة عليه رعاية لأمر ابنه ودفع إليه قميصه إظهارا للرأفة والرحمة إذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبدا قال الواحدي مات في موضع جر لأنه صفة للنكرة كأنه قيل أحد منهم ميت وقوله أبدا متعلق بقوله أحد والتقدير ولا تصل أبدا على أحد منهم واعلم أن قوله أبدا يحتمل تأبيد النفي ونفي التأبيد والمقصود هو الأول لأن قرائن هذه الآيات دالة على أن المقصود منعه من أن يصلي على أحد منهم منعا كليا دائما ثم قال ولا تقم على قبره وفيه وجهان الأول قال الزجاج كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع ههنا منه الثاني قال الكلبي لا تقم بإصلاح مهمات قبره وهو من قولهم قام فلان بأمر فلان إذا كفاه أمره وتولاه ثم إنه تعالى علل المنع من الصلاة عليه والقيام على قبره بقوله إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وفيه سؤالات السؤال الأول الفسق أدنى حالا من الكفر فلما ذكر في التعليل كونه كافرا فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب أن الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد أمر مستقبح في جميع الأديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله بالفسق بعد أن وصفهم بالكفر تنبيها على أن طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل أهل العالم السؤال الثاني أليس أن المنافق يصلى عليه إذا أظهر الإيمان مع قيام الكفر فيه والجواب أن التكاليف مبنية على الظاهر قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر السؤال الثالث قوله ذلك بأنهم كفروا بالله تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي تعليل حكم الله وهو محال لأن حكم الله قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال والجواب أن الكلام في أن تعليل أحكام الله بالمصالح هل يجوز أم لا بحث طويل ولا شك أن هذا الظاهر يدل عليه قوله تعالى ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون ۝ اعلم أن هذه الآية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة وذكرها ههنا وقد حصل التفاوت بينهما في ألفاظ فأولها أن في الآية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وههنا قال بالواو وثانيها أنه قال هناك ولا أولادهم وههنا حذف حرف لا وثالثها أنه قال هناك إنما يريد الله ليعذبهم وههنا حذف اللام وأبدلها بكلمة أن ورابعها أنه قال هناك في الحياة الدنيا وههنا حذف لفظ الحياة وقال في الدنيا فقد حصل التفاوت بين هاتين الآيتين من هذه الوجوه الأربعة فوجب علينا أن نذكر فوائد هذه الوجوه الأربعة من التفاوت ثم نذكر فائدة

هذا التكرير اما المقام الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت فهو انه تعالى ذكر هناك فلا تعجبك بالفاء في الآية الاولى وبالواو في الآية الثانية
فالسبب فيه ان الآية الاولى انما ذكرها الله بعد قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين
بكثرة تلك الاموال فلهذا المعنى نهى عن ذلك الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم واما ههنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف
الواو واما النوع الثاني فهو انه تعالى قال في الآية الاولى ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدأ بالادون ثم يترقى الى الاشرف فيقال
لا يعجبني امر الامير ولا امر الوزير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفي هذه الآية دليل على عدم التفاوت
بين الامرين عندهم واما النوع الثالث فهو انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وههنا قال انما يريد الله ان يعذبهم والفائدة فيه التنبيه على ان
التعليل في احكام الله محال وانه اينما ورد حرف اللام فمعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله اي وما امروا الا بان يعبدوا الله واما النوع
الرابع وهو انه ذكر في الآية الاولى في الحيوة الدنيا واسقط ذكرها في الدنيا واسقط لفظ الحيوة تنبيها على ان الدنيا بلغت في الخسة الى انها
لا تستحق ان تسمى حيوة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه جملة الوجوه في الفرق بين هذه الالفاظ والعالم بحقائق
القرآن هو الله تعالى والمقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلب وجذبا للخاطر الى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال
بالاموال والاولاد وما كان كذلك وجب التحذير عنه مرة بعد اخرى الا ترى انه لما كان اشد الاشياء في المرغوبية والمطلوبية للرجل المؤمن هو مغفرة الله
تعالى لاجرم اعاد الله تعالى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في سورة النساء ثم بين في الجملة فالتكرير يكون لاجل التأكيد فههنا
للمبالغة في التحذير وفي آية المغفرة للمبالغة في التفريح والله اعلم وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه اراد بالآية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال و
اولاد في وقت نزولها واراد بهذه الآية اقواما آخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام كثيرين في اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا
عن ذكره مع الآخرين قوله تعالى واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين
رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون اعلم انه تعالى بين في الآيات المتقدمة ان المنافقين احتالوا في رخصة
التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الآية زاد دقيقة اخرى وهي انه متى نزلت آية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن اولوا الثروة والقدرة منهم في التخلف عن الغزو وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذرنا نكن مع القاعدين اي مع
الضعفاء من الناس والساكنين في البلد واما قوله واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله ففيه ابحاث البحث الاول يجوز ان يراد بالسورة تمامها
وان يراد بعضها كما يقع القرآن والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هي سورة براءة لان فيها الامر بالايمان والجهاد البحث الثاني قوله ان آمنوا بالله
قال الواحدي موضع ان نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان آمنوا اي بالايمان البحث الثالث لقائل ان يقول كيف يأمر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضي
الامر بتحصيل الحاصل وهو محال اجابوا عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر
بالايمان يتوجه على من لم يكن مؤمنا والمنافقون لم يكونوا مؤمنين فكان هذا الامر متوجها عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الامر بالجهاد لان التقدير كأنه
قيل للمنافقين الاقدام على الجهاد قبل الايمان لا يفيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم بالجهاد فائدة
في الدين ثم قال استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي اولي الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة والثروة
والثاني قال الاصم يعني الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفي تخصيص اولي الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين على السفر
والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي الطول لان من لا مال له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستئذان في القعود لانه معذور اما القادرون فهم المحتاجون
الى الاستئذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله فاقعدوا مع الخالفين وههنا فيه وجهان الاول قال
الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتي تخلفن في البيت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء الثاني يجوز ان يكون الخوالف
جمع خالف في الرجال والخالف الذي هو غير نجيب قال الفراء ولم يأت فاعل صفة مجموعة على فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك فالقول الاول
لايرد على القلة وكان يصعب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان الطبع والختم عندنا عبارة عن
حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الايمان فلا جرم لان الفعل بدون الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية
للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة
عن بلوغ القلوب في الميل الى الكفر الى الحد الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصاء فيه مذكور
في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله فهم لا يفقهون اسرار حكمة الله تعالى في الجهاد قوله تعالى لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا
باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك هو الفوز
العظيم اعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال الرسول صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا معه بالضد منه حيث
بذلوا الاموال والنفس في طلب رضوان الله تعالى والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهي التنبيه على انه ان تخلف هؤلاء المنافقون عن الغزو فقد توجه
اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ثم انه لما
وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو انواع اولها قوله واولئك لهم الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع
الدارين لان اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله فيهن خيرات حسان وثانيها قوله واولئك هم المفلحون فقوله الخيرات المراد منه الثواب

وقوله

وقوله هم المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعذاب وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان يكون هذه
الجنات كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل ان يكون محمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العزة والكرامة والثروة والقدرة والغلبة
ويحتمل ان يحمل الجنات على ثواب الآخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية قوله تعالى وجاء المعذرون
من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين
الذين كانوا في المدينة ابتدأ من هذه الآية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفي قوله وجاء المعذرون من الاعراب قراءتان فالقراءة الاولى ما رواه
الضحاك عن ابن عباس انه قرأ وجاء المعذرون وقال الفراء المعذرين ذهب الى ان المعذر هو الذي له عذر والمعذر بالتشديد الذي يعتذر بلا عذر
والحاصل ان المعذر هو المجتهد البالغ في العذر ومنه قولهم من انذر فقد اعذر وعلى هذه القراءة فمعنى الآية انه تعالى فصل بين اصحاب العذر وبين
الكاذبين فالمعذرون هم الذين اتوا بالعذر وهم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فائذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل
قالوا ان غزونا معك اغارت اعراب طي على اهالينا فاذن لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا والذين قرأوا المعذرون بالتشديد فهو
قراءة العامة وفيه وجهان من العربية الاول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التاء
الى العين وابدلت الذال من التاء وادغمت في الذال التي بعدها فصارتا ذالا مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم
اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما في قول لبيد شعر ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
يريد فقد جاء بعذر صحيح الوجه الثاني ان يكون المعذرون على وزن قولنا مفعلون من التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم
يبالغ يقال قام فلان تعذيرا اذا استكفيته في امر فقصر فيه فاذا اخذنا بقراءة التخفيف كان المعذرون صادقين واذا اخذنا بقراءة التشديد وفسرنا
بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل قوله تعالى
لما ذكرهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا كاذبين وروى الواحدي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل
له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا بباطل وهم الذين عناهم الله بقوله وجاء المعذرون وتخلف آخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جراءة على الله
تعالى فهم المراد بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله وهم منافقوا الاعراب الذين ما جاؤوا وما اعتذروا وظهر بذلك انهم كذبوا الله ورسوله في
ادعائهم الايمان وقرئ كذبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار وانما قال منهم لانه تعالى كان عالما
بان بعضهم سيؤمن ويتخلص من هذا العقاب فذكر لفظة من الدالة على التبعيض قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا
يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا
اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون اعلم انه تعالى لما بين الوعيد في حق من يوهم العذر مع انه لا
عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية وبين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام الاول الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ
ومن خلق في اصل الفطرة ضعيفا نحيفا وهؤلاء هم المرادون بقوله الضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف
عليه فلما لم يحمل الضعفاء على الذين ذكرناهم لم يتميزوا عن المرضى واما المرضى فيدخل فيه اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا
بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة والقسم الثالث الذين لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضور
الغزو انما ينفع اذا قدر على نفقة نفسه اما من مال نفسه او من مال غيره فان لم يحصل هذه القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من
الاشتغال بالمقصود ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الآية
بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة اما بحفظ متاعهم او بتكثير سوادهم بشرط
ان لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التأخر معنى وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه
انهم اذا اقاموا في البلد احترزوا عن القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا في ايصال الخير الى المجاهدين الذين سافروا واما ان
يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما ان يسعوا في ايصال الاخبار السارة من بيوتهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى الاعانة على الجهاد
ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقد اتفقوا على انه دخل تحت قوله ما على المحسنين من سبيل وقد اتفقوا على انه دخل تحت قوله ما على
المحسنين من سبيل هؤلاء لا اثم عليه بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا في انه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم ان اللفظ مقصور على
هذا المعنى لان هذه الآية نزلت فيهم ومنهم من قال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمحسن هو الآتي بالاحسان ورأس ابواب الاحسان
ورئيسها هو قول لا اله الا الله فكل من قال هذه الكلمة واعتقدها كان من المحسنين وقوله ما على المحسنين يقتضي نفي جميع السبيل فهذا
بعمومه يدل على ان الاصل في حال كل مسلم براءة الذمة وعدم مطالبة الغير عليه في نفسه وماله فيدل على ان الاصل في نفسه حرمة القتل
الا بدليل منفصل فنصير هذه الآية بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة الذمة فان ورد نص خاص يدل على وجوب
حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك الخاص تقديما للخاص على العام والا فهذا النص كاف في تقرير البراءة الاصلية ومن الناس من
يحتج بهذا على نفي القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل براءة الذمة وعدم الالزام والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة الذمة
او على شغل الذمة والاول باطل لان براءة الذمة لما ثبت بمقتضى النص كان اثباته بالقياس عبثا والثاني باطل لان على هذا التقدير يصير ذلك

القياس مخصصا لعموم النص وانه لا يجوز لما ثبت ان النص اقوى من القياس ولو ان بهذا الطريق تصير الشريعة معلومة مضبوطة ملخصة بعيدة
عن الاضطرابات والاختلافات التي لا نهاية لها وذلك لان السلطان اذا بعث واحدا من عماله الى سياسة بلدة فقال له ايها الرجل تكليفي عليك وعلى
اهل تلك المملكة كذا وكذا وعلى ايهم مائة من انواع التكاليف مثلا ثم قال وبعد هذه التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان تنصيصا منه على انه لا تكليف
عليهم فيما وراء تلك الاقسام المائة المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك المائة بالنفي على سبيل التفصيل كان ذلك
محالا لان الابواب التي لا نهاية له بل يكفيه ان يقول ليس لاحد على احد سبيل فيما ذكرت وفصلت فكذا ههنا انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل
وهذا يقتضي ان لا يتوجه على احد سبيل ثم انه تعالى ذكر في القران الف تكليف او اقل او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة
في تلك الالف المذكورات فيما وراءه فليس لله على الخلق تكليف وامر ونهي وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة سهلة المؤونة
كثيرة المعونة ويكون القران وافيا ببيان التكاليف والاحكام ويكون قوله اليوم اكملت لكم دينكم حقا ولا حاجة البتة الى التمسك بالقياس في
حكم من الاحكام اصلا فهذا ما يقرره اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهاني واصحابه في تقرير هذا الباب والله اعلم واعلم انه تعالى لما ذكر الضعفاء
والمرضى والفقراء وبين انه يجوز لهم التخلف عن الجهاد بشرط ان يكونوا ناصحين لله ورسوله بين كونهم محسنين وانه ليس لاحد عليهم سبيل ذكر قسما
رابعا من المعذورين فقال ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون
فان قيل اليس هؤلاء داخلين تحت قوله ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج فما الفائدة في اعادته قلنا الذين لا يجدون ما ينفقون
هم الفقراء الذين ليس معهم قدر النفقة وهؤلاء المذكورون في الاية الاخيرة هم الذين ملكوا قدر النفقة الا انهم لم يجدوا قدر المركوب
والمفسرون ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال مجاهد هم ثلاثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سالوا النبي صلى الله عليه وسلم
ان يحملهم على الخفاف المرقوعة والنعال المخصوفة فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون والثاني قال الحسن نزلت في
ابي موسى الاشعري واصحابه اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحملونه ووافق ذلك منه غضبا فقال صلى الله عليه وسلم والله لا اجد
ما احملكم عليه فتولوا يبكون فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطاهم ذودا غر الذرى فقال ابو موسى الست حلفت يا رسول الله
فقال اما اني ان شاء الله لا احلف بيمين فارى غيرها خيرا منها الا اتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني والرواية الثالثة قال ابن عباس سالوه ان
يحملهم على الدواب فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه لان الشقة بعيدة والرجل يحتاج الى بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل ماءه
وزاده قال صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من يفيض دمعها لان العين جعلت كان كلها
دمع فائض قوله تعالى انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون
يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبانا الله من اخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون الى عالم
الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون في الاية مسائل المسالة الاولى اعلم انه تعالى لما قال في الاية ما على المحسنين من سبيل قال
في هذه الاية انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء ثم الذين قالوا في الاية الاولى المراد ما على المحسنين من سبيل في امر الجهاد
والغزو وان نفي السبيل في تلك الاية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذي نفاه عن المحسنين هو الذي اثبته في هؤلاء المنافقين
والذي نفاه عنهم ليس الا ما يختص بالجهاد فوجب ان يكون الذي اثبته في هؤلاء المنافقين هو الذي يختص بالجهاد والمعنى ان هؤلاء
الاغنياء الذين يستاذنونك في التخلف سبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب الى الغزو متوجه ولا عذر لهم في التخلف فان قيل
قوله رضوا ما موقعه قلنا هو استيناف كانه قيل ما لهم استاذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله
على قلوبهم يعني ان السبب في نفرتهم عن الجهاد هو ان الله طبع على قلوبهم فلاجل ذلك الطبع فهم لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا
ثم قال يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم فقوله لن نؤمن لكم علة للمنع من الاعتذار لان غرض المعتذر ان
يصير عذره مقبولا فاذا علم بان القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله قد نبانا الله من اخباركم علة لانتفاء التصديق لانه تعالى
لما اطلع رسوله على ما في ضمائرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع ان يصدقهم الرسول في ذلك الاعتذار ثم قال وسيرى الله عملكم ورسوله
والمعنى انهم كانوا يظهرون من انفسهم عند تقرير تلك المعاذير حبا للرسول وشفقة عليه ورغبة في نصرته فقال تعالى وسيرى الله عملكم انكم
هل تبقون بعد ذلك على تلك الحالة التي تظهرونها من الصدق والصفاء او لا تبقون عليها ثم قال ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فان قيل
لما قال وسيرى الله عملكم فلم لم يقل ثم تردون اليه فما الفائدة في قوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة قلنا في وصفه تعالى بكونه عالم الغيب
والشهادة ما يدل على كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمائرهم المملوءة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم والله اعلم
قوله تعالى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم انهم رجس وماواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون
يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الاية
الاولى انهم يعتذرون ذكر في هذه الاية انهم كانوا يؤكدون تلك الاعذار بالايمان الكاذبة اما قوله سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم
لتعرضوا عنهم فاعلم ان هذا الكلام يدل على انهم حلفوا بالله ولم يدل على انهم على اي شيء حلفوا فقيل انهم حلفوا على انهم ما قدروا على الخروج
وانما حلفوا ذلك لتعرضوا عنهم اي لتصفحوا عنهم ولتعرضوا عن ذمهم ثم قال فاعرضوا عنهم قال ابن عباس يريد ترك الكلام والسلام وقال

مقاتل قال النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال اهل المعاني هؤلاء طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت
ثم ذكر العلة في وجوب الاعراض عنهم فقال انهم رجس والمعنى ان خبث باطنهم رجس روحاني فكما يجب الاحتراز عن الارجاس الروحانية بل
اولى خوفا من سريانها الى الانسان وحذرا من ان يميل طبع الانسان الى تلك الاعمال ثم قال وماواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر
ولما بين في الاية انهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن ايذائهم بين ايضا انهم يحلفون ليرضى المسلمون عنهم ثم انه تعالى نهى المسلمين عن ان يرضوا
عنهم فقال فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى انكم ان رضيتم عنهم مع ان الله تعالى لا يرضى عنهم كانت ارادتكم مخالفة
لارادة الله تعالى وان ذلك لا يجوز واقول ان هذه المعاني مذكورة في الايات السالفة وقد اعادها الله ههنا مرة اخرى واظن ان الاول
خطاب مع المنافقين الذين كانوا في المدينة وهذا خطاب مع المنافقين من الاعراب واصحاب البوادي ولما كانت طرق المنافقين متقاربة
سواء كان من اهل الحضر او من اهل البدو لا جرم كان الكلام معهم على مناهج متقاربة قوله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا
حدود ما انزل الله على رسوله والله عليم حكيم ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع
عليم اعلم ان هذه الاية تدل على صحة ما ذكرنا من انه تعالى انما اعاد هذه الاحكام لان المقصود منها مخاطبة منافقي الاعراب ولهذا
السبب فانه بين ان كفرهم ونفاقهم اشد وجهلهم بحدود ما انزل الله اكمل وفي الاية مسائل المسالة الاولى قال العلماء من اهل اللغة يقال
رجل عربي اذا كان نسبه الى العرب ثابتا وجمعه اعراب كما يقال مجوسي ويهودي ثم يحذف ياء النسبة فيقال المجوس واليهود ورجل اعرابي بالالف
اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلا سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابي على الاعراب والاعاريب فالاعرابي اذا قيل له يا عربي
فرح والعربي اذا قيل له يا اعرابي غضب له فمن استوطن القرى العربية فهو عربي ومن نزل البوادي فهو اعرابي والذي يدل على الفرق وجوه
الاول انه صلى الله عليه وسلم قال حب العرب من الايمان واما الاعراب فقد ذمهم في هذه الاية والثاني انه لا يجوز ان يقال للمهاجرين والانصار
اعراب انما هم عرب وهم متقدمون في مراتب الدين على الاعراب قال صلى الله عليه وسلم لا تؤمن امراة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا اعرابي مهاجرا
المسالة الثانية قيل انما سمي العرب عربا لان اولاد اسمعيل نشؤا بالعرب وهي من تهامة فنسبوا الى بلدهم وكل من يسكن جزيرة العرب وينطق
بلسانهم فهو منهم لانهم انما تولدوا من ولد اسمعيل بالعرب لان السنتهم معربة عما في ضمائرهم ولا شك ان اللسان العربي مختص بانواع من الفصاحة
والجزالة لا توجد في سائر الالسنة ورايت في بعض الكتب عن بعض الحكماء انه قال حكمة الروم في ادمغتهم وذلك لانهم يقدرون على التركيبات
العجيبة وحكمة الهند في اوهامهم وحكمة اليونان في افئدتهم وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية وحكمة العرب في السنتهم وذلك لحلاوة
الفاظهم وعذوبة عباراتهم المسالة الثالثة من الناس من قال الجمع المحلى بالالف واللام الاصل فيه ان ينصرف الى المعهود السابق فان لم
يوجد المعهود السابق يحمل على الاستغراق للضرورة قالوا لان صيغة الجمع يكفي في حصول معناها الثلاثة فما فوقها والالف واللام للتعريف
فان حصل جمع معهود سابق وجب الانصراف اليه وان لم يوجد فحينئذ يحمل على الاستغراق دفعا للاجمال لا لدلالة اذا ثبت هذا فنقول قوله الاعراب
جمع معينون من منافقي الاعراب كانوا يوالون منافقي المدينة فانصرف هذا اللفظ اليهم المسالة الرابعة انه تعالى حكم على الاعراب بحكمين
الاول انهم اشد كفرا ونفاقا والسبب فيه وجوه الاول ان اهل البدو يشبهون الوحوش والثاني استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد
التيه والكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم الثالث انهم ما كانوا تحت سياسة سائس ولا تاديب مؤدب ولا ضبط ضابط فنشؤا كما شاؤا
ومن كان كذلك خرج على اشد الجهات فسادا الرابع ان من اصبح وامسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية وآدابه
الكاملة كيف يكون مساويا لمن لم يؤثر هذا الخير ولم يسمع خبره الخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين اهل
الحضر والبادية والحكم الثاني قوله واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله واجدر اي اولى واخلق وفي الاية حذف والتقدير واجدر
بان لا يعلموا وقيل في تفسير حدود ما انزل الله مقادير التكاليف والاحكام وقيل مراتب ادلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب
خلقه حكيم بما فرض من فرائضه ثم قال ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما والمغرم مصدر كالغرامة والمعنى ان من الاعراب من يعتقد ان الذي
ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وانما يعتقد ذلك لانه لا ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعني
الموت والقتل اي ينتظر ان ينقلب الامور عليكم بموت الرسول ويظهر عليكم المشركون ثم انه دعا عليهم فقال عليهم دائرة السوء والدائرة يجوز
ان تكون واحدة الدوائر ويجوز ان تكون صفة غالبة وهي ان تستعمل في آفة تحيط بالانسان كالدائرة بحيث لا يكون له منها مخلص وقوله السوء قرئ
بفتح السين وضمها قال الفراء الفتح هو الوجه لانه مصدر قولك سؤته سوءا ومساءة ومن رفع السين جعله اسما كقولك عليهم دائرة البلاء
والعذاب ولا يجوز ضم السين في قولك ما كان ابوك امرأ سوء ولا في قوله وظننتم ظن السوء والا صار التقدير وظننتم ظن العذاب وما
كان ابوك امرأ عذاب ومعلوم انه لا يجوز قال الاخفش وابو عبيدة من فتح السين فهو كقولك رجل سوء وامراة سوء ثم تدخل الالف واللام فتقول
الرجل السوء وانشد الاخفش شعر وكنت كذئب السوء لما راى دما بصاحبه يوما احال على الدم ومن ضم السين
اراد بالسوء المضرة والشر والبلاء والمكروه كانه قيل عليهم الحزن والمكروه وهم يحيق ذلك قال ابو علي الفارسي لو لم يضف الدائرة الى السوء
والسوء عرف منها معنى الشر لان دائرة الدهر لا تستعمل الا في المكروه اذا عرفت هذا فنقول المعنى عليهم يدور البلاء والحزن ولا يرون في محمد ودينه
الا ما يسوءهم ثم قال والله سميع لما يقولون عليم بما يضمرون قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات

الرسول الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته ان الله غفور رحيم ۞ اعلم انه تعالى لما بين انه حصل في الاعراب من يتخذ انفاقه في سبيل الله مغرما بين ايضا ان فيهم قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذون انفاقهم في سبيل الله مغنما واعلم انه تعالى وصف هذه الفرقة بصفتين الاولى كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر والمقصود التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقديم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك والثاني كونه بحيث يتخذ ما ينفقه قربات عند الله وصلوات الرسول وفيه بحثان الاول قال الزجاج يجوز ان يكون في القربات ثلاثة اوجه ضم الراء واسكانها وفتحها وحاصله لصاحب الكشاف قربات مفعول ثان ليتخذ والمعنى ان ما ينفقه سبب لحصول القربات عند الله وصلوات الرسول لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة ويستغفر لهم كقوله اللهم صل على آل ابي اوفى وقال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق قربات وصلوات ثم قال تعالى الا انها قربة لهم وهذه شهادة من الله تعالى للمتصدق بصحة ما اعتقد من كون نفقته قربات وصلوات وقد اكد الله تعالى هذه الشهادة بحرف التنبيه وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم قال في التأكيد سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكرنا ان ادخال هذا السين توجب مزيدا للتأكيد ثم قال ان الله غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم لهذه الطاعة وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم تخفف نحو كتب ورسل وطنب والاصل هو الضم والاسكان تخفيف قوله تعالى

والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلى واعظم منها وهي منازل السابقين الاولين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في السابقين الاولين من المهاجرين والانصار من هم وذكروا وجوها قال ابن عباس هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون في الهجرة والنصرة والذي يدل عليه انه ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيماذا فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى ما به صاروا مهاجرين وانصارا وهي الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد منه السابقون الاولون في الهجرة والنصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة عظيمة من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع فمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة وكان ذلك مقويا لقلب الرسول صلى الله عليه وسلم وسببا لزوال الوحشة عن خاطره وكذلك السبق في النصرة فان الرسول صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة فلا شك ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بالمنصب العظيم فلهذه الوجوه يجب ان يكون المراد والسابقون الاولون في الهجرة والنصرة اذا ثبت هذا فنقول ان اسبق الناس الى الهجرة هو ابو بكر لانه كان في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم ومصاحبا له في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلى من منصب غيره وعلي بن ابي طالب وان كان من المهاجرين الاولين الا انه انما هاجر بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا شك انه انما بقي في مكة لمهمات الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان السبق الى الهجرة انما حصل لابي بكر فكان نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر فاذا ثبت هذا صار ابو بكر محكوما عليه بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله وذلك في اعلى الدرجات من الفضل واذا ثبت هذا وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت ونافى ذلك حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الآية من ادل الدلائل على فضل ابي بكر وعلى صحة امامته فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء وغيرهم على ما قاله ابو مسلم او يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من سبق الى الاسلام من المهاجرين والانصار لان هؤلاء آمنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بسبب اسلامهم وقوي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب دخولهم في الاسلام واقتدى بهم غيرهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ثم نقول هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الآية بحكم كونه اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة ولم لا يجوز ان يقال انه تغير عن تلك الحالة ولم لا يجوز ان يقال انه تغير عن تلك الحالة وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على طلب الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين على السابقين في الموت تحكم لا دليل عليه لان لفظ السابق مطلق فلم يكن حمله على السبق في الموت اولى من حمله على السبق في سائر الامور ونحن بينا ان حمله على السبق في الهجرة اولى ثم قوله المراد منه في الاسلام قلنا السبق في الهجرة يتضمن السبق في الاسلام والسبق في الاسلام لا يتضمن السبق في الهجرة فكان حمل اللفظ على السبق في الهجرة اولى وايضا فهب انا نحمل اللفظ على السبق في الايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون صيغة جمع فلا بد من حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وعند ان الناس اختلفوا في ان ايمان ابي بكر اسبق ام ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان ابا بكر من السابقين واتفق اهل الحديث على ان اول من اسلم من الرجال ابو بكر ومن النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن الموالي زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر من السابقين الاولين وايضا قد بينا ان السبق الى الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يتقوى به قلب الرسول صلى الله عليه وسلم ويصير هو قدوة لغيره وهذا المعنى في حق ابي بكر اكمل في ذلك لانه حين اسلم كان رجلا كبير السن مشهورا بين الناس واقتدى به جماعة من اكابر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فانه نقل انه لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمن بن عفان وعرض الاسلام عليهم وجاء بهم بعد ايام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلموا على يد الرسول فظهر انه حصل بسبب دخوله في الاسلام قوة في الاسلام وصار هو قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت في علي لانه كان في ذلك الوقت صغير السن وكان جاريا مجرى صبي في داخل البيت فما كان يحصل باسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة في الاسلام وما صار قدوة في ذلك الوقت لغيره فثبت ان الرأس والرئيس في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار ليس الا ابو بكر اما قوله لم قلتم انه موصوف بهذه الصفة

بعد اقدامه على طلب الامامة قلنا قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه يتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه عنه فيقال رضي الله عنهم الا في طلب الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ ونقول ثانيا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم الله بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فدل على ان التعظيم الحاصل في قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها وكونهم سابقين في الهجرة وصف دائم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا في جميع مدة وجودهم ونقول ثالثا انه تعالى قال واعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار وذلك يقتضي انه تعالى اعد تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول المراد انه تعالى اعدها لهم لو بقوا على صفة الايمان لانا نقول هذا زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هؤلاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الكفار فرق لانه تعالى اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار لفرعون وهامان ولابي جهل وابي لهب لو صاروا مؤمنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الآية دالة على فضل ابي بكر وصحة القول بامامته والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الآية هل يتناول جميع الصحابة او يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا فهو لا يتناول الا قدماء الصحابة لان كلمة من تفيد التبعيض ومنهم من قال بل يتناول جميع الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى سائر المسلمين وكلمة من في قوله من المهاجرين والانصار ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله تعالى قد غفر لهم واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم قلت له وفي اي موضع اوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا تقرأ والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الى آخر الآية فاوجب الله لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا لم يشرطه عليهم قلت وما ذلك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في القول وهو ان لا يقولوا فيهم سوءا وان لا يوجهوا الطعن فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد فكاني ما قرأت هذه الآية قط المسئلة الثالثة روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقرأ والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون وكان يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا للانصار وروي ان عمر رضي الله عنه كان يقرأ هذه الآية على هذا الوجه كان ابي يأمره ان يقرأ بالقراءة المشهورة فلما طالت المنازعة قال ابي والله لقد اقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الوجه وانك لتبيع القرظ يومئذ ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئت لتقولن نحن آوينا ونصرنا ويروى انه جرت هذه المناظرة بين عمر وبين زيد بن ثابت واستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون الاولون مختصا بالمهاجرين ولا يشاركهم الانصار فيها فوجب مزيد التعظيم للمهاجرين والله اعلم وروي ان ابيا احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله والذين آمنوا من بعد وهاجروا بعد ان تقدم ذكر المهاجرين والانصار في الآية الاولى وباوسط سورة الجمعة وهو قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم المسئلة الرابعة قوله والسابقون مرتفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ومعناه رضي الله عنهم باعمالهم وكثرة طاعاتهم ورضوا عنه بما افاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها وفي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من المسئلة الخامسة قوله تعالى والذين اتبعوهم باحسان قال عطاء عن ابن عباس يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم يذكرون المهاجرين والانصار بالخير والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في آية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم القيمة واعلم ان الآية دلت على ان من اتبعهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وفسرنا هذا الاحسان بحسن القول فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار لا يكون مستحقا للرضوان من الله وان لا يكون من اهل الثواب ولهذا السبب قال اهل الدين ان الغرض في تعظيم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يطلقون اللسان في اغتيابهم وذكرهم بما لا ينبغي قوله تعالى

وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم ۞ اعلم انه تعالى شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر بعده منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين من هم وهم السابقون المهاجرون والانصار فذكر في هذه الآية ان جماعة ممن حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون كونهم كذلك فقال وممن حولكم من الاعراب منافقون جهينة واسلم وغفار واشجع كانوا نازلين حولها واما قوله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول قال الزجاج انه حصل فيه تقديم وتأخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب منافقون مردوا على النفاق الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون التقدير ومن اهل المدينة من مردوا على النفاق فاضمر لدلالة من عليها كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم البحث الثاني يقال مرد يمرد مرودا فهو مارد ومريد اذا عتا وطغى والمريد من شياطين الانس والجن وقد تمرد علينا اي عتا وقال ابن الانباري التطاول بالكبر والمعاصي وهو قوله مردوا على النفاق واصل المرد الملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرداء الرملة التي لا تنبت شيئا

فان من لم يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية من غير حدوث تغير فيه البتة وذلك هو الملاوسة اذا عرفت اصل اللفظ
فنقول قوله مردوا على النفاق اي تمردوا عليه واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى
انهم تمردوا في حرفة النفاق وصاروا فيها استاذين وبلغوا الى حيث لا تعلم انت نفاقهم مع قوة خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال
سنعذبهم مرتين وذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس يريد الامراض في الدنيا وعذاب الآخرة فالثاني مرض المؤمن يفيد تكفير
السيئات ومرض الكافر يفيد زيادة الكفر وكفران النعم الثاني روى السدي عن ابي مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا
فلان انك منافق اخرج يا فلان فانك منافق مرتين فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم هذا هو العذاب الاول والثاني عذاب القبر والوجه الثالث
قال مجاهد في الدنيا بالقتل والسبي وبعد ذلك بعذاب القبر والوجه الرابع قال قتادة بالدبيلة وعذاب القبر وذلك انه صلى الله عليه وسلم اسر الى حذيفة
اثني عشر رجلا من المنافقين فقال ستة منهم تكفيهم الدبيلة سراج من نار ياخذ احدهم حتى يخرج من صدره وستة يموتون موتا والوجه الخامس قال الحسن باخذ
الزكوة من اموالهم وعذاب والوجه السادس قال محمد بن اسحق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام ودخولهم فيه من غير حسبة ثم عذابهم في القبور والوجه
السابع احدهما العذاب بضرب الملائكة الوجوه والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق من نار والاولى ان يقال مراتب الحياة ثلاثة حياة الدنيا
وحياة القبر وحياة القيمة فقوله سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب الدنيا بجميع اقسامه وعذاب القبر وقوله ثم يردون الى عذاب عظيم المراد
منه العذاب في الحيوة الثانية **قوله تعالى** وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم ⊙ خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ⊙ وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وآخرون
اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من المنافقين تابوا عن نفاقهم والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق لكن
للكسل ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بالقول الاول بان قوله وآخرون اعترفوا عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون والعطف
يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالاصرار على النفاق والمهارة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع عن النفاق
المسئلة الثانية روي انهم كانوا ثلاثة ابو لبابة مروان بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا عشرة فسبعة منهم
اوثقوا انفسهم حين ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك فاوثقوا انفسهم على سواري المسجد فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد وصلى
ركعتين وكانت هذه عادته كلما قدم من سفر فرآهم موثقين فسأل عنهم فذكروا انهم لا يحلون انفسهم حتى يحلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
الذي يحلهم فقال وانا اقسم لا احلهم حتى اومر فيهم فنزلت هذه الآية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها
فتصدق بها وطهرنا فقال ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فنزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة **المسئلة الثالثة** قوله اعترفوا بذنوبهم قال اهل
اللغة الاعتراف عبارة عن الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا بذنوبهم وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا من تخلفهم بالاعذار الباطلة
كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئسما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك التخلف فان قيل الاعتراف هل يكون توبة ام لا
قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في المستقبل لاجل كونه منهيا من قبل الله كان هذا المجموع
توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون قالوا ان عسى من الله تدل على الوجوب ثم قال تعالى
خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وفيه بحثان البحث الاول في هذا العمل الصالح وجوه الاول العمل الصالح هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه
والتوبة منه والسيء هو التخلف عن الغزو والثاني العمل الصالح خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم الى سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم في
غزوة تبوك والثالث ان هذه الآية ان نزلت في حق المسلمين كان العمل الصالح هو اسلامهم وصلواتهم وسائر طاعاتهم وان نزلت في حق
المنافقين كان العمل الصالح اقدامهم على اعمال البر التي صدرت عنهم البحث الثاني لقائل ان يقول قد جعل كل شيء من العمل الصالح والسيء
مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما قولك خلطته به فانما يحسن في الموضع الذي يمتزج كل واحد منهما بالاخر
ويتغير كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل
الصالح والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد منهما كما كان على مذهبنا فان عندنا القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب
والمعصية تبقى موجبة للذم والعقاب فقوله خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فيه تنبيه على نفي القول بالمحابطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من
غير ان يتاثر احدهما بالآخر ومما يدل على ان هذه الآية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد
ان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان الاختلاط صفة للمختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال
تعالى عسى الله ان يتوب عليهم وفيه مباحث البحث الاول هاهنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حق الله تعالى محال وجوابه من وجوه الاول قال
المفسرون كلمة عسى من الله واجب والدليل عليه قوله تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام
والسلطان العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيبه الا على سبيل الرمز مع كلمة عسى ولعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا
او ان يكلفني بشيء بل كلما افعله على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى لفائدة فيه مع انه يفيد القطع بالاجابة الوجه الثاني في الجواب
المقصود منه بيان انه يجب ان يكون المكلف على الطمع والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال البحث الثاني قال اصحابنا قوله عسى الله ان
يتوب عليهم صريح في ان التوبة لا تحصل الا من خلق الله والعقل دل عليه ايضا لان الاصل في التوبة الندم والندم لا يحصل باختيار

العبد لان ارادة الفعل والترك ان كانت فعلا للعبد افتقر في فعلها الى ارادة اخرى وايضا فان الانسان قد يكون عظيم الرغبة في فعل
معين ثم يصير عظيم الندامة عليه حال كونه راغبا فيه لا يمكنه دفع تلك الرغبة عن القلب والضرورة شاهدة بانه لا يمكنه دفع تلك الندامة عن
القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة المراد من قوله يتوب عليهم ان يقبل توبتهم والجواب
ان الصرف عن الظاهر انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره اما هاهنا فقد ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن اجراء اللفظ الا
على ظاهره فكيف يحسن التأويل البحث الثالث قوله عسى الله ان يتوب عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل وقوله وآخرون اعترفوا
بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كان مقدمة للتوبة وان التوبة انما تحصل بعدها ثم قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف الناس في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى هؤلاء الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا
اموالهم للصدقة فاوجب الله تعالى اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم لتكون جارية في حقهم مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكان يقول
ليس المراد من هذه الآية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر منهم والقول الثاني ان الزكوات كانت واجبة عليهم فلما
تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوة امر الله رسوله ان ياخذها منهم القول الثالث ان هذه الآية كلام مبتدأ والمقصود منها
ايجاب اخذ الزكوة من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذا استدلوا بها في ايجاب الزكوة وقالوا في الزكوة انها طهرة اما القائلون بالقول الاول فقد
احتجوا على صحة قولهم بان الآيات لا بد وان تكون منطبقة متناسقة فاما اذا حملنا الصدقة المذكورة في هذه الآية على الاموال التي بذلوها ليجعلوا الصدقة
بها كفارة عن ذنبهم السابق صارت الآيات متناسقة اما لو حملناها على الزكوات الواجبة ابتداء لم يبق لهذه الآية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت
كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام الله واما القائلون بان المراد اخذ الزكوات الواجبة قالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم
لما اظهروا التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك وقد اقروا بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها
عن الانفاق فكانه قيل لهم انما يظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجوا الزكوات الواجبة ولم يضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر
الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيبة النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة والا فهم
كاذبون مزورون وبهذا الطريق يمكن حمل هذه الآية على التكليف باخراج الزكوات الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الآيات سليما واعلم
ومما يدل على ان المراد الصدقات قوله تطهرهم والمعنى تطهرهم عن الذنب بسبب اخذ الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم توخذ تلك
لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة والله اعلم واما القائلون بالقول الاول فقالوا انه صلى الله عليه وسلم لما عذر اولئك
التائبين واطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه وسلم ما امرت
ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله هذه الآية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم صدقة
ولم يقل خذ اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض واعلم ان هذه الآية لا تمنع القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة
التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات اولى والله اعلم **المسئلة الثانية** هذه الآية تدل على كثير من احكام الزكوة فالاول
خذ من اموالهم صدقة تدل على ان القدر الماخوذ بعض تلك الاموال لا كلها ثم ان مقدار ذلك البعض غير مذكور هاهنا بصريح اللفظ بل المذكور
هاهنا صدقة ومعلوم انه ليس المراد هاهنا التنكير حتى يكفي اخذ اي جزء كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة والحبة الواحدة
من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكمية والكيفية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ
تلك الصدقة المعلومة وحينئذ يزول ذلك الاجمال ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين
كيفيتها والكميات التي بين الرسول وصفها هي انه امر بان ياخذ من خمس وعشرين بنت مخاض ومن ستة وثلثين بنت لبون الى غير ذلك من المراتب
فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان
القيمة لا تكون مجزئة على ما هو قول الشافعي الحكم الثاني قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي ان يكون المال مالا لهم ومتى كان الامر كذلك لم يكن
الفقير شريكا للمالك في النصاب وحينئذ يلزم ان تكون الزكوة متعلقة بالذمة وان لا يكون لها تعلق البتة بالنصاب فاذا ثبت هذا فنقول انه اذا
فرط في اداء الزكوة وتلف النصاب فالذي تلف ما كان محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان
وهذا هو قول الشافعي الحكم الثالث ظاهر هذا العموم يوجب الزكوة في مال المديون وفي مال الضمار وهو ظاهر الحكم الرابع ظاهر الآية يدل
على ان الزكوة انما وجبت طهرة عن الآثام فلا يجب الا حيث يصير طهرة وطهرة عن الآثام لا يعقل الا حيث يمكن حصول الآثام وذلك لا يعقل الا في
حق البالغ فوجب ان لا يثبت وجوب الزكوة في حق غير البالغ كما هو قول ابي حنيفة الا ان الشافعي يجيب ويقول ان الآية تدل على اخذ
الصدقة من اموالهم واخذ الصدقة من اموالهم يستلزم كونها طهرة فلم قلتم ان اخذ الزكوة من اموال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم
من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا **المسئلة الثالثة** في قوله تطهرهم قولان الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة مطهرة
وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ الناس فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها جاريا مجرى التطهير
واعلم ان على هذا التقدير وجب ان نقول قوله وتزكيهم منقطعا عن الاول ويكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة و
تزكيهم انت بها والقول الثاني ان يجعل التاء في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم انت ايها الآخذ لها وتزكيهم

بواسطة تلك الصدقة المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرأ وتزكيهم
الا باثبات الياء والله اعلم ثم قال تعالى وتزكيهم بها واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة وقيل التزكية مبالغة في
التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى انه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكوة سببا للانماء وقيل الصدقة تطهرهم عن نجاسة الذنب
والمعصية والرسول يزكيهم ويعظم شانهم ويثنى عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم ان صلاتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والمراد به الجنس وكذلك فى سورة هود اصلاتك تامرك والباقون
صلواتك وكذلك فى هود على الجمع قال ابو عبيد القراءة الاولى اولى لان الصلاة اكثر الا ترى انه قال اقيموا الصلوة كان على الابد والصلوات جمع
قلة يقال ثلاث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال ما نفدت كلمات الله ولم يرد القليل وقال
وهم فى الغرفات امنون وقال ان المسلمين والمسلمات المسئلة الثانية احتج مانعوا الزكوة فى زمان ابى بكر بهذه الاية قال انه تعالى امره بأخذ
الصدقات ثم امره بان يصلى عليهم وذكر ان صلوته سكن لهم فكان وجوب الزكوة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يقوم مقامه فى ذلك فوجب ان لا يجب دفع الزكوة الى احد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان هذا ضعيف لان سائر الايات
دلت على ان الزكوة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وكما فى قوله وفى اموالهم حق للسائل والمحروم المسئلة
الثالثة لاشك ان الصلاة فى اصل اللغة عبارة عن الدعاء واذا قلنا صلى فلان على فلان اريد دعا له بحسب اللغة الاصلية الا انه صار
بحسب العرف يفيد انه قال اللهم صل عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال معناه ادع لهم وقال الشافعى
والسنة للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال آخرون معناه ان يدعو للمتصدق ويقول
آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال آخرون معناه اللهم صل على فلان ونقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ان آل ابى اوفى لما اتوه بالصدقة
قال اللهم صل على آل ابى اوفى ونقل القاضى فى تفسيره عن الكعبى انه قال على لعمر وهو مسجى صلى الله عليك وفى الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه
قال لا ينبغى الصلاة من احد على احد الا فى حق النبى صلى الله عليه وسلم المسئلة الرابعة اعلم ان اصحابنا يمنعون عن ذكر صلوات الله عليه وعليه
السلام الا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم والشيعة يذكرونه فى على واولاده واحتجوا عليه بان نص القرآن دل على ان هذا الذكر جائز فى حق
من يؤدى الزكوة فكيف يمتنع ذكره فى حق على والحسن والحسين ورأيت بعضهم قال اليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم قيل له وعليكم السلام فدل
هذا على ان ذكر هذا اللفظ جائز فى حق جمهور المسلمين فكيف يمتنع ذكره فى حق اهل بيت الرسول صلوات الله وسلامه عليه قال القاضى انه جائز فى حق
والدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلاة عليك فقال على التعليم قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على
ابراهيم وعلى آل ابراهيم ومعلوم انه ليس فى آل محمد نبى فيما دل على ذلك كما يجوز مثله فى آل ابراهيم المسئلة الخامسة كنت قد ذكرت لطائف فى قول
بعضنا لبعض سلام عليكم وهى غير لائقة بهذا الموضع الا انى رأيت ان اكتبها ههنا لئلا تضيع فقال اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام عليكم
مبتدأ وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدأ لا يجوز قالوا لان الاخبار انما تفيد اذا اخبر عن المعلوم الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة
حسن جعلها مبتدأ كما فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك اذا عرفت هذا فههنا وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا ترى الى قوله و
لتجدنهم احرص الناس على حياة اى على حياة كاملة غير منقطعة اذا عرفت هذا فقوله سلام لفظة منكرة فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا
التقدير فقد صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدأ واذا كان كذلك فحينئذ يجعل الخبر هو قوله عليكم والتقدير سلام تام كامل عليكم والثانى
ان يجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون مجموع قوله سلام عليكم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير سلام عليكم واقع كائن حاصل وربما كان
حذف الخبر ادل على التهويل والتعظيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب يقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام والسبب فيه ما قاله
سيبويه انهم يقدمون الاهم والذى هم بشانه اعنى فلما قال وعليكم السلام دل على ان اهتمام هذا المجيب بشان ذلك القائل شديد كامل فقوله وعليكم
السلام يفيد الحصر كانه يقول ان كنت قد وصلت السلام الى فانا ازيد عليه واجعل السلام مختصا بك ومحصورا فيك امتثالا لقوله واذا حييتم
بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ومن لطائف السلام ان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليك وذلك ان قوله سلام عليك معناه
سلام كامل تام شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فلفظ مفرد محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال
على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة للماهية وبكمالاتها فكان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك ومما يؤكد
هذا المعنى انه اينما جاء لفظ السلام من الله ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على
نفسه الرحمة وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفى القرآن من هذا الجنس كثير اما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من
الانبياء كقول موسى قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما فى سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلام قال وسلام عليه
يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وهذا السلام من الله تعالى وفى قصة عيسى عليه السلام قال والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم
ابعث حيا فهذا كلام عيسى صلى الله عليه وسلم فثبت بهذين الوجهين ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك فلهذا السبب اختار
الشافعى فى قراءة التشهد قوله سلام عليك ايها النبى على سبيل التنكير ومن لطائف السلام انه لا شك ان هذا العالم معدن
الشرور والآفات والمحن والمخافات واختلف العلماء الباحثون عن حقائق الاخلاق ان الاصل فى جبلة الحيوان الخير او الشر

فمنهم

فمنهم من قال الاصل فيها الشر وهذا كالاجماع المنعقد بين جميع الناس بل يريد ويقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل
ان كل انسان يجد انسانا يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتاهب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل فى
الانسان هو الشر لما اوجب فطرة العقل التاهب لدفع شر ذلك الانسان بل قالوا هذا المعنى حاصل فى كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان
آخر فر ذلك الاول واحترز منه فلو تقرر فى طبعه ان الاصل فى هذا الواصل الخير لوجب ان يقف لان الاصل الطبيعى يحمل على الرغبة فى وجدان الخير
فلو كان الاصل فى طبع الحيوان ان يكون خيره وشره على التعادل والتساوى وجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل
حيوان توجه اليه حيوان مجهول الصفة عند الاول فان ذلك الاول يحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية علمنا ان الاصل فى الحيوان هو الشر
اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضى الابقاء على ما كان وجلب الخير يقتضى تحصيل الزيادة
على ما كان وابقاء الاصل اهم من تحصيل الزائد والثانى ان ايصال الخير الى كل احد ليس فى الوسع واما كف الشر عن كل احد داخل فى الوسع لان الاول
فعل والثانى ترك وفعل ما لا نهاية له غير ممكن اما ترك ما لا نهاية له فممكن والثالث انه اذا لم يحصل دفع الشر فذلك يوجب حصول الالم والخوف
وهو فى غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايصال الخير بقى الانسان لا فى الخير ولا فى الشر بل على السلامة الاصلية وتحمل هذه الحالة سهل فثبت ان
دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والآفات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان باصل الخلقة وموجب الفطرة منشأ الشر فاذا
وصل انسان الى انسان كان اهم المهمات ان يعرفه انه منه فى السلامة والامن والامانة فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان يقع ابتداء الكلام بذكر
السلام وهو ان يقول السلام عليكم ○ ومن لطائف قولنا سلام عليكم ان ظاهره يقتضى ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك بحسب الشرع وبحسب
العقل اما بحسب الشرع فلان القرآن دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبون امره كما قال تعالى وان عليكم لحافظين
كراما كاتبين واما العقل فايضا يدل عليه وذلك لان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها ارواح خيرة عاقلة علوية وبعضها كدرة خبيثة
وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكل طائفة من طوائف الارواح البشرية السفلية روح علوى قوى كالاب لتلك الارواح البشرية السفلية
وتكون هذه الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوى كالابناء بالنسبة الى الاب وذلك الروح العلوى هو الذى يخصها بالالهامات تارة فى اليقظة
وتارة فى النوم وايضا الارواح المفارقة فى ابدانها المشاكلة لهذا الروح فى الصفات والطبيعة يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المجانسة و
المشاكلة وتصير كالمعاونة لهذا الروح ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا السر فالانسان لابد وان يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة
فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة اياه بحسب المصاحبة الروحانية ومن لطائف هذا الباب ان الارواح
الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوى تعلق بعضها ببعض انعكس انوارها بعضها الى بعض على مثال
المشرقة المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرأ وظيفة على استاذ فالادب ان يبتدئ بتحميد الله والثناء على الملائكة والانبياء ثم يدعو الاستاذ ثم
يشرع فى القراءة والمقصود منها ان يقوى التعلق بين روحه وبين الارواح المقدسة الطاهرة حتى ان بسبب ذلك التعلق ربما ظهر شيء من انوارها
وآثارها فى روح هذا الطالب فيستعد عقله من الانوار الفائضة منها ويقوى روحه بذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم اذا عرفت
هذا فاذا قال لغيره سلام عليكم حصل بينهما تعلق شديد يحصل بسبب ذلك التعلق تطابق الارواح ومعاكسة الانوار ولنكتف بهذا القدر من هذا
الباب فانا قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبى عن هذا المكان المسئلة السادسة قوله تعالى ان صلاتك سكن لهم قال الواحدى السكن فى اللغة ما
سكنت اليه والمعنى ان صلواتك عليهم توجب سكون نفوسهم اليه وللمفسرين عبارات قال ابن عباس رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال
الكلبى طمأنينة لهم وقال الفراء اذا استغفرت لهم سكنت نفوسهم الى الله فقبل توبتهم واقول ان روح محمد صلى الله عليه وسلم كانت روحا قوية مشرقة
صافية باهرة فاذا دعا لهم محمد صلى الله عليه وسلم وذكرهم بالخير فاضت آثار من قوته الروحانية على ارواحهم فاشرقت ارواحهم بهذا السبب وصفت
اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم فى المسئلة الخامسة ثم قال والله سميع لاقوالهم عليم بنياتهم قوله
تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم ○ اعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم
ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم وما كان ذلك صريحا فى قبول التوبة ذكر فى هذه الآية
انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات وترغيب من لم يتب فى التوبة وترغيبا ايضا فى الطاعة وفى الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابو مسلم قوله تعالى الم
يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود التقرير فى النفس ومن عادة العرب فى افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان تقول اما علمت ان من علمك
عليك وجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك وجب عليك شكره فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاده تأكيدا بقوله
هو التواب الرحيم المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالياء والتاء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الآية هؤلاء
الذين تابوا يعنى الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم وتقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية والثانى ان يكون
المراد من هذه الآية غير التائبين ترغيبا لهم فى التوبة روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين
تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت هذه الآية المسئلة الثالثة هو فى قوله هو يقبل التوبة عن عباده فيه فوائد الفائدة
الاولى انه تعالى سمى نفسه ههنا باسم الله ثم قال عقيبه هو يقبل التوبة عن عباده وفيه تنبيه على كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو
الذى يمتنع عليه تطرق الزيادة والنقصان اليه فيمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينقص حاله بمعصية المذنبين ويمتنع ان يكون له

شهوة الى الطاعة ونفرة عن المعصية حتى يقال ان نفرته وغضبه يحمله على الانتقام بل المقصود من النهي عن المعصية والترغيب في الطاعة هو ان كل ما
يجذب القلب الى عالم الآخرة ومنازل السعادة ويبعده عن الاشتغال بالجسمانيات الباطلة فهو العبادة والعمل الحق والطريق الصالح وكل ما كان بالضد
منه فهو معصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا نفسه والمطيع لا ينفع الا نفسه كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها واذا كان الاله
رحيما كريما ولم يكن غضبه لاجل انه يتضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان كرمه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان
الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وكان الاستغناء يوجب قبول التوبة كانت الالهية موجبا لقبول التوبة ولما كان الاستغناء
المطلق ممتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة من الغير كالممتنع الا بسبب آخر منفصل والمعارض مباين الفائدة الثانية في هذا التخصيص هو ان قبول
التوبة ليس الى الرسول صلى الله عليه وسلم انما الله هو الذي يقبل التوبة عن عباده تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله بها ووجهوها اليه قيل هؤلاء
التائبين اعلموا ان عملكم لا يخفى على الله خيرا كان او شرا والله اعلم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله وقال اصحابنا
واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان اما عقلا فلا وحجة اصحابنا وجوه الاول ان الموجب لا يتقرر معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل
استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك فانه يكون مستكملا بفعل القبول
والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتأذى من سماع ذلك الذم وينفر طبعه عنه و
يظهر له بسببه نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى تمدح بقبول
التوبة في هذه الآية ولو كان ذلك واجبا لما تمدح لان اداء الواجب لا يفيد المدح والثناء والتعظيم المسئلة الخامسة في قوله عن عباده وفيه
وجهان الاول انه لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك والثاني قال القاضي لعل عن
عباده ابلغ لانه ينبئ عن القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت واقول انه لم يبين كيفية دلالة لفظة عن على هذا المعنى والذي اقول
ان كلمة عن وكلمة من متقاربتان الا ان كلمة عن تفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد
فقوله عن عباده يفيد ان التائب يجب ان يعتقد في نفسه انه صار مبعدا عن قبول الله بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه
عن حضرة نفسه ولفظة عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب المسئلة السادسة قوله ويأخذ الصدقات فيه سؤال وهو ان ظاهر
الآية يدل على ان الآخذ هو الله وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الآخذ هو الرسول صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذها من
اغنيائهم يدل على ان آخذ تلك الصدقات معاذ واذا دفعت الصدقة الى الفقير فالحس يشهد بان آخذها هو الفقير فكيف الجمع بين هذه الالفاظ
والجواب من وجهين الاول انه لما بين في قوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو الرسول ثم ذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله كان المقصود منه
ان اخذ الرسول قائم مقام اخذ الله والمقصود منه التنبيه على تعظيم شان الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث ان اخذه الصدقات جار مجرى
اخذ الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله ان الذين يؤذون الله والمراد منه ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم
والجواب الثاني انه اضيف الى الله بمعنى كونه مجازيا عليها ومثيبا على فعلها وانه لا يهمل امرها واضيف الى الرسول بمعنى انه يأمر باخذها ويبلغ حكم
الله في هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير بمعنى انه هو الذي يباشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى نفسه فقال الله يتوفى الانفس
حين موتها واضافه الى ملك الموت واضافه الى الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فاضيف
الى الله تعالى بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى اتباع ملك الموت بمعنى انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق
الله الموت فكذا ههنا اذا عرفت هذا فنقول قوله ويأخذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة والاخبار فيه كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا الطيب وانه يأخذها بيمينه ويربيها لصاحبها كما يربي احدكم مهره او فصيله حتى ان اللقمة تكون عند الله اعظم من احد وقال
صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق بصدقة فيصل الى الذي يتصدق بها عليه حتى تقع في كف الله ولما روى الحسن هذا
الخبر قال ويمين الله وكفه وقبضته لا يوصف ليس كمثله شيء واعلم ان لفظ اليمين والكف من المتشابهات وقد استقصينا في شرح المتشابهات
في كتابنا الموسوم بتأسيس التقديس قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما
كنتم تعملون ۝ اعلم انه تعالى امر رسوله ان يقول لمن تقدم ذكرهم من التائبين اعملوا فسيرى الله عملكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا
الكلام جامع الترغيب والترهيب وذلك لان المعبود الذي لا يعلم افعال العباد لم ينتفع العبد بفعله ولهذا السبب قال ابراهيم لابيه لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقلت في بعض المجالس لبيان المقصود من هذه الحجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام القدح في الهية الصنم لان كل احد
يعلم بالبديهة انه حجر او خشب وانه محل تصرف المتصرفين فمن شاء كسره ومن شاء احرقه ومن كان كذلك كيف يتوهم العاقل كونه الها بل المقصود ان
اكثر عبدة الاصنام كانوا في زمان ابراهيم اتباع الفلاسفة القائلين بان اله العالم موجب بالذات وليس موجبا بالمشيئة والاختيار فقال الموجب بالذات
اذا لم يكن عالما بالجزئيات ولم يكن قادرا على الايقاع والاضرار ولا يسمع دعاء المحتاجين ولا يرى تضرع المساكين فاي فائدة في عبادته فكان
المقصود من دليل ابراهيم الطعن في قول من يقول ان اله العالم موجب بالذات اما اذا كان فاعلا مختارا وكان عالما بالجزئيات فحينئذ يحصل
للعبودية فوائد عظيمة وذلك لان العبد اذا اطاع علم ان المعبود يعلم طاعته وقدر على ايصال الخيرات اليه في الدنيا والآخرة وقوله وقل اعملوا فسيرى الله
عملكم ورسوله ترغيب عظيم للمطيعين وترهيب عظيم للمذنبين فكانه قال اجتهدوا في المستقبل فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما اما حكمه في

الدنيا فهو ان يراه الله ويراه رسوله ويراه المسلمون فان كان طاعة حصل منها الثناء العظيم في الدنيا والثواب العظيم في الآخرة وان كان معصية
حصل منه الذم العظيم في الدنيا والعقاب الشديد في الآخرة فثبت ان هذه اللفظة الواحدة جامعة لجميع ما يحتاج اليه المرء في دينه ودنياه ومعاشه
ومعاده والله اعلم المسئلة الثانية دلت الآية على احكام اصولية الحكم الاول انها تدل على كونه تعالى رائيا للمرئيات لان الرؤية المعداة الى مفعول
واحد هي الابصار والمعداة الى مفعولين هي العلم كما تقول رأيت زيدا فقيها وههنا الرؤية معداة الى مفعول واحد فتكون بمعنى الابصار وذلك يدل على
كونه مبصرا للاشياء كما ان قول ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي ان الرؤية لا يمكن حملها
ههنا على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى عالم الغيب والشهادة ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير
الخالي عن الفائدة وهو باطل الحكم الثاني ان مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه يصح رؤيته واحتجوا عليه بهذه الآية قالوا قد دللنا على ان الرؤية
المذكورة في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية شاهدة بان المعداة الى المفعول الواحد معناه الابصار فكانت هذه الرؤية معناها
الابصار ثم انه تعالى عدى هذه الرؤية الى عملهم والعمل ينقسم الى اعمال القلوب والارادات والكراهات والى اعمال الجوارح كالحركات والسكنات فوجب كونه
تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان الاشياء كلها مرئية لله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات و
الافتراقات فلما قيل له لو صح هذا الاستدلال فيلزم كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب فاجاب عنه انه تعالى عطف عليه بقوله ورسوله والمؤمنون فهؤلاء انما
يرون اعمال الجوارح فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا بعيد لان العطف لا
يفيد الا اصل التشريك فاما التسوية في كل الامور فغير واجب فدخول التخصيص في المعطوف لا يوجب التخصيص في المعطوف عليه والله اعلم ويمكن ان
يجاب عن اصل الاستدلال فيقال رؤية الله حاصلة في الحال لان السين للاستقبال فثبت ان المراد من قوله فسيرى الله اي فيوصل اليكم جزاء اعمالكم
والله اعلم وللمجيب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء اليهم مذكور بقوله فينبئكم بما كنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال الجزاء لزم التكرار
وانه غير جائز والله اعلم المسئلة الثالثة في قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون سؤال وهو ان العمل لا يراه كل احد فما معنى هذا الكلام والجواب
معناه وصول خبر ذلك العمل الى الكل قال صلى الله عليه وسلم لو ان ابن آدم عمل في صخرة لا باب لها ولا كوة لخرج عمله الى الناس كائنا ما كان فان قيل
فما الفائدة في ذكر الرسول والمؤمنين بعد ذكر الله في انهم يرون اعمال هؤلاء التائبين قلنا فيه وجهان الاول ان اجدر ما يدعو المرء الى العمل الصالح ما يحصل
له من المدح والتعظيم والعز الذي يلحقه عند ذلك فاذا علم انه اذا فعل ذلك الفعل عظمه الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون عظم فرحه بذلك و
قويت رغبته فيه ومما ينبه على هذه الدقيقة انه ذكر رؤية الله اولا ثم ذكر عقيبها رؤية الرسول والمؤمنين فكانه قيل ان كنت من المحققين في
عبودية الحق فاعمل الاعمال الصالحة وان كنت من الضعفاء المشغولين بثناء الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افاضل الخلق وهو الرسول
والمؤمنون الوجه الثاني في الجواب ما ذكره ابو مسلم ان المؤمنين شهداء الله يوم القيامة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و
يكون الرسول عليكم شهيدا وكما قال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فثبت ان الرسول والمؤمنين شهداء الله يوم القيامة
والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر ان الرسول والمؤمنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على انهم يشهدون يوم القيامة عند حضور الاولين
والآخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد ثم قال وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن
عباس عالم الغيب اي عالم ما غاب عن حواس الناس والشهادة ما حضرها وقال الاصم المراد بالغيب ما تسرون وبالشهادة ما تظهرون واقول لا يبعد
ان يكون الغيب ما حصل في قلوبهم من الدواعي والصوارف والشهادة التي تظهر على جوارحهم واقول ايضا مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات
الغائبة عن الحواس كالعلل للموجودات المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة
فلهذا السبب ابدا جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة المسئلة الثانية ان حملنا قوله فسيرى الله عملكم على الرؤية فحينئذ
يظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب وان حملنا تلك الرؤية على العلم وعلى ايصال الثواب جعلنا قوله وستردون الى
عالم الغيب جاريا مجرى التفسير لقوله فسيرى الله عملكم معناه باظهار المدح والثناء والاعزاز في الدنيا او باظهار اضدادها وقوله وستردون
الى عالم الغيب والشهادة معناه ما يظهر في القيامة من حال الثواب والعقاب ثم قال فينبئكم بما كنتم والمعنى فيعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم
عليها لان المجازاة من الله لا تحصل الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فان كان من اهل الثواب كان فرحه وسعادته
اكثر وان كان من اهل العقاب كان غمه وحسرته اكثر قال حكماء الاسلام المراد من قوله فسيرى الله عملكم الاشارة الى الثواب الروحاني وذلك لان المحب
اذا عمل انواعا من المشاق التي امره بها مولاه فاذا علم المحب ان مولاه يرى كونه متحملا لتلك المشاق عظم فرحه بها وقوي ابتهاجه بها كل ذلك
الذي عنده من الخلع النفيسة والاموال العظيمة واما قوله فسيرى الله عملكم وستردون الى عالم الغيب والشهادة فالمراد منه تعريف عقاب الخزي
والفضيحة ومثاله ان العبد اذا خدمه السلطان بالوجوه الكثيرة من الاحسان ثم انه اتى بانواع كثيرة من المعاصي فاذا حضر ذلك العبد عند السلطان
وعدد عليه انواع قبائحه وفضائحه فوق حزنه وعظم غمه وكملت فضيحته وهذه انواع من العذاب الروحاني نسأل الله ان يعصمنا عنها وعن سائر انواع
العذاب الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العذاب الروحاني نسأل الله العصمة عنها وعن سائر انواع العذاب قوله تعالى
وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم ۝ فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم
مرجون بغير همز والباقون بهمز وهما لغتان يقال ارجأت الامر وارجيته بالهمز وتركه اذا اخرته ومنه المرجئة بهذا القول لانهم يرجئون

القول بعفو عن التائب ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل من الايمان **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى قسم المتخلفين عن الجهاد ثلاثة اقسام اولهم المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المراد بقوله واخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى قبول توبتهم والقسم الثالث الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الاية والفرق بين القسم الثاني وهذا الثالث ان اولئك سارعوا الى التوبة وهؤلاء لم يسارعوا اليها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن امية فقال كعب لما اجزم اهل المدينة واعطوه جلدا فوالله متى شئت لحقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فتاخر اياما وايس بعد من اللحاق فندم على صنيعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنيعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا اليه صلى الله عليه وسلم فقال ما خلفكما عني فقالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله واخرون مرجون لامر الله فوقفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الاية عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن فجاءت امرأة هلال تسال ان تاتيه بطعامه فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك وجاء رسول من الشام الى كعب يرغبه في اللحاق بهم فقال كعب بلغ من خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت علي الارض بما رحبت وبكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون يوما نزلت توبتهم بقوله لقد تاب الله على النبي وبقوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا وقال الحسن يعني بقوله واخرون مرجون قوما من المنافقين ارجاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حضرته وقال يعني بالمنافقين وهو صلة قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب ارجاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يخبر عنهم ما علمه فيهم وحذرهم بهذه الاية ان لم يتوبوا ان ينزل عليهم قرآنا ثم قال تعالى اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى لقائل ان يقول ان كلمة اما للشك والله منزه عنه وجوابه المراد منه ليكون امرهم على الخوف والرجا فجعل اناس يقولون هلكوا اذا لم ينزل لهم عذر واخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم

المسئلة الثانية لا شك ان القوم كانوا نادمين على تاخرهم عن الغزو وتخلفهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم انه تعالى لم يحكم بكونهم تائبين بل قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم فذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة فان قلت فما تلك الشرائط قلنا قيل لعلهم خافوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بايذائهم وخافوا من العار والفضيحة وعلى هذا التقدير فتوبتهم غير صحيحة ولا مقبولة فاستمر قبول عدم التوبة الى ان سهل احوال الخلق في مجيئهم وقد جهد عندهم فعند ذلك ندموا على المعصية لنفس كونها معصية وعند ذلك صحت توبتهم

المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على انه تعالى لا يعفو عن غير التائب فقال لانه قال في هؤلاء المذنبين اما يعذبهم واما يتوب عليهم فذلك يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين وهو اما التعذيب واما التوبة واما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله ذكره دل على انه باطل وغير معتبر والجواب انا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين بل نقطع بحصول العفو في الجملة واما في كل واحد بعينه فذاك مشكوك فيه الا ترى انه قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقطع بغفران ما سوى الشرك لكن لا في حق كل احد بل في حق من يشاء فلم يلزم من عدم العفو في حق هؤلاء عدم العفو على الاطلاق وايضا فعدم الذكر لا يدل على العدم الا ترى انه قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فههنا المذكور اما المؤمنون واما الكافرون ثم ان عدم القسم الثالث لم يدل عند الجبائي على نفيه فكذا ههنا والله اعلم اما قوله والله عليم حكيم اي عليم بما في قلوب المرجين حكيم فيما يحكم بينهم ويقضي عليهم والله اعلم

قوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرائقهم المختلفة قال والذين اتخذوا مسجدا فصار التقدير كانه قال ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو وكذلك في مصاحف المدينة والباقون بالواو وكذلك في مصاحف مكة والعراق فالاول على انه بدل من قوله مرجون والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا

المسئلة الثانية قال الواحدي قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وعامة اهل التفسير الذين اتخذوا مسجدا كانوا اثني عشر رجلا من المنافقين بنوا مسجدا يضارون به مسجد قبا واقول ان الله تعالى وصفه بصفات اربعة الصفة الاولى قوله ضرارا والضرار محاولة الضر كما ان الشقاق محاولة الشق قال الزجاج وانتصب ضرارا لانه مفعول له والمعنى اتخذوا للضرار ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذف اللام افضى الفعل فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير اتخذوا مسجدا ضاروا به ضرارا والصفة الثانية قوله وكفرا قال ابن عباس يريد به ضرارا للمؤمنين وكفرا بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما جاء به قال غيره اتخذوه ليكفروا فيه بالطعن على النبي صلى الله عليه وسلم والاسلام والصفة الثالثة قوله وتفريقا بين المؤمنين اي يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا نبني مسجدا فنصلي فيه ولا نصلي خلف محمد فان اتانا فيه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيؤدي ذلك الى اختلاف الكلمة وبطلان الالفة والصفة الرابعة قوله وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم عاداه لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك الا قاتلتك معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني اتي من عند قيصر بجنود فاخرج محمدا واصحابه فبنوا مسجدا وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار وقال ابن قتيبة الانتظار مع العداوة وقال الاكثرون الارصاد الاعداد قال الله تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله من قبل اي من قبل بناء مسجد الضرار

ثم انه

ثم انه تعالى لما وصف هذا المسجد بهذه الصفات الاربع قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اي ليحلفن ما اردنا ببنائه الا الفعلة الحسنى وهو الرفق بالمسلمين في التوسعة باهل الضعف والعلة والعجز عن المصير الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك انهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انا بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية ثم قال تعالى والله يشهد انهم لكاذبون والمعنى ان الله تعالى اطلع الرسول على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف والتقدير فيمن ذكرنا الذين والله اعلم

قوله تعالى لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين ۝ افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين ۝ لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم والله عليم حكيم ۝ قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد لتلك الاغراض الفاسدة عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك قالوا يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحن نحب ان تصلي لنا وتدعو لنا بالبركة فقال صلى الله عليه وسلم اني على جناح سفر واذا قدمنا ان شاء الله صلينا فيه فلما قدم من غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد فنزلت هذه الاية فدعا بعض القوم وقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان يتخذ مكانه كناسة يلقى فيها الجيفة والقمامة وقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذهب الى ذلك المسجد فناداه جبريل عليه السلام لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم فيه نهي له صلى الله عليه وسلم ان يقوم فيه قال ابن جريج فرغوا من اتمام ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم الاثنين ثم انه تعالى بين العلة في النهي وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلاة في مسجد اخر تمنع الصلاة في مسجد التقوى كان من المعلوم بالضرورة ان يمنع من الصلاة في المسجد الثاني فان قيل كون احد المسجدين افضل لا يقتضي المنع من اقامة الصلاة في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع الامرين اعني كون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربعة المذكورة ومسجد التقوى مشتملا على الخيرات الكثيرة وعن الروافض من يقول بين الله تعالى ان المسجد الذي بني في اول الامر على التقوى احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا يكون كذلك وثبت ان عليا ما كفر بالله طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالامامة ممن قد كان كافرا بالله في اول امره وجوابنا ان التعليل وقع بمجموع الامرين المذكورين فزال هذا السؤال واختلفوا في المسجد الذي اسس على التقوى قال سعيد بن جبير المسجد الذي اسس على التقوى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر ان رجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر مسجد قبا فاتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هو مسجدي هذا وقال القاضي لا يمتنع دخولهما تحت هذا الذكر لان قوله لمسجد اسس على التقوى كقول القائل لرجل صالح احق ان تجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فان قيل لم قال احق ان تقوم فيه مع انه لا يجوز قيامه في الاخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك جائزا لكان هذا اولى بالسبب المذكور ثم قال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى بامرين احدهما انه بني على التقوى الذي تقدم تفسيره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة قولان الاول المراد منه التطهر عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه الاول ان التطهير عن الذنوب هو المؤثر في القرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه الثاني انه تعالى وصف اصحاب مسجد الضرار بمضارة المسلمين والتكفير بالله والتفريق بين المسلمين فلزم ان يكون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذاك الا كونهم مبرئين عن الكفر والمعاصي والثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر وقدر عند الله ان لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل نظافة الظاهر كانت طهارة الباطن كافية في حصول القرب من الله فكان تفسير هذه الطهارة بطهارة الباطن اولى الرابع روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الاية مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه المهاجرون حتى وقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال امؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر يا رسول الله انهم مؤمنون وانا معهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال صلى الله عليه وسلم مؤمنون ورب الكعبة ثم قال يا معشر الانصار ان الله اثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الماء الحجر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني المراد منه الطهارة بالماء بعد الحجر وهو قول اكثر المفسرين من الاحاد والثالث انه محمول على كلا الامرين وفيه سؤال وهو ان لفظة الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات العينية ومجاز في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب ان يحمل على المعنى المشترك بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال ثم انه تعالى اعاد السؤال الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث البحث الاول البنيان مصدر كالعمران والمراد ههنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الامير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه قال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعله اسما لانهم قالوا بنيانة في الواحد البحث الثاني قرأ نافع وابن عامر افمن اسس على فعل ما لم يسم فاعله وكذا قوله ام من اسس بنيانه والباقون اسس على الفعل للفاعل وذلك الفاعل هو الباني والمؤسس اما قوله على تقوى من الله ورضوان اي لخوف من الله تعالى والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تكون طاعة الا عند الرغبة في ثوابه والرهبة من عقابه وحاصل الكلام ان الباني لما بنى ذلك البناء لوجه الله والرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك

البناء اكمل وافضل من البناء الذي بناه الباني لداعية الكفر بالله والاضرار بعباد الله اما قوله امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء وهما لغتان جرف وجرف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال ابو عبيدة الشفا هو الشفير وشفا الشيء حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف المسيل طين واهي وهو مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهار مصدر هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت بعد في مكانه وهو جرف هار يهور وهو هائر فاذا سقط فقد انهار وتهور اذا عرفت الالفاظ فنقول المعنى امن اسس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير امن اسس على قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل جرف هار من اودية جهنم فلكونه شفا جرف كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف جهنم كان اذا انهار فانما ينهار في قعر جهنم فلا نرى في العالم مثالا احسن مطابقة لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البانيين قصد ببنائه تقوى الله ورضوانه والثاني قصد ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب القيام فيه والثاني واجب الهدم ثم قال تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم والمعنى ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين عظم فرحهم ببناء مسجد الضرار فلما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بتخريبه ثقل ذلك عليهم وازداد بغضهم له وازداد ارتيابهم في نبوته الثاني ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما امر بتخريب ذلك المسجد ظنوا انه انما امر بتخريبه لاجل الحسد فارتفع امانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم على ما هم فيه او يامر بقتلهم ونهب اموالهم الثالث انهم اعتقدوا انهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الوجه الاول ثم قال الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة بمعنى تتقطع فحذف احدى التاءين والباقون بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وتسكين القاف قلوبهم بالنصب اي تفعل انت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم يجعل قلوبهم قطعا متفرقة اجزاء اما بالسيف واما بالموت والبلاء فحينئذ تزول تلك الريبة والمقصود ان هذه الريبة باقية في قلوبهم ابدا ويموتون على النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرأ الحسن الى ان وفي قراءة عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم او كل مخاطب ثم قال والله عليم باحوالهم حكيم في الاحكام التي يحكم بها عليهم والله اعلم

قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ⊛ اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح فضائح المنافقين وذكر قبائحهم بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تمم ذلك الشرح والبيان وذكر اقسامهم وفرع على كل قسم ما كان لائقا به عاد الى بيان فضيلة الجهاد وحقيقته فقال ان الله اشترى من المؤمنين وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وهم سبعون نفسا قال عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فماذا لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه الآية قال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فاغلى ثمنهم المسألة الثانية قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملك ولهذا قال الحسن انفسا هو خلقها واموالا هو رزقها لكن هذا ذكره الله تعالى تجوزا للتلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل الله حتى يقتل فتذهب روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله تعالى في الآخرة الجنة جزاء لما كان فعل فجعل هذا استبدالا واشتراء هذا معنى قوله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وكذا عمر بن الخطاب والاعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل مؤمن والله ما على الارض من مؤمن الا دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله واموالهم يعني التي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالاتهم وفي الآية لطائف الاولى ان المشتري لا بد له من بائع وههنا البائع هو الله والمشتري هو الله وهذا انما يصح في حق القيم بامر الطفل الذي لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروطة برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى صلاح نفسه وانه تعالى هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب وعن الايصال الى درجات الخيرات ومراتب السعادات اللطيفة الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم فوجب كون الانفس والاموال امرا مغايرا له والامر في نفسه كذلك لان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي وهذا البدن يجري مجرى الآلة والاداة والمركب له وكذلك المال خلق وسيلة الى رعاية مصالح هذا المركب فالله تعالى اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة وهو التحقيق لان الانسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسد وهو البدن والمال انقطع وصولها الى السعادات العالية الحقيقية والدرجات الشريفة فاذا انقطع التفاته عنها وبلغ ذلك الانقطاع الى ان عرض البدن للقتل والمال للانفاق في طلب رضوان الله فقد بلغ الى حيث رجح الهدى على الهوى والمولى على الدنيا والآخرة على الاولى فعند هذا يكون من السعداء الابرار والافاضل الاخيار فالبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله واحد العوضين الجسد البالي والمال الفاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح حاصل والغم زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال

يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الامر كقوله تجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل جعل يقاتلون كالتفسير لتلك المبايعة كالامر اللازم لها وقرأ حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين والباقون بتقديم الفاعل على المفعول اما تقديم الفاعل على المفعول فظاهر لان المعنى يقتلون الكفار فلا يرجعون عنهم الى ان يصيروا مقتولين واما تقديم المفعول على الفاعل فالمعنى ان طائفة كثيرة من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادعا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك مقاتلين مع الاعداء قاتلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله الى ما وهن من بقي منهم واختلفوا في ان هل دخل تحت هذه الآية مجاهدة الاعداء بالحجة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ام لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد بالمقاتلة لانه تعالى فسر تلك المبايعة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذي رويناه عن عبد الله بن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلائل التوحيد اكمل آثارا من القتال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعلي لان يهدي الله على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن اثرها الا بعد تقديم الجهاد بالحجة واما الجهاد بالحجة فانه غني عن الجهاد بالمقاتلة ولان الانسان جوهر شريف خلقه الله لمنزلة الاكرام في هذا العالم ولا فساد في ذاته انما الفساد في الصفة القائمة به وهي الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الفاسدة مع ابقاء الذات والجوهر كان اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا به من بعض الوجوه حث الشرع على ابقائه فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجري مجرى الدباغة وهو ابقاء الذات مع ازالة الصفة الفاسدة والجهاد بالمقاتلة يجري مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن قال الزجاج نصب وعدا على المعنى لان معنى قوله بان لهم الجنة انه وعدهم الجنة فكان قوله وعدا مصدرا مؤكدا واختلفوا في ان هذا الذي حصل في هذه الكتب ما هو فالقول الاول ان هذا الوعد الذي وعده للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد اثبته الله في التورية والانجيل كما اثبته في القرآن والثاني المراد انه تعالى بين في التورية والانجيل انه اشترى من امة محمد صلى الله عليه وسلم انفسهم واموالهم بان لهم الجنة كما بين في القرآن والثالث ان الامر بالجهاد والقتال موجود في جميع الشرائع ثم قال ومن اوفى بعهده من الله والمعنى ان نقض العهد كذب وايضا انه مكر وخديعة وكل ذلك من القبائح وهي قبيحة من الانسان مع احتياجه اليها فالغني عن كل الحاجات اولى ان يكون منزها عنها وقوله ومن اوفى بعهده من الله استفهام بمعنى الانكار اي لا احد اوفى بما وعد من الله ثم قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ⊛ اعلم ان هذه الآية مشتملة على انواع من التاكيدات فاولها قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم فيكون المشتري هو الله المقدس عن الكذب والحيلة ومن الكذب والحيلة من ادل الدلائل على تاكيد هذا العهد والثاني انه عبر عن ايصال هذا الثواب بالبيع والشراء في الحق مؤكد وثالثها قوله وعدا ووعد الله حق ورابعها قوله عليه وكلمة على للوجوب وخامسها قوله حقا وهو تاكيد للتحقيق وسادسها قوله في التورية والانجيل والقرآن وذلك يجري مجرى اشهاد جميع الكتب الالهية وجميع الانبياء والرسل على هذه المبالغة وسابعها قوله ومن اوفى بعهده من الله وهو غاية التاكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وهو ايضا مبالغة في التاكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الآية على هذه الوجوه العشرة في التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الكلام بحكاية وهو ان ابا القاسم البلخي استدل بهذه الآية على انه لا بد من حصول الاعواض عن آلام الاطفال والبهائم قال لان الآية دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ المال الا بالثمن وهو الجنة فلاجرم قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فوجب ان يكون الحال كذلك في الاطفال والبهائم ولو جاز عليهم التمني لتمنوا ان آلامهم تتضاعف حتى يحصل لهم تلك الاعواض الشريفة الدقيقة ونحن نقول لا شك في حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة الالام انما الخلاف وقع في ان ذلك العوض عندنا غير واجب وعندكم واجب والآية ساكتة عن بيان الوجوب

قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ⊛ اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بين في هذه الآية ان اولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسع وفيه مسئلتان المسألة الاولى في رفع قوله التائبون وجوه الاول انه رفع على المدح والتقدير هم التائبون يعني المؤمنين المذكورون في قوله اشترى من المؤمنين هم التائبون الثاني قال الزجاج يجوز ان يكون قوله التائبون مبتدأ وخبره محذوف اي التائبون العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا لقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع المؤمنين واذا جعلنا قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين الثالث التائبون رفع على البدل من الضمير في قوله يقاتلون الرابع قوله التائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال وقرأ ابي وعبد الله التائبين مبتدا وقوله العابدون الى آخر الآية خبر بعد خبر التائبون الى قوله والحافظون وفيه وجهان احدهما ان يكون ذلك نصبا على المدح والثاني ان يكون جرا صفة للمؤمنين والله اعلم المسألة الثانية في تفسير هذه الصفات التسع فالصفة الاولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون من الكفر وقد تكون توبة من المعصية وقوله التائبون صفة عموم محلى بالالف واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا بالغنا في شرح حقيقة التوبة في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند امور اربعة اولها احتراق القلب في الحال عن صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل على هذه الامور الثلاثة طلب رضوان الله وعبوديته فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس من التائبين

والصفة الثانية قوله تعالى العابدون قال ابن عباس الذين يرون عبادة الله واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة والعبادة
عبارة عن الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله على اقصى الوجوه في التعظيم ولابن عباس ان يقول ان معرفة الله والاقرار بوجوب طاعته عمل من اعمال القلوب
وحصول الاسم في جانب الثبوت يكفي فيه فرد من افراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله في السراء والضراء وقال قتادة
قوم اخذوا من ابدانهم في ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة الحامدون هم الذين يقومون بحق شكر الله على نعمه دينا ودنيا ويجعلون اظهار ذلك
عادة لهم وقد ذكرنا التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لانه تعالى اخبر عنهم انهم قالوا قبل خلق ادم ونحن
نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون الله بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة بانهم يحمدون الله تعالى وهو قوله واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين
واخبر عن افاضل اهل الدنيا انهم يعبدون الله بالتحميد وهو انهم يقرؤن كل يوم سبع عشرة مرة الحمد لله رب العالمين وهو المراد بقوله الحامدون و
الصفة الرابعة قوله السائحون وفيه اقوال الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر في القران من السياحة فهو
صيام قوله صلى الله عليه وسلم سياحة امتي الصيام وعن الحسن ان هذا صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذي لاجله حسن
تفسير السائح بالصائم وجهان الاول قال الازهري قيل للصائم سائح لان الذي يسيح في الارض متعبدا لا زاد معه كان ممسكا عن الاكل والشرب
والصائم ممسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا الثاني ان اصل السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذي يسيح والصائم
مستمر على فعل الطاعة وترك المنهي وهو الاكل والشرب والوقاع وعندي فيه وجه اخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع و
سد على نفسه ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت له انواع انوار الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم من اخلص لله اربعين صباحا
ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم جلال الله المنتقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة في
عالم الروحانيات والقول الثاني المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة عن وهب بن منبه كانت السياحة
في بني اسرائيل فكان الرجل اذا ساح اربعين سنة يرى ما كان يرى السائحون قبله فساح ولد بغي اربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبي فعند
ذلك اراه الله ما ارى السائحين واقول للسياحة اثر عظيم في تكميل النفس لانه يلقى انواعا من الضر والبؤس ولا بد له من الصبر عليها وقد
ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل وقد يلقى افاضل مختلفين ويستفيد من كل واحد فائدة مخصوصة وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه في
مقابلتهم وقد يصل الى المرادات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال اهل الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى في كل طرف من الاحوال الخاصة
بهم فتقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها اثار قوية في الدين والقول الثالث قال ابو مسلم السائحون السائرون في الارض وهو ماخوذ من
السيح سيح الماء الجاري والمراد به من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره انه تعالى حث المؤمنين في الاية الاولى على الجهاد ثم ذكر هذه الاية
في بيان صفات المجاهدين فبين ان المجاهدين ينبغي ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات الصفة الخامسة والسادسة قوله تعالى
الراكعون الساجدون والمراد منه اقامة الصلوات قال القاضي وانما جعل ذكر الركوع والسجود كناية عن الصلاة لان سائر اشكال
المصلي موافق للعادة وهي قيامه وقعوده والذي يخرج عن العادة في ذلك الركوع والسجود وبه يتبين الفصل بين المصلي وغيره ويمكن ان
يقال القيام اول مراتب التواضع لله والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع والسجود بالذكر لدلالتهما على غاية التواضع والعبودية
تنبيها على ان المقصود من الصلاة نهاية الخضوع والتعظيم الصفة السابعة والثامنة قوله تعالى الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب كبير مذكور في علم الاصول فلا يمكن ايراده ههنا وفيه اشارة
الى ايجاب الجهاد لان راس المعروف الايمان بالله وراس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب الترغيب في الايمان والزجر عن الكفر فالجهاد
داخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الاول ان النسق قد يجيء بالواو
تارة وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثاني ان
المقصود من هذه الايات الترغيب في الجهاد فالله سبحانه ذكر الصفات الستة ثم قال الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا
ان راس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه هو التنبيه على ما ذكرناه الوجه الثالث
فادخال الواو على هؤلاء فيه لان كل ما سبق من الصفات عبادات ياتي بها الانسان لنفسه ولا تعلق لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر
فعبادة بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم ذلك المنهي على ضرب الناهي وربما حاول قتله فكان النهي عن المنكر
اصعب اقسام العبادات والطاعات فادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون
لحدود الله والمقصود ان تكاليف الله كثيرة وهي محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهي
التي امر الله بها لا لمصلحة مرعية في الدنيا بل لمصالح مرعية في الدين وهي الصلاة والزكوة والصوم والحج والجهاد والاعتاق والنذور وسائر انواع البر
واما المعاملات فهي اما لجلب المنافع او لدفع المضار والقسم الاول وهو ما يتعلق بجلب المنافع فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية
اما المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة اولها المذوقات ويدخل فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه
ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط مخصوصة فلاجل
هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع ومن جملتها ما يفيد حله

وهو

وهو باب النكاح ومنه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احكام القسم والنشوز
ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح ويدخل فيه كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة بالملموسات
البحث عما يحل لبسه وما لا يحل وعما يحل استعماله كاستعمال الاواني الذهب والفضة وطال كلام الفقهاء في هذا الباب وثالثها المبصرات ومنه
باب ما يحل النظر اليه وما لا يحل ورابعها المسموعات وهو باب انه هل يجوز السماع ام لا وخامسها المشمومات وليس للفقهاء فيه مجال واما
المنافع المقصودة بالتبع فهي الاموال والبحث عنها من ثلاثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهي اما البيع او غيره اما البيع فاما ان يكون بيع
العين بالعين وبيع الدين بالدين وهو السلم او بيع العين بالدين وهو كما اذا اشترى شيئا في الذمة او بيع الدين بالدين وقيل انه لا يجوز
لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي ولكن حصل له مثال في الشرع وهو تقاص الدينين اما بيع المنفعة فيدخل كتاب الاجارة
والجعالة وكتاب عقد المضاربة واما سائر الاسباب الموجبة للملك فهي الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفيء والغنائم و
اخذ الزكوات وغيرها ولا طريق الى ضبط اسباب الملك الا بالاستقراء والنوع الثاني من مباحث الفقهاء الاسباب التي توجب لغير المالك التصرف
في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة وغيرها والنوع الثالث الاسباب التي تمنع المالك من التصرف في ملك نفسه وهو الرهن والاجارة والتفليس
وغيرها فهذا ضبط اقسام تكاليف الله في باب جلب المنافع واما تكاليف الله في باب دفع المضار فنقول اقسام المضار خمسة لان المضرة اما ان
تحصل في النفوس او في الاموال او في الاديان او في الانساب او في العقول والمضار الحاصلة في النفوس وهي اما ان تحصل في كل النفوس والحكم
اما القصاص او الدية واما في بعض من البدن كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص او الدية والكفارة والدية والارش واما المضار الحاصلة
في الاموال فذلك الضرر اما ان يكون حاصلا على سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة واما المضار
الحاصلة في الاديان فهي اما الكفر فيدخل فيه كتاب حكم المرتدين وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة في الانساب فيتصل
بتحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبات المشروعة فيهما ويدخل فيه ايضا باب حد القذف واللعان بقي ههنا مباحث وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء
حقوقه من المنافع ودفع المضار بنفسه لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا نصب الله الامام لتنفيذ الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام
نواب وهم الامراء والقضاة ولما لم يجز ان يكون قول الغير على الغير مقبولا الا بالحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة مخصوصة وهي الشهادة ولا بد
ان يكون للخصوم اقامة بينة بشرائط مخصوصة فلا بد من باب يشتمل عليها فهذا ما امكن من ضبط معاقد تكاليف الله واحكامه وحدوده ولما
كانت كثيرة والله تعالى انما بينها في كل القران العظيم تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر الرسول صلى الله عليه وسلم حتى بينها للمكلفين لا جرم انه
تعالى اجمل ذكرها في هذه الاية فقال والحافظون لحدود الله وهو يتناول الجملة هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذي ذكروه واف ببيان
التكاليف وليس الامر كذلك فان اعمال المكلفين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على شرح الاقسام المتعلقة باعمال الجوارح
فاما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم يبحثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقائقها ولا شك ان البحث عنها
اهم والمبالغة في الكشف عن حقائقها اولى لان اعمال الجوارح انما تراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والايات الكثيرة في كتاب الله ناطقة بذلك الا ان
قوله والحافظون لحدود الله متناول لهذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة قال وبشر المؤمنين و
المقصود منه انه تعالى قال في الاية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة ثم ذكر عقيبها وبشر المؤمنين
تنبيها على ان البشارة المذكورة وهي قوله فاستبشروا لم تتناول الا المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات فان قيل ما السبب في انه تعالى ذكر
الصفات الثمانية على سبيل التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه الصفة التاسعة قلنا لان التوبة
والعبادة والاشتغال بتحميد الله والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهي عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها في اغلب
اوقاته مثل احكام البيع والشراء ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية اعمال القلوب وان كانت اعمال
الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال القلوب ومن عرف ذلك عرف ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر تلك الاقسام
على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى
من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم ۝ وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه
ان ابراهيم لاواه حليم ۝ اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة من الكفار والمنافقين من جميع الوجوه
بين في هذه الاية انه يجب اظهار البراءة عن امواتهم وان كانوا في غاية القرب من الانسان كالاب والام كما اوجب البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان
مقاطعتهم على اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها
الاول قال ابن عباس لما فتح الله مكة سال النبي صلى الله عليه وسلم اي ابويه احدث عهدا فقيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونه ثم وقف عند
راسها وبكى فسأله عمر رضي الله عنه وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال نهيتكم واذن لي فيه فلما علمت ما هي فيه من
عذاب الله واني لا اغني عنها شيئا بكيت عليها رحمة لها والثاني روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة قال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال له ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال
انا على ملة عبد المطلب ابا فقال صلى الله عليه وسلم لاستغفرن لك ما لم انه عنه فنزلت هذه الاية وقوله انك لا تهدي من احببت ولكن

الله يهدي من يشاء، قال الواحدي وقد استبعده الحسين بن الفضل لأن هذه السورة من أواخر القرآن نزولاً ووفاة أبي طالب كانت بمكة في
الإسلام وأقول هذا الاستبعاد عندي مستبعد فأي بأس أن يقال إنه صلى الله عليه وسلم بقي يستغفر لأبي طالب من ذلك الوقت إلى وقت نزول
هذه الآية فإن التشديد مع الكفار إنما يظهر في هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم أن يستغفروا لأقاربهم من الكافرين وكان النبي صلى الله
عليه وسلم أيضاً يفعل ذلك ثم عند نزول هذه الآية منعهم الله منه فهذا غير مستبعد في الجملة والله أعلم. الثالث يروى عن علي أنه سمع رجلاً يستغفر
لأبويه المشركين قال فقلت له أتستغفر لأبويك وهما مشركان فقال أليس قد استغفر إبراهيم لأبويه وهما مشركان فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزلت هذه الآية. الرابع يروى أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كان أبي في الجاهلية يصل الرحم ويقري الضيف ويمنح
من ماله ويفعل ويفعل فأين أبي فقال أمات مشركاً قال نعم قال في ضحضاح من النار فولى الرجل يبكي فدعاه صلى الله عليه وسلم فقال له إن
أبي وأباك وأبا إبراهيم في النار إن أباك لم يقل يوماً أعوذ بالله من النار. **المسئلة الثانية** قوله تعالى ما كان للنبي والذين معه أن يستغفروا
للمشركين يحتمل أن يكون المعنى ما ينبغي لهم ذلك فيكون كالوصف وأن يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهي فالأول معناه أن النبوة والإيمان
يمنع من استغفار المشركين والثاني لا تستغفروا والأمران متقاربان. وسبب هذا المنع ما ذكره الله في قوله تعالى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب
الجحيم وأيضاً قال إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمعنى أنه تعالى لما أخبر عنهم أنه يدخلهم النار فطلب الغفران لهم
جار مجرى أن يخلف الله وعده ووعيده وأنه لا يجوز وأيضاً لما سبق قضاء الله فيهم بأنه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب
نقصان درجة النبي صلى الله عليه وسلم وحط مرتبته وأيضاً أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال عنهم أنهم أصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب
دخول الخلف في أحد هذين النصين وأنه لا يجوز وقد جوز أبو هاشم أن يسأل العبد ربه شيئاً بعد ما أخبر الله عنه أنه لا يفعله واحتج عليه بقول
أهل النار ربنا أخرجنا منها مع علمهم بأنه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد لوجوه الأول أن هذا مبني على مذهبه أن أهل الآخرة لا يجهلون
ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القرآن يبطله وهو قوله وما كان قولهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم الثاني
أن حقهم يحسن ردهم عن ذلك السؤال وإسكاتهم أما في حق الرسول فغير جائز لأنه يوجب نقصاً منصبه والثالث أن مثل هذا السؤال الذي
علم أنه لا فائدة فيه إما أن يكون عبثاً أو معصية وكلاهما جائزان على أهل النار غير جائز على أكابر الأنبياء عليهم الصلوة والسلام **المسئلة
الثالثة** أنه تعالى لما بين أن العلة المانعة من هذا الاستغفار هو أنه تبين كونهم من أصحاب الجحيم فهذه العلة لا تختلف بأن يكونوا من
الأقارب ومن الأباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا أولي قربى وسبب النزول على ما حكيناه يقوي هذا الذي قلناه. أما قوله تعالى وما كان
استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه ففيه مسائل **المسئلة الأولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن المقصود منه أن لا
يتوهم إنسان أنه تعالى منع محمداً صلى الله عليه وسلم من بعض ما أذن لإبراهيم فيه والثاني أن يقال إنا ذكرنا في سبب نزول الآية بما قبلها
المبالغة في إيجاب الانقطاع عن الكفار أحيائهم وأمواتهم ثم بين تعالى أن هذا الحكم غير مختص بدين محمد صلى الله عليه وسلم بل هذا الحكم وهذه المبالغة
كانت مشروعة أيضاً في دين إبراهيم فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة والمباينة من الكفار أكمل وأقوى الثالث أنه تعالى وصف
إبراهيم في هذه الآية بكونه حليماً أي قليل الغضب وبكونه أواهاً أي كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس والمقصود أن من كان موصوفاً
بهذه الصفة كان ميل قلبه إلى الاستغفار لأبيه شديداً فكأنه قيل إن إبراهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفاً بالأواهية والحليمية منعه الله
من الاستغفار لأبيه الكافر فلأن يكون غيره ممنوعاً من هذا المعنى كان أولى **المسئلة الثانية** دل القرآن على أن إبراهيم استغفر لأبيه قال
الله تعالى حكاية عنه واغفر لي ولوالدي وقال تعالى حكاية عن إبراهيم قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وثبت أن الاستغفار للكافر لا يجوز
فهذا يدل على صدور هذا الذنب من إبراهيم عليه الصلوة والسلام واعلم أنه تعالى أجاب عن هذا الإشكال بقوله وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن
موعدة وعدها إياه وعده أن يؤمن فكان إبراهيم عليه السلام يستغفر له لأجل أن يحصل هذا المعنى فلما تبين له أنه لا يؤمن وأنه عدو لله تبرأ منه
والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها أباه بالباء ومن الناس من ذكر في الجواب وجهين آخرين الأول المراد من استغفار إبراهيم
لأبيه دعاؤه إياه إلى الإيمان والإسلام وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع إلى الله في أن يرزقه الإيمان الذي يوجب
المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما أخبره الله أنه يموت مصراً على الكفر ترك تلك الدعوة. الوجه الثاني في الجواب أن من الناس من حمل قوله
ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين على صلوة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع أنه تعالى منع من الصلوة على المنافقين
وهو قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبداً وفي هذه الآية عمم هذا الحكم ومنع من الصلوة على المشركين سواء كان منافقاً أو مظهراً للشرك
وهذا قول غريب **المسئلة الثالثة** اختلفوا في السبب الذي به تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله فقال بعضهم بالإصرار والموت وقال بعضهم
بالإصرار وحده وقال آخرون لا يبعد أن الله عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك تبرأ منه فكأنه تعالى يقول لما تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله تبرأ منه
فكونوا كذلك لأني أمرتكم بمتابعته في قوله واتبع ملة إبراهيم. ثم إنه تعالى لما ذكر حال إبراهيم في هذه الواقعة قال إن إبراهيم لأواه حليم
واعلم أن اشتقاق الأواه من قول الرجل عند شدة حزنه أوه والسبب فيه أن عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرانه
فالإنسان يخرج ذلك النفس المختنق في القلب ليخف بعض ما به هذا هو الأصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال الأواه الخاشع المتضرع وعن عمر أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأواه فقال الدعاء وروي أن زينب

تكلمت

تكلمت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بما تغير له لونه فأنكر عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعها فإنها أواهة قيل يا رسول الله وما الأواهة قال
الداعية الخاشعة المتضرعة وقيل معنى كون إبراهيم أواهاً أنه كان كلما ذكر لنفسه تقصيراً أو ذكر له شيء من شدائد الآخرة كان يتأوه
إشفاقاً من ذلك واستعظاماً له وعن ابن عباس الأواه المؤمن بالحبشية وأما وصفه بالحليم فهو معلوم واعلم أنه تعالى إنما وصفه بهذين الوصفين
في هذا المقام لأنه تعالى وصفه بشدة الرقة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فإنه تعظم رقته على أبيه وأولاده فبين تعالى أنه مع هذه
العادة تبرأ من أبيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له من إصراره على الكفر فأنتم بهذا المعنى أولى وكذلك وصفه أيضاً بأنه حليم لأن أحد أسباب الحلم
رقة القلب وشدة العطف لأن المرء إذا كان حاله هذا اشتد حلمه عند الغضب **قوله تعالى** وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون إن الله بكل شيء عليم ۝ إن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ۝ وفي الآية مسائل
المسئلة الأولى اعلم أنه تعالى لما منع المؤمنين من أن يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الآية فإنهم
قبل نزول هذه الآية كانوا يستغفرون لآبائهم وأمهاتهم وسائر أقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الآية خافوا بسبب ما صدر عنهم
قبل ذلك من الاستغفار للمشركين وكانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الآية فوقع الخوف في قلوب المسلمين أنه كيف يكون حالهم فأزال الله تعالى
الخوف بهذه الآية وبين أنه تعالى إنما يؤاخذهم بعمل بعد أن يبين لهم أنه يجب عليهم أن يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن في النظم
وقيل المراد أن من أول السورة إلى هذا الموضع في بيان المنع من مخالطة الكفار والمنافقين وفي وجوب مباينتهم والاحتراز عنهم لأنهم
فكأنه قيل إن الإله الرحيم الكريم كيف يليق به هذا التشديد في حق هؤلاء الكفار والمنافقين فأجاب عنه بأنه تعالى لا يأخذ إنساناً بالعقوبة بعد ما
حتى يبين لهم ما يتقون ما يجب أن يتقوه فأما بعد أن فعل ذلك وأزاح العذر وأزال العلة فله أن يؤاخذ بأشد أنواع المؤاخذة والعقوبة وفي
قوله ليضل وجوه الأول أن المراد أنه ليضله عن طريق الجنة أي يصرفه عنه ويمنعه من التوجه إليه الثاني قالت المعتزلة المراد من هذا الإضلال الحكم
عليه بالضلال واحتجوا عليه بقول الكميت ۝ وطائفة قد أكفروني بحبكم ۝ قال أبو بكر الأنباري وهذا التأويل فاسد لأن العرب إذا أرادوا ذلك
المعنى قالوا ضلله يضلله واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لأنه لا يلزم من صحة قولنا أكفروني صحة قولنا أضل وليس كل موضع صح فيه أفعل الأمر
أنه يجوز أن يقال كفر وقتل ولا يجوز أكفر وأقتل فيما ذكروا إجراء القياس في اللغة ولا يجوز ذلك بل يجب فيها الرجوع إلى السماع والوجه الثالث في
تفسير الآية وما كان الله ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الأمر الذي به يستحق العقاب **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة حاصل الآية
أنه تعالى لا يؤاخذ أحداً إلا بعد أن يبين له كون ذلك الفعل قبيحاً ومنهياً عنه وقرر ذلك بأنه عالم بكل المعلومات وهو قوله إن الله بكل شيء عليم
وبأنه قادر على كل الممكنات وهو قوله له ملك السموات والأرض يحيي ويميت فكان التقدير أن من كان عالماً قادراً هكذا لم يكن محتاجاً والعالم
القادر الغني لا يفعل القبيح والعقاب قبل البيان وإزاحة العذر قبيح فوجب أن لا يفعله الله فظهر أن الآية إنما يصح إذا فسرناها بهذا الوجه
وهذا يقتضي أنه يقبح من الله الابتداء بالعقاب وأنتم لا تقولون به والجواب أن ما ذكرتموه يدل على أنه تعالى لا يعاقب إلا بعد التبيين وإزالة
العلة وليس فيها دلالة على أنه تعالى ليس له ذلك فسقط ما ذكرتموه في هذا الباب ثم قال له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى
ههنا فائدتان إحداهما أنه تعالى لما أمر بالبراءة من الكفار بين أن له ملك السموات والأرض فإذا كان هو ناصراً لكم فهم لا يقدرون على إضراركم وثانيتهما
أن القوم من المسلمين قالوا لما أمرتنا بالانقطاع عن الكفار فحينئذ لا يمكننا أن نختلط بآبائنا وأولادنا وإخواننا لأنه ربما كان الكثير منهم كافرين
والمراد أنكم وإن صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالإله الذي هو المالك للسموات والأرض والمحيي والمميت ناصركم فلا يضركم أن ينقطعوا
عنكم والثالثة أنه تعالى لما أمر بهذه التكاليف الشاقة كأنه قال وجب عليكم الرجوع إلى حكمي وتكليفي لكوني إلهاً لكم وكونكم عبيداً لي والله أعلم **قوله تعالى**
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤف
رحيم ۝ اعلم أنه تعالى لما استقصى في شرح أحوال غزوة تبوك وبين أحوال المتخلفين عنها وأطال القول في ذلك على الترتيب الذي لخصناه
في هذا التفسير عاد في هذه الآية إلى شرح ما بقي من أحكامها ومن بقية تلك الأحكام أنه كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم زلة جارية مجرى
ترك الأولى وصدر أيضاً عن المؤمنين نوع زلة فذكر تعالى أنه تفضل عليهم وتاب عليهم في تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفي الآية
مسائل **المسئلة الأولى** دلت الأخبار على أن هذا السفر كان شاقاً شديداً على الرسول وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحها وهذا يوجب
الثناء فكيف يليق بها قوله لقد تاب الله على النبي والمؤمنين والجواب من وجوه الأول أنه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء من باب
ترك الأفضل وهو المشار إليه بقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم وأيضاً لما اشتد الزمان في هذه الغزوة على المؤمنين على ما سيجيء شرحها ربما
وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع في خاطر بعضهم أنا لسنا نقدر على الفرار بسبب [illegible] عزموا عليه بل الوساوس كانت تقع
في قلوبهم فالله تعالى بين في آخر هذه السورة أنه بفضله عفا عنها فقال لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه والوجه الثاني في
الجواب أن الإنسان طول عمره لا ينفك عن زلات وهفوات إما من باب الصغائر وإما من باب ترك الأفضل ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم
وسائر المؤمنين لما تحملوا هذه المشاق والمتاعب وصبروا على تلك الشدائد والمحن أخبر الله تعالى أن تحمل تلك الشدائد صارت مكفرة
لجميع الزلات التي صدرت عنهم في جميع العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالإخلاص عن كلها فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب
الله على النبي والذين آمنوا معه الوجه الثالث في الجواب أن الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر كانت الوساوس تقع في قلوبهم

وكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب الى الله وتضرع اليه في ازالة التباعد عن قلبه ولكثرة اقدامهم على التوبة بسبب خطران تلك الوساوس لهم
قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين امنوا معه الوجه الرابع لا يبعد ان يكون قد صدر عن اولئك الاقوام انواع من المعاصي الا انه تعالى تاب عليهم
وعفا عنهم لاجل انهم تحملوا مشاق ذلك السفر ثم انه تعالى ضم ذكر الرسول الى ذكرهم تنبيها على عظم مراتبهم لانهم قد بلغوا الى الدرجة التي لاجلها
ضم الرسول اليهم في قبول التوبة المسألة الثانية في المراد بساعة العسرة قولان الاول انها مختصة بغزوة تبوك والمراد الزمان الذي
صعب الامر عليهم جدا في ذلك السفر والعسرة تعذر الامر وصعوبته قال جابر حصلت عسرة الظهر وعسرة الماء وعسرة الزاد اما عسرة
الظهر فقال الحسن كان العشرة من المسلمين يخرجون على بعير يعتقبونه بينهم واما عسرة الزاد فربما مص التمرة الواحدة جماعة يتناوبونها حتى لا
يبقى من التمرة الا النواة وكان معهم شيء من شعير مسوس فكان احدهم اذا وضع في فيه اخذ انفه من نتن اللقمة واما عسرة الماء فقال عمر خرجنا
في قيظ شديد واصابنا فيه عطش حتى ان الرجل ينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه واعلم ان هذه الغزوة تسمى غزوة العسرة ومن خرج فيها فهم جيش
العسرة وجهزهم عثمان وغيره من الصحابة والقول الثاني قال ابو مسلم يجوز ان يكون المراد بساعة العسرة جميع الاحوال والاوقات الشديدة على الرسول
وعلى المؤمنين فيدخل فيه غزاة الخندق وغيرها وقد ذكر الله بعضها في كتابه كقوله واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وقوله ولقد صدقكم الله
وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم الاية والمقصود منه وصف المهاجرين والانصار بانهم اتبعوا الرسول في الاوقات الشديدة والاحوال الصعبة
وذلك يفيد نهاية المدح والتعظيم ثم انه تعالى قال من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم وفيه مباحث البحث الاول فاعل كاد يجوز ان يكون هو قوله
قلوب فريق والتقدير كاد قلوب فريق منهم تزيغ وفيه ضمير الامر والشان والفعل والفاعل تفسير الامر والشان والمعنى كادوا لا يثبتون على اتباع الرسول
صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة لشدة العسرة البحث الثاني قرأ حمزة وحفص عن عاصم يزيغ بالياء لتقدم الفعل والباقون بالتاء لتأنيث قلوب
وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق منهم البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة واختلفوا في ذلك الذي وقع في قلوبهم فقيل
هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة ان يفارق الرسول صلى الله عليه وسلم لكنهم صبروا واحتسبوا فلذلك قال ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا وندموا
على ذلك الامر اليسير وقال اخرون بل كان ذلك بحديث النفس الذي يكون مقدمة العزيمة فلما نالتهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك تداركوا هذا الخاطر
خوفا منهم ان يكون معصية فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم فان قيل ذكر التوبة في اول الاية وفي اخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الاول
انه تعالى ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطييبا لقلوبهم ثم ذكر الذنب ثم اردفه مرة اخرى بذكر التوبة والمقصود منه تعظيم شانهم والثاني انه اذا
قيل عفا السلطان عن فلان ثم عفا عنه دل ذلك على ان ذلك العفو عفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال قال صلى الله عليه وسلم ان الله ليغفر ذنب الرجل
عشرين مرة وهذا معنى قول ابن عباس في قوله ثم تاب عليهم يريد ازداد عنهم رضى الوجه الثالث انه قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين و
الانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وهذا الترتيب يدل على ان المراد انه تعالى تاب عليهم عن الوساوس التي كانت تقع في قلوبهم في ساعة العسرة
ثم انه تعالى زاد عليه فقال من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم فهذه الزيادة افادت حصول وساوس قوية فلا جرم اتبعها بذكر التوبة مرة اخرى لئلا
يبقى في خاطر احد منهم شك في كونهم مؤاخذين بتلك الوساوس ثم قال تعالى انه بهم رؤف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متشابه ان يكون الرأفة
عبارة عن السعي في ازالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في ايصال المنفعة وقيل احدهما للرحمة السابقة والاخرى للمستقبلة قوله تعالى وعلى الثلاثة
الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب
الرحيم ۞ في الاية مسائل المسألة الاولى هذا معطوف على الاية الاولى والتقدير لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين
اتبعوه في ساعة العسرة وعلى الثلاثة الذين خلفوا والفائدة في هذا العطف ما بينا ان من ضم ذكر توبته الى توبة النبي كان ذلك دليلا
على تعظيمه واجلاله وهذا العطف يوجب ان يكون قبول توبة هؤلاء الثلاثة مضموما الى قبول توبة النبي وتوبة المهاجرين والانصار في ذلك يوجب
اعلاء شانهم وكونهم مستحقين لذلك المسألة الثانية ان هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله واختلفوا في
السبب الذي لاجله وصفوا بكونهم مخلفين وذكروا وجوها احدها انه ليس المراد ان هؤلاء امروا بالتخلف وحصل الرضا من الرسول بذلك بل هو
كقولك لصاحبك اين خلفت فلانا فيقول بموضع كذا لا يريد به انه امره بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وانما يريد انه قد تخلف عنه وثانيها لا يمتنع
ان هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب الى الغزو فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم قدر ما يحصلوا الالات والادوات فلما بقوا مدة
ظهر التواني والكسل فصح ان يقال خلفهم الرسول وثالثها حكى قصة اقوام وهم المرادون بقوله واخرون مرجون واخرون اعترفوا
بذنوبهم وذكر تعالى انه قبل توبتهم ثم قال بعده واخرون مرجون لامر الله والمراد من كون هؤلاء مخلفين كونهم مؤخرين في قبول التوبة
عن الطائفة الاولى قال كعب بن مالك وهو احد الثلاثة قول الله في حقنا وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا انما هو من تاخير رسول الله امرنا
صلى الله عليه وسلم امرنا ليشير به الى قوله واخرون مرجون المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ خلفوا اي خلفوا الغازين بالمدينة
او صاروا خلفاء للذين ذهبوا الى الغزو والمراد فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرأ جعفر الصادق خالفوا وقرأ الاعمش وعلى الثلاثة
المخلفين المسألة الرابعة هؤلاء الثلاثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن امية الذي نزلت فيه اية اللعان ومرارة بن ربيعة
والناس في هذه الاية القصة قولان الاول انهم ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحسن كان لاحدهم ارض ثمنها
مائة الف درهم فقال يا ارضاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا امرك اذهبي فانت في سبيل الله ولا كابدن المفاوز حتى

اصل الى رسول الله وقال الثاني وكان له زوجة وكان يحبها وكانت هي السبب في تخلفه فقال ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انت
الحقي باهلك ولا كابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الثالث وما كان له مال ولا اهل ما لي سبب الا الضن بالحياة والله
لاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى واخرون مرجون لامر الله والقول
الثاني وهو قول الاكثرين انهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما ابطأت
عنه في الخروج قال صلى الله عليه وسلم ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم واتيته وقلت ان كراعي وزادي حاضر واحتبست
بذنبي فاستغفر لي فابى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم انه صلى الله عليه وسلم نهى عن مجالسة هؤلاء الثلاثة وامر بمباينتهم حتى امر بمباينة نسائهم
فضاقت عليهم الارض بما رحبت وجاءت امرأة هلال بن امية وقالت يا رسول الله لقد بكى هلال حتى خفت على بصره ثم لما مضى خمسون يوما انزل الله
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وانزل قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حجرته وهو عند ام سلمة
فقال الله اكبر لقد انزل الله عذر اصحابنا فلما صلى الفجر ذكر ذلك لاصحابه وبشرهم بان الله تاب عليهم فانطلقوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتلا عليهم
ما نزل فيهم فقال كعب توبتي الى الله تعالى ان اخرج من مالي صدقة قال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم ان الله تعالى وصف هؤلاء الثلاثة
بصفات ثلاثة الصفة الاولى قوله حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معرضا عنهم ومنع
المؤمنين عن مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم وبقوا على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى وضاقت عليهم الارض تقدم تفسيره في
هذه السورة الصفة الثانية قوله وضاقت عليهم انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الغم والهم ومجانبة الاولياء والاحباء عنهم ونظر الناس
اليهم بعين الاهانة والصفة الثالثة قوله وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ويقرب معناه من قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه اعوذ برضاك
من سخطك واعوذ بعفوك من عقوبتك واعوذ بك منك ومن الناس من قال معنى قوله وظنوا اي علموا كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
قالوا والدليل عليه انه تعالى ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا يكون ذلك الا وكانوا عالمين بانه لا ملجأ من الله الا اليه وقال
اخرون لا يمتنع اجراء هذا اللفظ على ظاهره وتقريره من وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم وقف امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين بان
الله ينزل في شانهم قرانا بل كانوا مجوزين لذلك والثاني هب انهم كانوا قاطعين بان الله ينزل الوحي ببراءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا
مجوزين ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عائد الى تجويز كون تلك المدة قصيرة ولما وصفهم الله بهذه الصفات الثلاثة قال ثم
تاب عليهم وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم
وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه تاب عليهم وانما حسن هذا الحذف لانه تقدم ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه
وعلى الثلاثة الذين خلفوا فلما ذكره هناك حسن حذفه في هذا الموضع فان قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام تاب عليهم ثم تاب عليهم فما الفائدة
في هذا التكرار قلنا هذا التقدير حسن للتاكيد كما ان السلطان اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك ثم عفوت عنك
فان قيل ما معنى قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فقوله ثم تاب عليهم
يدل على ان التوبة فعل الله تعالى وقوله ليتوبوا يدل على انها فعل العبد وهذا صريح قولنا ونظيره قوله فليضحكوا مع قوله وانه هو اضحك وابكى وقوله
كما اخرجك ربك مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله هو الذي يسيركم مع قوله قل سيروا في الارض والثاني المراد تاب الله عليهم في الماضي
ليكون ذلك داعيا لهم الى التوبة في المستقبل والثالث اصل التوبة الرجوع فالمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمؤمنين
وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا ابدا ويداوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب
عليهم لينتفعوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان الا بعد توبة الله عليهم المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على
ان قبول التوبة غير واجب على الله عقلا فقالوا لان شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت في اول الامر ثم انه عليه الصلاة والسلام ما قبلهم وما
التفت اليهم وتركهم مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال تلك التوبة صارت مقبولة
من اول الامر لكنه تعالى اراد تشديد التكليف عليهم لئلا يجترئ احد على التخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه
عليه الصلاة والسلام عن كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص الرسول عليه الصلاة والسلام هؤلاء
الثلاثة بهذا التشديد لانهم اذعنوا بالحق واعترفوا بالذنب فالذي يجري عليهم وهذه حالهم يكون في الزجر ابلغ مما يجري على من يظهر من
المنافقين والجواب انا متمسكون بظاهر قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وكلمة ثم في اللغة للتراخي فمقتضى هذا اللفظ تاخر قبول التوبة فان
حملته ذلك على تاخير اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهو لا يقبل الفور بالاجماع ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان الله هو التواب الرحيم واعلم ان ذكر الرحيم عقيب ذكر
التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الكرم والرحمة لا لاجل الوجوب وذلك يقوي قولنا في انه لا يجب عقلا على الله قبول التوبة والله اعلم قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ۞ اعلم انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن مثل فعل
ما مضى وهو التخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين
يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنه وجالسين مع المنافقين في البيوت وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى

امر المؤمنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ان هذا الامر حاصل في سائر الازمنة لكن لم لا يجوز ان يكون الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر بغير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطاء فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطا وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب الحكم على الوصف المناسب له الحكم مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا بالمعصوم ليكون المعصوم مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى موجود في جميع الزمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل الازمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكون مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك

المسئلة الثانية الاية دلت على فضيلة الصدق وكمال درجته والذي يزيده من الوجوه الدالة على ان الامر كذلك وجوه الاول ان واحدا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني رجل اريد ان اؤمن بك الا اني احب الخمر والزنا والكذب والسرقة والناس يقولون انك تحرم الخمر وكل هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك واحد منها امنت بك فقال صلى الله عليه وسلم اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت فسالني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام على الحد فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك الخاطر فتركه وكذا في السرقة فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل الثاني روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترون انه يقال صدقت وبررت وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء الا انه لو لم يذكره لصار ادعاء الاغواء للكل كذبا فكانه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف الناس في ان المقتضي لقبحه هو كونه مخلا بمصالح العالم ومصالح النفس وقال المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا واحتجوا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يعني لا تقبلوا قول الفاسق فربما كان كذبا فيتولد من قبول ذلك الكذب فعل يصيرون نادمين عليه في الحال يدل على انه تعالى انما اوجب رد ما يجوز ان يكون كذبا لاحتمال كونه مفضيا الى المفاسد فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاءه الى المفاسد احتج القاضي على قوله بان من دفع الى جلب منفعة او الى دفع مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو لم يمكنه ان يصل الى ذلك بصدق لجاز ان يعدل من احدهما الى الاخر فلو كان الكذب يحسن لجلب منفعة وازالة مضرة لوجب ان يجوز ان يامر الله به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله هو تعالى اذا كان مصلحة في التكليف الى ان لا يوثق باخباره وهذا ما ذكره في تفسيره فيقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما تعود من اول عمره الى اخره قبح الكذب لكونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصارت تلك الصورة النادرة اذا اتفقت يحكم عليها بحكم العادة الراسخة بالقبح فلو فرضتم كون الانسان خاليا عن العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب في الافضاء الى المطلوب فمع هذا التقدير لا نسلم حصول الترجيح ونقول

له في الجواب عن الحجة الثانية انكم تبنون امتناع الكذب على الله بكونه قبيحا لكونه كذبا فلو اثبتم هذا المعنى بامتناع صدوره عن الله لزم الدور وهو باطل والله اعلم **قوله تعالى** ماكان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ◎ ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون ◎ اعلم انه تعالى لما امر بقوله وكونوا مع الصادقين وجب الكون في موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الغزوات والمشاهد اكد ذلك فنهى في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار هكذا قاله ابن عباس وقيل هذا يتناول جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال ما يكون رسول الله في الحر والمشقة وقوله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي الى عن هذا الامر اي تركته وترفعت عنه وانا ارغب بفلان عن هذا الامر اي ابخل به عليه ولا اتركه له والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم ما يرضاه الرسول لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ يقتضي وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول اما المرضى والضعفاء والعاجزون فمخصوصون بدليل العقل وايضا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا بقوله ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما ان الجهاد غير واجب على كل واحد بعينه فقد ذكر الاجماع عليه فيكون مخصوصا من هذا العموم وبقي ما وراها من الصورتين داخلا تحت العموم واعلم انه تعالى لما منع من التخلف بين انه لا يصيبهم في ذلك السفر نوع من انواع المشقة الا وهو يوجب الثواب العظيم عند الله ثم انه تعالى ذكر امورا خمسة اولها قوله ذلك بانهم لا يصيبهم ظما وهو شدة العطش يقال ظمئ فلان اذا اشتد عطشه وثانيها قوله ولا نصب معناه الاعياء والتعب وثالثها قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة تظهر ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن ورابعها قوله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار اي ولا يضع الانسان قدمه ولا يضع فرسه حافره ولا يضع بعيره خفه بحيث يصير ذلك سببا لغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه واغاظه بمعنى واحد اي اغضبه وخامسها قوله ولا ينالون من عدو نيلا اسرا وقتلا وهزيمة قليلا كان او كثيرا الا كتب لهم به عمل صالح الا كان ذلك قربة لهم عند الله ونقول دلت هذه الاية على ان من قصد طاعة الله كان قيامه وقعوده ومشيته وحركته وسكونه كلها حسنات مكتوبة عند الله وكذا القول في طرف المعصية فما اعظم بركة الطاعة وما اعظم شوم المعصية واختلفوا فقال قتادة هذا الحكم من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا غزا بنفسه وليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر وقال ابن زيد هذا حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها الله بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال عطية ما كان لهم ان يتخلفوا عن الرسول اذا دعاهم وامرهم وهذا هو الصحيح انه تتعين الاجابة والطاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر وكذلك غيره من الولاة والائمة وعينوا لانا لو سوغنا للمندوب ان يتقاعد لم يختص بعض دون بعض ولادى ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال تعالى ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة يريد تمرة فما فوقها ولا يقطعون واديا الوادي كل منعرج من جبال واكام يكون مسلكا للسيل والجمع الاودية الا كتب لهم ذلك الانفاق وذلك المسير ثم قال تعالى ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمباح والمندوب فالله تعالى يجزيهم على الاحسن وهو الواجب والمندوب دون المباح والثاني ان الاحسن صفة للجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن من اعمالهم واجل وافضل وهو الثواب **قوله تعالى** وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ◎ وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه يمكن ان يقال هذه الاية من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال انه كلام مبتدا لا تعلق له بالجهاد اما الاحتمال الاول فنقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا منافق او صاحب علة فلما بالغ الله سبحانه في عيوب المنافقين في غزوة تبوك قال المؤمنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن سرية فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وامر السرايا الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الاية والمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باجمعهم الى الغزو والجهاد بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة مع خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتنفر طائفة اخرى مع الغزاة وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان محتاجا الى الغزو والجهاد وقهر الكفار وايضا كانت التكاليف تحدث والشرائع تنزل فكانت بالمسلمين حاجة الى من يكون مقيما بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيتعلم تلك الشرائع ويحفظ تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت انه في ذلك الوقت كان الواجب انقسام اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم الى قسمين احد القسمين ينفرون الى الغزو والجهاد والثاني يكونون مقيمين في حضرة الرسول فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين في التفقه والغزو بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لما لازموا خدمة الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم بما تعلموه من التكاليف والشرائع وبهذا التقدير فلا بد في الاية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم الاحتمال

الثاني هو ان يقال التفقه صفة الطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير هذه الطائفة
النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من
المشركين فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصهم بالنصرة والتأييد وانه تعالى يريد اعلاء دين محمد وتقوية شريعته فاذا رجعوا من ذلك النفير
الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والشرك والنفاق فهذا القول
ايضا محتمل وطعن القاضي في هذا القول فقال ان هذا الجنس لا يعدون فقها في الدين ويمكن ان يجاب عنه بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل ليس
لهم سلاح ولا زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر سلاحهم وزادهم وقوي شوكتهم فحينئذ ينبهوا المقصود وهذا ان الامر من الله وليس
من البشر اذ لو كان من البشر لما غلب القليل الكثير ولما بقي هذا الدين في التزايد والتصاعد كل يوم والتنبيه لفهم هذه الدقائق واللطائف لا شك
انه تفقه في الدين والاحتمال الثاني وهو ان يقال هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد بل هو حكم مبتدأ مستقل بنفسه وتقريره ان يقال انه تعالى
كما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان يتعلقان بالسفر بين ايضا عبادة التفقه من جهة الرسول وله تعلق بالسفر
فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جائز بل ليس حاله كحال
الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول
ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد
وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه وفي زمان الرسول كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة
بل كان يحدث كل يوم تكليف جديد وشرع حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكنه تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا
انه لما كان لفظ الآية دليلا على السفر لاجرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا بالسفر **المسئلة الثانية** في تفسير الالفاظ المذكورة في
هذه الآية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل هلا لان هلا كلمتان هل وهو استفهام وعرض لانك اذا قلت للرجل هل تأكل هل
تدخل فكانك عرضت ذلك عليه ولا وهو جحد فهلا مركب من امرين العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت لاي
ما فعلته ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب وهكذا الكلام في لولا اذا قلت لو دخلت علي ولولا
عندي فمعناه ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام في لوما ومنه قوله لوما تأتينا بالملائكة فثبت ان لولا وهلا ولوما الفاظ
متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتحضيض ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اي فهلا فعلوا ذلك **المسئلة الثالثة** هذه الآية حجة قوية
في ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريره في كتاب المحصول من الاصول والذي نقوله ههنا ان كل ثلاثة فرقة فقد اوجب الله ان يخرج من كل فرقة طائفة
والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان يكون الطائفة اما اثنين واما واحدا ثم انه تعالى اوجب العمل باخبارهم لان قوله ولينذروا قومهم
عبارة عن اخبارهم وقوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد حجة في الشرع قال القاضي
هذه الآية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة قد تكون جماعة تقع بخبرها الحجة لان قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول
كما ان الشاهد الواحد تلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول ولان الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به والجواب اما
قوله الطائفة قد تكون جماعة فجوابه انا بينا ان كل ثلاثة فرقة فلما اوجب الله ان يخرج من كل فرقة طائفة لزم كون الطائفة اما اثنين او
واحدا وذلك يبطل كون الطائفة جماعة يحصل العلم بقولهم قال ولو انه تعالى اوجب العمل بقول اولئك الطوائف ولعلهم بلغوا في الكثرة
الحد يحصل العلم بقولهم قلنا انه تعالى اوجب العمل على كل طائفة ان رجعوا الى قومهم وذلك هو المطلوب واما قوله ولينذروا قومهم يصح
وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم يحذرون فان قوله لعلهم يحذرون
ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ذلك الانذار وايجاب الحذر بناء على ذلك الانذار يقتضي ايجاب العمل على وفق ذلك الانذار وبهذا
الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به والله اعلم **المسئلة الرابعة** دلت
الآية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الآية
تدل على انه تعالى امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى قومهم لينذروهم بالدين الحق فاولئك يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون
في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا
فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين ۞ اعلم انه نقل عن الحسن انه قال هذه الآية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم صارت منسوخة
بقوله قاتلوا المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم في ذلك الباب
الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبتدئوا من الاقرب فالاقرب منتقلين الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب
لانه صلى الله عليه وسلم حارب قومه اولا ثم انتقل منهم الى غزو سائر العرب ثم انتقل منهم الى غزو الشام والصحابة لما فرغوا من
اهل الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقابلة الكل دفعة متعذرة ولما
تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع وجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة وكما في سائر

المهمات الا ترى ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر اولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم فوجب الابتداء بالاقرب
والثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والآلات والادوات اقل الثالث ان الفرقة المجاهدة اذا
تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع ان تعرض الكفار الاقربين اشد واكثر من تعرض الكفار المتباعدين والشر الاقوى
الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول عز الاسلام بسبب انكسارهم اقرب وايسر فكان الابتداء بهم
اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد عنه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة
الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية حالهم وبمقادير اسلحتهم وعدد عساكرهم السادس ان دار الاسلام واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بقتال من يقرب
منهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود ايسر السابع انه اذا اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب
السهولة فوجب الابتداء في الدعوة بالاقرب فالاقرب وفي الغزو بالاقرب فالاقرب وفي جميع المهمات كذلك حتى ان الاعرابي اذا جلس
على المائدة وكان يمد يده الى الجوانب البعيدة من تلك المائدة قال صلى الله عليه وسلم كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على ان الابتداء بالاقرب
فالاقرب واجب فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انما جاوز الاقرب لانه لا يقيم له وزنا قلنا ذلك
احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل مصلحة وهذا الذي قلنا اذا تعذر
الجمع بين مقابلة الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان هذه الآية غير منسوخة البتة اما قوله
وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة
كالسخطة وهذه الآية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره قوله تعالى واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اعزة على الكافرين
وقوله اشداء على الكفار وللمفسرين عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل عزة وقيل شدة واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في حلول
الرحمة والفائدة فيها انها اقوى تأثيرا في الزجر والمنع عن القبيح ثم ان الامر في هذا الباب لا يكون مطردا بل قد يحتاج تارة الى الرفق واللطف
واخرى الى العنف ولهذا السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم
فقال وليجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة واما بالجهاد واما بالجهاد
والقتال فاما ان يحصل هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشراء والمجالسة فلان فلا ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين والمراد ان يكون اقدامه
على الجهاد والقتال بسبب تقوى الله تعالى لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا رآه مال الى قبول الجزية تركه واذا
كثر العدو اخذ الغنائم على وفق حكم الله تعالى **قوله تعالى** واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم
ايمانا وهم يستبشرون ۞ واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر
مخازي المنافقين وذكر اعمالهم القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول
بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيت قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لقوم من المسلمين وغرضهم صرفهم عن الايمان وقال
آخرون بل ذكروه على سبيل الهزء والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لان حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه حصل للمؤمنين
بسبب نزول هذه السورة امران وحصل للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول هو انها تزيدهم ايمانا اذ لا بد عندها من
تصديقها ويعترفوا بانها حق من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة الانفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم
من الاستبشار فمنهم من حمله على ثواب الآخرة ومنهم من حمله على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل
بسبب تلك التكاليف الزائدة من حيث انه يتوسل بها الى مزيد في الثواب ثم ذكر حكم المنافقين من مقابلين للامرين المذكورين في المؤمنين فقال واما
الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس العقائد الباطلة والاخلاق المذمومة فان كان الاول
كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان
الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه الكفر والكيد والآن ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة
والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل للمؤمنين وهذه الحالة اسوأ واقبح من الحالة
الاولى وذلك لان الحالة الاولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج اصحابنا بقوله فزادتهم
رجسا الى رجسهم على انه يبعد عن الايمان ويصرف عنه قالوا انه تعالى كان عالما بان سماع هذه السورة يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وان
حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر والاعراض فكان انزال هذه السورة عليهم سعيا في تقوية الكفر في قلوبهم اجابوا وقالوا ان نزول تلك
السورة لا يوجب ذلك الكفر الزائد بدليل ان الآخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان ذلك الرجس هم فعلوه من قبل انفسهم
قلنا انا لا ندعي ان سماع هذه السورة سبب مستقل بترجيح جانب الكفر على جانب الايمان بل نقول سماع هذه السورة للنفس المخصوصة
الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر والدليل عليه ان الانسان الحسود لو اراد ازالة خلق الحسد لا يمكنه ذلك بل يمكنه
ان يترك الافعال المشعرة بالحسد اما الحالة الجبلية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع الاخلاق فاصل
القدرة غير والخلق غير فاصل القدرة حاصل للكل اما الاخلاق فالناس فيها متفاوتون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب

الدنيا باستيلاء حب الله والاخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا لازدياد رغبته في الاخرة ونفرته عن الدنيا واما النفس الحريصة على الدنيا المنهمكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله والاخرة اذا سمعت هذه السورة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازداد كفرا على كفره فثبت ان انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لان يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سعيا في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على انه تعالى قد يصد الانسان ويمنعه عن الايمان ويلقيه في الغي والكفر والله اعلم بقي في هذه الاية مباحث الاول ما في قوله واذا ما انزلت سورة نكرة مؤكدة الثاني الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعم حصلت البشارة بواسطة تجدد ذلك التذكر يطلب تجدد البشارة الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض يدل على ان الروح لها مرض وصحة فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة وصحتها العلم والاخلاق الفاضلة قوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ⊛ اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الاخرة بين انهم لا يتخلصون في كل عام مرة او مرتين عن عذاب الدنيا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة اولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين نبهوا على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر ومن قرا على المغايبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار المسئلة الثانية قال الواحدي قوله اولا يرون هذه الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء فكان كذا وكذا المسئلة الثالثة ذكروا في هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون عن ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله فيزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان من عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالجهد والقحط الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى امر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل واموالهم للنهب من غير فائدة الرابع بفضيحتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم بالطعن فكان جبريل ينزل عليه ويخبره بما قالوه فيه فكان يذكر تلك الحادثة ويوبخهم عليها ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون قوله تعالى واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون ⊛ اعلم ان هذا نوع اخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضائحهم وسمعوها تاذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة والاستهزاء وتحقير شانها ويحتمل ان لا يكون ذلك مخصوصا بالسورة المشتملة على فضائح المنافقين بل كانوا يستحقرون القران فكلما انزلت سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزؤ ثم قال بعضهم هل يراكم من احد ثم انصرفوا وهنا فيه وجوه الاول [illegible] ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يرى احد من المسلمين ذلك النظر وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من احد لو رآكم احد على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تاذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من احد ان رآكم فلا تخرجوا وان كان ما رآكم احد فاخرجوا من المسجد لتتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل يراكم من احد عليكم ان تقوموا من مجلسه يوجب الخروج علينا من المسجد حتى يجعل ذلك سببا للخروج من المسجد ثم قال تعالى ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد نفس هربهم من مكان الوحي واستماع القران ويجوز ان يراد به ثم انصرفوا عن استماع القران الى الطعن فيه وان ثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الاية وبين الاية المتقدمة وهو قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا وفي هذه الاية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزؤ وبطلان القران ثم قال تعالى صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا به على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح فيه قال ابن عباس عن كل رشد وخير وقال الحسن صرف الله قلوبهم فطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله وقالت المعتزلة لو كان الله هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال فانى تصرفون وكيف عابهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الاية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم والانصراف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يامر انبياءه باقامة الحدود ويجوز ان يامرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يؤدي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم بما اورثهم من الغم والكيد والثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من امن بها واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي تشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله فالعبد انما يقدم على الكفر اذا حصل في قلبه داعي الكفر فتلك الحصول من الله تعالى واذا حصل الداعي انصرف القلب عن جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من قوله صرف الله قلوبهم وهو كلام مقرر ببرهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى اعلى الغايات والله اعلم ومما بقي من مباحث الاية ما نقل عن محمد بن اسحاق انه قال لا تقولوا انصرفنا من الصلاة فان قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلاة وكان المقصود منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في اللفظة

الواردة

الواردة في الخير فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم ⊛ فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ⊛ فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يبلغ هذه السورة الى الخلق وفيها تكاليف شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه الله بغاية التوفيق والكرامة ختم هذه السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عائد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم وتعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والاخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق وكالاب الرؤف الرحيم في حقكم فالطبيب المشفق ربما اقدم على علاجات صعبة التي يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تاديبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المؤلمة متحملة وصارت تلك التاديبات جارية مجرى الاحسان فكذا هنا لما عرفتم انه رسول الله حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بالخير ثم قال للرسول فان لم يقبلوها بل اعرضوا وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع امورك اليه وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في غاية الحسن ونهاية الكمال المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الاية بخمسة انواع من الصفة الصفة الاولى قوله من انفسكم وفي تفسيره وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم لقوله تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله قل انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما مر تقريره في سورة الانعام والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وللنبي صلى الله عليه وسلم فيهم قرابة بسبب الجدات مضرها وربيعها واليمانيون المضريون النزارية واليمانيون هم القحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم والمقصود منه ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كلما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم وفخركم لانه منكم ومن نسبكم والثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونهم ويقولون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه مجدين مجتهدين في خدمة ابائه واسلافه فلم تتكاسلون في خدمته مع انه لا نسبة له في الشرف والنسبة الرفيعة الى اسلافه والقول الرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة و تعرفون كونه حريصا على دفع الافات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه حالته وصفته يكون من اعظم نعم الله وقرئ من انفسكم اي من اشرفكم وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة وعائشة الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي الغلبة والشدة فاذا صارت مشقة الى انسان عرف انه كان عاجزا عن دفعها اذ لو قدر على دفعها لما قصر في ذلك الدفع فحيث لم يدفعها علم انه كان عاجزا عن دفعها وانها كانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اذا اشتد على الانسان شيء قال عز علي هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة لا يمكنه الخروج منها ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال الفراء ما في قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي يشق عليه مكروهكم واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله وهو انما ارسل لدفع هذا المكروه الصفة الثالثة قوله حريص عليكم والحرص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم في الدنيا والاخرة واعلم ان على هذا التقدير يحسن قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شديد نفرته عن وصول شيء من افات الدنيا والاخرة اليهم وبهذا التقدير لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الشحيح والمعنى انه شحيح عليكم ان تدخلوا النار وهذا بعيد لانه يوجب التكرار الخالي عن الفائدة والصفة الرابعة والخامسة قوله بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله تعالى ههنا باسمين من اسمائه بقي ههنا سؤالات السؤال الاول كيف يكون رحيما وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا يقدر على تحملها الا الموفق من عند الله قلنا قد ضربنا لهذا المعنى مثل الطبيب الحاذق والاب المشفق والمعنى انما فعل بهم ذلك كي يتخلصوا من العقاب المؤبد ويفوزوا بالثواب المؤبد السؤال الثاني لما قال عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهذا النسق يقتضي ان يقال رؤف رحيم بكم والجواب ان قوله بالمؤمنين رؤف رحيم يفيد الحصر بمعنى انه لا رافة ولا رحمة له الا بالمؤمنين فاما الكافرون فليس له عليهم رافة ولا رحمة وهذا كالمتمم لقدر ما ورد في هذه السورة من التغليظ كانه يقول واني وان بالغت في هذه السورة في التغليظ الا ان ذلك التغليظ على الكافرين والمنافقين واما رافتي ورحمتي فمخصوصة بالمؤمنين فقط فلهذه الدقيقة عدل عن ذلك النسق اما قوله فان تولوا يعني المنافقين والمشركين ثم قيل تولوا اي اعرضوا عنك وقيل تولوا عن طاعة الله وتصديق رسوله وقيل تولوا عن قبول التكاليف الشاقة المذكورة في السورة وقيل تولوا عن نصرتك في الجهاد واعلم ان المقصود من الاية ان الكفار لو اعرضوا ولم يقبلوا هذه التكاليف لم يدخل في قلب الرسول حزن ولا اسف لان الله حسبه وكافيه في نصره على الاعداء وفي ايصاله الى مقامات الالاء والنعماء وقوله لا اله الا هو وجب ان يكون لا مبدا لشيء من الممكنات الا هو ولا محدث لشيء من المحدثات الا هو واذا كان هو الذي ارسلني بهذه الرسالة وامرني بهذا التبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال عليه توكلت وهو رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الاثار اعظم واكرم كان ظهور جلال المؤثر في العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هو العرش كان المقصود من ذكره تعظيم جلال الله سبحانه فان قالوا العرش غير محسوس فلا يعرف وجوده الا بعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض شرح عظمة الله قلنا وجود العرش امر مشهور في

الكفار يسمعون من اليهود والنصارى ولا يبعد ايضا انهم كانوا قد سمعوه من اسلافهم ومن الناس من قرأ قوله العظيم بالرفع ليكون صفة للرب سبحانه قال ابو بكر الاصم وهذا القول اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله تعالى اولى من جعله للعرش وايضا فانا اذا جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر جثته وعظم حجمه واتساع اقطاره على ما هو مذكور في الاخبار وان جعلناه صفة لله تعالى كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقديس عن الحجمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او تصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الايتان هما اخر ما انزل الله من القرآن وما انزل بعدهما قرآنا وقال ابي بن كعب احدث القرآن عهدا بالله هاتان الايتان وهو قول سعيد بن جبير ومنهم من يقول اخر ما نزل من القرآن قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونقل عن حذيفة انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهي سورة العذاب ما تركت احدا الا نالت والله ما يقرؤن ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذلك دليلا على تطرق الزيادة والنقصان الى القرآن فيخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان القول باطل

سورة يونس مائة وتسع آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الر وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وعاصم الر بفتح الراء على التفخيم وقرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي ويحيى عن ابي بكر الراء على الامالة وروي عن نافع وابن عامر رحمهما عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات نحو ما ولا لان الفاتها ليست منقلبة عن الياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف المسألة الثانية اتفقوا على ان قوله الر وحده ليس اية واتفقوا على ان قوله طه وحده اية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الاي التي بعده بخلاف قوله طه فانه يشاكل مقاطع الاي التي بعده المسألة الثالثة الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكر ههنا ايضا بعض ما قيل قال ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل انا الرب لا رب غيري وقيل الر وحم ون اسم الرحمن قوله تعالى تلك ايات الكتاب الحكيم فيه مسألتان المسألة الاولى قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما في هذه السورة من الايات ويحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات القرآن وايضا الكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه غير القرآن كما قال تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا عرف ما ذكرناه من الاحتمالات فحينئذ حصل ههنا وجوه اربعة من الاحتمالات الاول ان يقال المراد من لفظ تلك الاشارة الى الايات الموجودة في هذه السورة فكان التقدير تلك الايات هي ايات الكتاب الحكيم الذي هو القرآن وذلك لانه تعالى وعد رسوله ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهور فالتقدير ان تلك الايات الحاصلة في سورة الر هي ايات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء الثاني ان يقال المراد ان تلك الايات الموجودة في هذه السورة هي ايات الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى واعلم ان على هذين القولين يكون الاشارة بقوله تلك الى ايات هذه السورة وفيه اشكال وهو ان تلك يشار بها الى الغائب وايات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن ان يشار اليها بلفظ تلك واعلم ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب الاحتمال الثالث والرابع ان يقال ان لفظ تلك اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات القرآن والمراد انها هي ايات القرآن الحكيم والمراد انها هي ايات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الاية قولان احدهما ان يكون المراد من الكتاب الحكيم التوراة والانجيل والتقدير ان الايات المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التوراة والانجيل مع ان محمدا عليه الصلاة والسلام ما كان عالما بالتوراة والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا خص الله محمدا عليه الصلاة والسلام بانزال الوحي عليه القول الثاني وهو قول ابي مسلم ان قوله الر اشارة الى حروف التهجي فقوله الر تلك ايات الكتاب يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت ايات وعلامات لهذا الكتاب الذي وقع به التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز لكان اختصاصه بهذا النظم دون كلام سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا واعلم المسألة الثانية في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني ان يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به قال الاعشى

وغريبة تأتي الملوك حكيمة … قد قلتها ليقال من ذا قالها

الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات ليميز حقها عن باطلها وفي الافعال ليميز صوابها عن خطئها وكالحاكم على ان محمدا صادق في دعوى النبوة لان المعجز الاكبر لرسولنا ليس الا القرآن الرابع ان الحكيم بمعنى المحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا يمحوه الماء ولا تحرقه النار ولا تغيره الدهور والمراد منه براءته عن الكذب والتناقض الخامس قال الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه تعالى حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن اطاعه وبالنار لمن عصاه فعلى هذا الحكيم يكون معناه المحكوم فيه السادس ان الحكيم فاصل اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فمن حيث انه يدل على هذه المعاني صار كانه هو الحكيم في نفسه قوله تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون ان هذا لساحر مبين وفي الاية مسائل المسألة الاولى ان كفار قريش تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالرسالة والوحي فانكر الله عليهم ذلك التعجب

اما بيان ان الكفار تعجبوا من هذا التخصيص فمن وجوه الاول قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ان هذا لشيء يراد واذا بلغوا في الجهالة الى ان تعجبوا من كون الله تعالى واحدا لم يبعد ايضا ان يتعجبوا من تخصيص الله محمدا بالوحي والرسالة والثاني ان اهل مكة كانوا يقولون ان الله تعالى ما وجد رسولا الى الخلق الا يتيم ابي طالب الثالث انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وفي الجملة فهذا التعجب يحتمل ان يتعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكى عن الكفار انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني انهم ما تعجبوا من ذلك بل تعجبوا من تخصيص محمد عليه الصلاة والسلام بالوحي والنبوة مع كونه فقيرا يتيما فهذا بيان ان الكفار تعجبوا من ذلك واما بيان ان الله تعالى انكر عليهم هذا التعجب فهو قوله في هذه الاية اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم فان قوله اكان للناس لفظه لفظ الاستفهام ومعناه الانكار لان يكون ذلك عجبا من كون الكفار تعجبهم وانما وجب انكار التعجب لوجوه الاول انه تعالى مالك الخلق وملك لهم والملك هو الذي له الامر والنهي والاذن والمنع ولا بد من ايصال التكاليف الى اولئك المكلفين بواسطة بعض العباد واذا كان الامر كذلك كان ارسال الرسول امرا غير ممتنع بل كان مجوزا في العقول الثاني انه تعالى خلق الخلق للاشتغال بالعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ثم انه تعالى اكمل عقولهم ومكنهم من الخير والشر ثم علم تعالى ان عباده لا يشتغلون بما كلفوا به الا اذا ارسل اليهم رسولا ومنبها فعند ذلك يجب بحسب الفضل والكرم والرحمة ان يرسل اليهم ذلك الرسول واذا كان واجبا فكيف يتعجب منه الثالث ان ارسال الرسل ما اخلى الله تعالى شيئا من ازمنة وجود المكلفين منه كما قال وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فكيف يتعجب منه مع انه قد سبقه النظير ويؤكده قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه وسائر قصص الانبياء عليهم السلام الرابع انه تعالى انما ارسل رجلا عرف كونه امينا بعيدا عن التهمة والاكاذيب ملازما للصدق والعفاف ثم انه كان اميا لم يخالط اهل الاديان وما قرأ كتابا اصلا البتة ثم انه مع ذلك يتلو عليهم اقاصيصهم ويخبرهم عن وقائعهم فهذا يدل على كونه صادقا عند الله ويزيل التعجب وهو المراد من قوله سبحانه هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم وقال وما كنت تتلو من كتاب ولا تخطه بيمينك الخامس ان مثل هذا التعجب كان موجودا عند بعثة كل رسول كما في قوله والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السادس ان هذا التعجب اما ان يكون من ارسال الله رسولا من البشر او سلموا انه لا عجب في ذلك وانما تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي والرسالة اما الاول فبعيد لان العقل شاهد بان مع حصول التكليف لا بد من منبه ورسول يعرفهم تمام ما يحتاجون اليه في اديانهم كالعبادة وغيرها واذا ثبت هذا فنقول الاولى ان يبعث اليهم من كان من جنسهم ليكون سكونهم اليه اكمل والفهم له اقوى كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا واما الثاني فبعيد لان محمدا عليه السلام كان موصوفا بصفات الخير والتقوى والامانة وما كانوا يعيبونه الا بكونه فقيرا يتيما وهذا في غاية البعد فان الله تعالى غني عن العالمين فلا يمكن ان يكون الفقر سببا لنقصان الحال عنده كما قال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فثبت ان تعجب الكفار من تخصيص الله محمدا بالوحي والرسالة كلام فاسد المسألة الثانية الهمزة في قوله اكان للناس عجبا لانكار التعجب من هذا التعجب وان اوحينا اسم كان وعجبا خبرها وقرأ ابن مسعود عجب فجعله اسما وهو نكرة وان اوحينا خبرا وهو معرفة كقوله

يكون مزاجها عسل وماء

والاجود ان تكون كان تامة وان اوحينا بدلا من عجب المسألة الثالثة انه تعالى قال اكان للناس عجبا ولم يقل كان للناس عجبا والفرقان قوله اكان للناس عجبا معناه انهم جعلوه لانفسهم اعجوبة يتعجبون منها ونصبوه وعينوه لتوجيه الطعن والاستهزاء والتعجب اليه وليس في قوله كان للناس عجبا هذا المعنى المسألة الرابعة ان مع الفعل في قوله ان اوحينا اليه في تقدير المصدر وهو اسم كان وخبره هو قوله عجبا وانما قدم الخبر على المبتدأ ههنا لانهم يقدمون الاهم والمقصود بالانكار في هذه الاية انما هو تعجبهم واما ان التي في قوله ان انذر الناس فمفسرة لان الايحاء فيه معنى القول ويجوز ان تكون مخففة من الثقيلة واصله انه انذر الناس على معنى ان الشان قولنا انذر الناس المسألة الخامسة انه تعالى لما بين انه اوحى الى رسوله بين بعده تفصيل ما اوحى اليه وهو الانذار والتبشير اما الانذار فللكفار والفساق ليرتدعوا بسبب ذلك الانذار عن فعل ما لا ينبغي واما التبشير فلاهل الطاعة لتقوى رغبتهم فيها وانما قدم الانذار على التبشير لان التخلية مقدمة على التحلية وازالة ما لا ينبغي مقدمة في الرتبة على فعل ما ينبغي المسألة السادسة قوله قدم صدق فيه اقوال لاهل اللغة واقوال للمفسرين اما اقوال اهل اللغة فقد نقل الواحدي في البسيط منها وجوها قال الليث وابو الهيثم القدم السابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله خير قال ذو الرمة

وانت امرؤ من اهل بيت ذؤابة … لهم قدم معروفة ومفاخر

وقال احمد بن يحيى القدم كل ما قدمت من خير وقال ابن الانباري القدم كناية عن العمل الذي يتقدم فيه ولا يقع فيه تأخير ولا ابطاء واعلم ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني ان السعي والسبق لا يحصل الا بالقدم فسمي المسبب باسم السبب كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد فان قيل فما الفائدة في اضافة القدم الى الصدق في قوله قدم صدق قلنا الفائدة التنبيه على زيادة الفضل وانه من السوابق العظيمة قال بعضهم المراد مقام صدق واما المفسرون فلهم اقوال فبعضهم حمل قدم صدق على الاعمال الصالحة وبعضهم حمله على الثواب ومنهم من حمله على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم واختار ابن الانباري هذا الثاني وانشد

صل لذي العرش واتخذ قدما … ينجيك يوم العثار والزلل

المسألة السابعة ان الكافرين لما جاءهم رسول منهم فانذرهم وبشرهم واتاهم من عند الله بما هو اللائق بحكمته وفضله قالوا متعجبين ان هذا لساحر مبين اراد هذا الذي يدعي انه رسول ساحر وابتدأ بقوله قال الكافرون على تقدير فلما انذرهم قال الكافرون هذا شيء عجيب قال القفال واضمار هذا غير قليل في القرآن المسألة الثامنة قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي ان هذا لساحر والمراد محمد

والباقون لسحر والمراد به القران واعلم ان وصف الكفار القران بكونه سحرا يدل على عظم محل القران عندهم وكونه معجزا وانه تعذر عليهم فيه المعارضة فاحتاجوا الى هذا الكلام واعلم انّ اقدامهم على وصف القران بكونه سحرا يحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض الذم ويحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض الذم ويحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض المدح فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم ارادوا به انه لكمال فصاحته كلام مزخرف حسن الظاهر ولكنه باطل في الحقيقة ولا حاصل له وقال الاخرون ارادوا به انه لكمال فصاحته وتعذر امثاله جار مجرى السحر واعلم ان هذا الكلام لما كان في غاية الفساد لم يذكر جوابه وانما قلنا انه في غاية الفساد لانه عليه السلام كان منهم ونشأ بينهم وما غاب عنهم وما خالط احدا سواهم وما كانت مكة بلدة العلماء والاذكياء حتى يقال انه تعلم السحر منهم او تعلم العلوم الكثيرة منهم فقدر على الاتيان بمثل هذا القران واذا كان الامر كذلك كان حمل القران على السحر كلاما في غاية الفساد فلهذا السبب لم يذكر جوابه والله اعلم قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون ۞ وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم تعجبوا من الوحي والبعثة والرسالة ثم انه تعالى ازال ذلك التعجب بانه لا بعد البتة في ان يبعث خالق الخلق اليهم رسولا يبشرهم على الاعمال الصالحة بالثواب وعلى الاعمال الباطلة الفاسدة بالعقاب كان هذا الجواب انما يتم ويكمل بامرين احدهما ان لهذا العالم الها قادرا قاهرا نافذ الحكم والامر والنهي والتكليف والثاني اثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة حتى يحصل الثواب والعقاب اللذان اخبر الانبياء عليهم السلام عن حصولهما فلا جرم انه سبحانه ذكر في هذا الموضع ما يدل على تحقيق هذين المطلوبين اما الاول وهو اثبات الاله فبقوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض واما الثاني وهو اثبات المعاد والحشر والنشر فبقوله اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا فثبت ان هذا الترتيب في غاية الحسن والكمال

المسئلة الثانية قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية ان الدليل الدال على وجود الصانع تعالى اما الامكان واما الحدوث وكل واحد منهما اما في الصفات واما في الذوات فيكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات ثم هذه الاربعة تعتبر تارة في العالم العلوي وهو عالم السموات والكواكب وتارة في العالم السفلي والاغلب من الدلائل المذكورة في الكتب الالهية التمسك بامكان الصفات وحدوثها تارة في احوال العالم العلوي وتارة في احوال العالم السفلي والمذكور في هذا الموضع هو التمسك بامكان الاجرام العلوية في مقاديرها وصفاتها وتقريره من وجوه الاول ان اجرام الافلاك لا شك انها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى كان الامر كذلك كانت لا محالة محتاجة الى الخالق والمقدر اما بيان المقام الاول فهو ان اجرام الافلاك لا شك انها قابلة للقسمة الوهمية وقد دللنا في الكتب العقلية ان كل قابل للقسمة الوهمية فانه يكون في نفسه مركبا من الاجزاء والابعاض فيلزمنا على ان الذي يقوله الفلاسفة من ان الجسم قابل للقسمة ولكنه في نفسه شيء واحد كلام فاسد باطل فثبت بما ذكرنا ان اجرام الافلاك مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت هذا وجب افتقارها الى الخالق ومدبر في ذلك لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت على سطحها وتلك الاجزاء متساوية في الطبع والماهية والحقيقة والفلاسفة اقروا لنا بصحة هذه المقدمة حيث قالوا انها بسائط وتمنع كونها مركبة من اجزاء مختلفة الطبايع واذا ثبت هذا فنقول حصول بعضها في الداخل وبعضها بالخارج فدل هذا على ان الافلاك مفتقرة في تركيبها وصفاتها الى مدبر قدير عليم حكيم الوجه الثاني في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله القادر ان يقول حركات هذه الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك افتقرت هذه الافلاك في حركاتها الى محرك مدبر قادر قاهر اما المقام الاول فالدليل على صحته ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهذه الماهية تقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها والازل ينافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين الحركة والازل محالا فثبت ان لحركات الافلاك اولا واذا ثبت هذا وجب ان يقال هذه الاجرام الفلكية كانت معدومة في الازل وان كانت موجودة لكنها واقفة ساكنة وما كانت متحركة وعلى هذا التقدير فلحركاتها اول وبداية واما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب افتقارها الى مدبر قادر قاهر فالدليل عليه ان ابتداء هذه الاجرام بالحركة في ذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لابد وان يكون لتخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون موجبا بالذات والا لحصلت تلك الحركة قبل ذلك الوقت لاجل ان موجب تلك الحركة كان حاصلا قبل ذلك الوقت ولما بطل هذا ثبت ان ذلك المرجح قادر وهو المطلوب الوجه الثالث في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله المختار وهو ان اجزاء هذا الفلك حاصل فيه لا في الفلك الاول واختصاص كل واحد منها بتلك الاجزاء امر ممكن ولابد له من مرجح وتعود التقرير الاول فيه فهذا تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله في هذه الاية وفي الاية سؤالات السؤال الاول ان كلمة الذي كلمة وضعت للاشارة الى شيء مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كما اذا قيل لك من زيد فتقول الذي ابوه منطلق فهذا التعريف انما يحسن لو كان كون ابيه منطلقا امرا معلوما عند السامع فههنا لما قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام فهذا انما يحسن لو كان كونه تعالى خالقا للسموات والارض امرا معلوما عند السامع والعرب ما كانوا عالمين بذلك فكيف يحسن هذا التعريف وجوابه ان يقال هذا الكلام مشهور عند اليهود والنصارى لانه مذكور في اول ما يزعمون انه هو التورية ولما كان ذلك مشهورا عندهم والعرب كانوا يخالطونهم فالظاهر ايضا انهم سمعوه فلهذا السبب حسن هذا التعريف السؤال الثاني ما الفائدة في بيان الايام التي خلقها فيها والجواب انه تعالى قادر على خلق جميع العالم في اقل من لمح والدليل عليه ان العالم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ايجاده الا دفعة

لانا لو فرضنا ان ايجاده انما حصل في زمان فذلك الزمان منقسم لا محالة الى آنات متعاقبة فهل حصل شيء من ذلك الايجاد في الآن الاول او لم يحصل فان لم يحصل منه شيء في الآن الاول فهو خارج عن مدة الايجاد وان حصل في ذلك الآن ايجاد شيء وحصل في الآن الثاني ايجاد شيء آخر فهما ان كانا جزئين من ذلك الجزء الذي لا يتجزى فحينئذ يكون الجزء الذي لا يتجزى متجزيا وهو محال وان كان شيئا آخر فحينئذ يكون ايجاد الشيء الذي لا يتجزى لا يمكن الا في آن واحد وكذلك القول في ايجاد جميع الاجزاء فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج واذا ثبت هذا فنقول ههنا مذهبان الاول قول اصحابنا وهو انه تعالى يحسن منه كل شيء اراده ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكم والمصالح وعلى هذا التقدير يسقط قول من يقول لم خلق العالم في ستة ايام وما خلقه في لحظة واحدة لانا نقول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يعلل شيء من احكامه ولا افعاله بعلة فسقط هذا السؤال والقول الثاني قول المعتزلة وهو انهم يقولون يجب ان يكون افعاله مشتملة على المصالح والحكم فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق الله السموات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار في حق بعض المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فهو انه لا بد من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلق السموات والارضين او معهما والا كان خلقهما عبثا فان قيل فهلا جاز ان يخلقهما لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت ولا يجوز ان يقدم خلق ما لا ينتفع به احد لاجل حيوان سيحدث بعد ذلك وانما يصح منا ذلك في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا ثبت هذا فقد صح ما روي في الخبران خلق الملائكة والجن كان سابقا على خلق السموات والارض فان قيل اولئك الملائكة لا بد لهم من مكان فقبل خلق السموات والارض لا مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا الذي يقدر على تسكين العرش والسموات والارضين في امكنتها كيف يعجز عن تسكين الملائكة في احيازها بقدرته وحكمته واما وجه الاعتبار في ذلك فهو انه لما حصل هناك معتبر لم يمتنع ان يكون اعتباره بما يشاهده حالا بعد حال اقوى والدليل عليه ان ما يحدث على هذا الوجه يدل على انه حادث من فاعل حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك السؤال الثالث فهل هذه الايام كايام الدنيا او كما روي عن ابن عباس انه قال ستة ايام كل يوم منها الف سنة مما تعدون والجواب قال القاضي الظاهر في ذلك انه تعريف لعباده مدة خلقه لهما ولا يجوز ان يكون ذلك تعريفا الا والمدة هذه الايام المعلومة وللقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التورية والانجيل وكان المذكور هناك ايام الاخرة لا ايام الدنيا لم يكن ذلك قادحا في صحة التعريف والسؤال الرابع هذه الايام انما تقدر بحسب طلوع الشمس وغروبها وهذا المعنى مفقود قبل خلقهما فكيف يعقل هذا التعريف والجواب التعريف يحصل بانه وقع حدوث السموات والارض في مدة لو حصلت هناك افلاك دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام وللقائل ان يقول فهذا يقتضي مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث العالم وذلك يوجب قدم المدة وجوابه ان تلك المدة غير موجودة بل هي مفروضة موهومة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج الى مدة اخرى والا لزم اثبات ازمنة لا نهاية لها وذلك محال فكل ما يقولونه في حدوث العالم السؤال الخامس ان اليوم قد يراد به اليوم مع ليلته وقد يراد به النهار وحده فالمراد بهذه الاية ايهما والجواب الغالب في اللغة انه يراد باليوم اليوم بليلته والله اعلم

المسئلة الثالثة اما قوله ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا يوهم كونه تعالى مستقرا على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في اول سورة طه وفي سورة الاعراف ولكنا نكتفي ههنا بنكت وجيزة فنقول هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه مستقرا عليه بحيث لولا العرش لسقط ونزل كما اذا قلنا ان فلانا مستوى على سريره فانا نفهم منه هذا المعنى الا ان اثبات هذا المعنى يقتضي كونه تعالى محتاجا الى العرش وانه لولا العرش لسقط ونزل وذلك محال لان المسلمين اطبقوا على ان الله هو الممسك للعرش والحافظ ولا يقول احد ان العرش هو الممسك لله والحافظ له الثاني ان قوله تعالى ثم استوى على العرش يدل على انه قبل ذلك ما كان مستويا عليه وذلك يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال وكل من كان متغيرا كان محدثا وذلك بالاتفاق باطل الثالث انه لما حدث الاستواء في هذا الوقت فهذا يقتضي انه تعالى قبل هذا الوقت كان مضطربا متحركا وذلك من صفات المحدثات الرابع ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد ان خلق السموات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك يدل على انه تعالى كان قبل العرش غنيا عن العرش فاذا خلق العرش يمتنع ان ينقلب حقيقته وذاته من الاستغناء الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع ان يكون مستقرا على العرش فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في اثبات المكان والجهة لله تعالى

المسئلة الرابعة اتفق المسلمون على ان فوق السموات جسما عظيما هو العرش اذا ثبت هذا فنقول العرش المذكور في هذه الاية هل المراد منه ذلك العرش او غيره فيه قولان الاول وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد منه ذلك بل المراد منه من قوله ثم استوى على العرش انه لما خلق السموات والارض سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه يسمى عارشا قال الله تعالى ومن الشجر ومما يعرشون اي يبنون وقال في صفة القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها وقال عرشه على الماء اي بناؤه وانما ذكر الله تعالى ذلك لانه اعجب في القدرة والباني يبني البناء بعيدا من الماء على الارض الصلبة لئلا ينهدم والله سبحانه بنى السموات والارضين على الماء ليعرفوا العقلاء قدرته وكمال جلالته والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه ثم قال ابو مسلم فثبت ان اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه

فنقول وجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو ان الاستدلال على وجود الصانع تعالى وجب ان يحصل
بشيء معلوم مشاهد والعرش الذي في السماء ليس كذلك واما اجرام السموات والارضين فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال باحوالها
على وجود الصانع الحكيم جائزا صوابا حسنا ثم قال ومما يؤكد ذلك ان قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام اشارة الى تخليق ذواتها
وقوله ثم استوى على العرش يكون اشارة الى تسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لمصالحها وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله سبحانه
ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها فذكر اولا انه بناها وذكر ثانيا انه رفع سمكها فسواها فكذلك ههنا ذكر بقوله خلق السموات
والارض انه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش قصده الى تسطيحها وتعريشها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو القول
المشهور لجمهور المفسرين ان المراد من العرش المذكور في هذه الآية الجسم العظيم الذي في السماء وهؤلاء قالوا ان قوله ثم استوى على العرش لا يمكن ان يكون
انه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والارضين بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وكان عرشه على الماء وذلك يدل على وجود العرش سابق على خلق السموات
والارضين بل يجب تفسير هذه الآية بوجه آخر وهو ان يكون المراد ثم يدبر الامر ثم يستوي على العرش والقول الثالث ان المراد من العرش الملك يقال
فلان ثل عرشه اي ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد انه تعالى لما خلق السموات والارض استدارت الافلاك والكواكب وحصل بسبب دورانها
الفصول الاربعة والاحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوان ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل ان العرش
عبارة عن الملك وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته انما حصل بعد تخليق السموات والارض لا جرم صح ادخال حرف ثم الذي
يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله اعلم **المسألة الرابعة** اما قوله يدبر الامر فمعناه انه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل
ما يفعله المصيب في افعاله الناظر في ادبار الامور وعواقبها لئلا يدخل في الوجود ما لا ينبغي والمراد من الامر الشان يعني يدبر احوال الخلق
واحوال ملكوت السموات والارض فان قيل ما موقع هذه الجملة قلنا دل بكونه خالقا للسموات والارض في ستة ايام وبكونه مستويا على العرش على
نهاية العظمة وغاية الجلالة ثم اتبعها بهذه الجملة ليدل به على انه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي امر من الامور ولا حادث من الحوادث
الا بتدبيره وقضائه وحكمه فيصير ذلك دليلا على نهاية القدرة والحكمة والعلم والاحاطة والتدبير والله سبحانه مبدئ جميع الممكنات واليه منتهى سلسلة
الحاجات اما قوله تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه ففيه قولان الاول وهو المشهور ان المراد منه ان تدبير الاشياء وصنعه لها لا يكون لشفاعة شفيع
وتدبير مدبر ولا يستجري احد ان يشفع اليه في شيء الا بعد اذنه لانه تعالى اعلم بموضع الحكمة والصواب فلا يجوز لهم ان يسألوه ما لا يعلمون انه صواب
وصلاح فان قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدأ الخلق وانما يليق ذكره باحوال القيامة والجواب من وجوه الاول ما ذكره الزجاج
وهو ان الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الآية كانوا يقولون ان الاصنام شفعاؤنا عند الله فالمراد منه الرد عليهم في هذا القول وهو
كقوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والوجه الثاني وهو يمكن ان يقال انه تعالى لما بين كونه الها
للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين امر المبدأ بقوله يدبر الامر وبين حال المعاد بقوله ما من شفيع والوجه الثالث يمكن
ايضا ان يقال انه تعالى وضع تدبير الامور في اول خلق العالم على احسن الوجوه واقربها مع رعاية المصالح مع انه ما كان هناك شفيع يشفع في
تحصيل المصالح فدل هذا على ان اله العالم ناظر لعباده محسن اليهم مريد للخير والراحة بهم ولا حاجة في كونه كذلك الى حضور شفيع يشفع فيه
والقول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال الشفيع ههنا هو الثاني وهو مأخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر
كما يقال الزوج والفرد فمعنى الآية خلق السموات والارض وحده ولا حي معه ولا شريك يعينه ثم خلق الملائكة والجن والبشر وهو المراد من قوله الا
من بعد اذنه اي لم يحدث احد ولم يدخل في الوجود الا من بعد ان قال له كن حتى كان وحصل واعلم انه تعالى لما بين هذه الدلائل وشرح هذه الاحوال
ختمها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم فاعبدوه مبينا بذلك ان العبادة لا تصلح الا له ومنبها على انه سبحانه هو المستحق لجميع العبادات لاجل
انه هو المنعم بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم قال بعده افلا تذكرون دالا بذلك على وجوب التفكر في تلك الدلائل القاهرة الباهرة
وذلك يدل على ان التفكر في مخلوقات الله تعالى والاستدلال بها على جلالته وعزته وعظمته اعلى المراتب واكمل الدرجات قوله تعالى اليه
مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤا الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم
وعذاب اليم بما كانوا يكفرون اعلم انه سبحانه لما ذكر الدلائل الدالة على اثبات المبدأ اردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد
وفيه مسائل **المسألة الاولى** في بيان ان انكار الحشر والنشر ليس من العلوم البديهية ويدل عليه وجوه الاول ان العقلاء اختلفوا في
وقوعه وعدم وقوعه وقال بامكانه عالم من الناس وهم ارباب الملل والديانات وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف
فيه الثاني انا اذا رجعنا الى عقولنا السليمة وعرضنا عليها ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليها ايضا هذه القضية لم نجد هذه القضية
في قوة الامتناع مثل القضية الاولى الثالث انا اما ان نقول بثبوت النفس الناطقة او لا نقول به فان قلنا به فقد زال الاشكال بالكلية
فانه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الاولى لم يمتنع تعلقها بالبدن في المرة الاخرى وان انكرنا القول بالنفس فالاحتمال ايضا قائم
لانه لا يبعد ان يقال انه سبحانه يركب تلك الاجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الانسان الاول مرة اخرى الرابع انه سبحانه ذكر امثلة
كثيرة دالة على امكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا فالمثال الاول انا نرى الارض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستوليا عليها بسبب
الحر في الصيف ثم انه تعالى ينزل المطر عليها وقت الربيع فتصير بعد ذلك متحلية بالازهار العجيبة والانوار الغريبة كما قال تعالى وهو

الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وثانيها قوله تعالى وترى الارض خاشعة فاذا
انزلنا عليها الماء اهتزت وربت الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وثالثها قوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع
في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب والمراد كونه منبها على
امر المعاد ورابعها قوله تعالى ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره فلينظر الانسان الى طعامه وقال عليه السلام اذا رأيتم
الربيع فاذكروا النشور ولم تحصل المشابهة بين الربيع وبين النشور الا من الوجه الذي ذكرناه المثال الثاني ما يجده كل واحد منا من نفسه
من الزيادة والنمو بسبب السمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم انه قد يعود الى حاله الاول بالسمن واذا ثبت هذا فنقول ما لم يمتنع
تكون بعضه لم يمتنع ايضا تكون كله ولما ثبت ذلك ظهر ان الاعادة غير ممتنعة واليه الاشارة بقوله سبحانه وننشئكم فيما لا تعلمون
يعني انه سبحانه لما كان قادرا على انشاء ذواتكم اولا ثم على انشاء اجزائكم حال حياتكم ثانيا شيئا فشيئا من غير ان تكونوا عالمين
بوقت حدوثه وبوقت نقصانه وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع عليه سبحانه اعادتكم بعد البلى في القبور لحشر يوم القيامة المثال الثالث
انه تعالى لما كان قادرا على ان يخلقنا ابتداء من غير سبق مثال فلان يكون قادرا على ايجادنا مرة اخرى مع سبق الايجاد الاول
كان اولى وهذا المثال قرره الله تعالى في آيات كثيرة منها في هذه الآية وهو قوله انه يبدؤا الخلق ثم يعيده وثانيها قوله تعالى في سورة
يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة وثالثها قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ورابعها قوله تعالى افعيينا بالخلق
الاول بل هم في لبس من خلق جديد وخامسها قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى الى قوله في آخر السورة اليس ذلك بقادر
على ان يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى
وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فاستشهد تعالى على صحة الحشر في هذه الآية بامور الاول انه
استدل بالخلق الاول على امكان الخلق الثاني وهو قوله ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب كانه تعالى يقول لما حصل الخلق الاول
بانتقال هذه الاجسام من احوال الى احوال اخرى فلم لا يجوز ان يحصل الخلق الثاني بعد تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة والثاني انه تعالى
شبهها باحياء الارض الميتة والثالث انه تعالى هو الحق وانما يكون كذلك لو كان كامل القدرة تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة
من هذه الآية على امكان الحشر والنشر الآية السابعة في هذا الباب قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة المثال الرابع انه تعالى لما قدر على تخليق ما هو اعظم من ابدان الناس فكيف يقال انه لا يقدر على اعادتها فان من قدر على
الفعل الكبير عليه سهلا فلان يجوز الفعل القليل عليه اسهل كان اولى وهذا المعنى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وثانيها قوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي
الموتى وثالثها قوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر فان النوم اخو
الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد الموت قال تعالى وهو الذي يتوفيكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم ثم ذكر عقيبه امر الموت والبعث
فقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال في آية اخرى
الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها الى قوله ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بهذه الاحوال على صحة
البعث والحشر والنشر المثال السادس ان الاحياء بعد الموت لا يستنكر الا من جهة انه يحصل الضد بعد حصول الضد الا ان ذلك غير مستنكر في
قدرة الله تعالى لانه لما جاز حصول الموت بعد الحياة فكيف يستبعد حصول الحياة مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد قال تعالى مقررا لهذا
المعنى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين وايضا نجد النار مع حرها ويبسها متولدا من الشجر الاخضر فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر
نارا فاذا انتم منه توقدون وكنا ههنا فهذا جملة الكلام في بيان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول والله اعلم
المسألة الثانية في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب اعلم ان الامة فريقان منهم من يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن
الايلام والاضرار الا لمنافع اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب على الله تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد اما الفريق الاول فقد احتجوا على وجوب المعاد من وجوه الحجة الاولى انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح
واعطاهم قدرة بها يقدرون على الخير والشر واذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الله تعالى وعدله ان يمنع الخلق عن شتم الله وذكره بالسوء وان
يمنعهم عن الجهل والكذب وايذاء انبيائه واوليائه والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الخيرات والطاعات والحسنات
فانه لو لم يمنع عن تلك المضار ولم يرغب في هذه الخيرات قدح ذلك في كونه محسنا عادلا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في الطاعات لا يمكن
الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا
فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم كونه تعالى كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الآية التي نحن في
تفسيرها وهو قوله ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في الترغيب في فعل الخيرات وفي الزجر عن المنكرات
ما اودع الله في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد فلم لا يجوز ان يقال
الغرض منه مجرد الترغيب والترهيب ليحصل به نظام العالم كما قال تعالى ذلك الذي يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل ذلك

تعالى ما الدليل عليه وقوله انه لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد لصار كلامه كذبا فنقول الستم تخصصون اكثر عمومات القران فلم
الدلالة على وجوب ذلك التخصيص فان كان هذا كذبا وجب فيما يخرج من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لابد وان يفعل الله ذلك
لكن لا يجوز ان يقال ان ذلك الثواب والعقاب عبارة عما يصل الى الانسان من انواع الراحات واللذات ومن انواع الالام والاسقام واقسام الغموم
والهموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان يدعوه الى فعل الخير وترك الشر الا ان الهوى والنفس يدعوانه الى الانهماك في الشهوات الجسمانية
واللذات الجسدانية واذا حصل هذا التعارض فلابد من مرجح ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل
والترك والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جوز الانسان حصول الخلف على الله تعالى فحينئذ لا يحصل من الوعد رغبة ولا من الوعيد رهبة لان السامع
يجوز كونه كذبا والجواب عن السؤال الثالث ان العبد ما دام حياته في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل والاجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز دفع الاجرة
بكمالها اليه لانه اذا اخذها فانه لا يجتهد في العمل واما اذا كان محل الاجرة هو دار الاخرة كان الاجتهاد في العمل اشد واكمل وايضا نرى في الدنيا
ازهد الناس واعلمهم مبتلى بانواع الغموم والهموم والاحزان واجهلهم وافسقهم في اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزاء يمتنع ان يكون
هو هذه الدار فلابد من دار اخرى ومن حياة اخرى ليحصل فيها الجزاء والله اعلم الحجة الثانية ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق
بين المحسن والمسيء وان لا يجعل من كفره وجحده بمنزلة من اطاعه ولما وجب ظهور هذه التفرقة فحصول هذه التفرقة اما ان يكون في دار الدنيا
او في دار الاخرة والاول باطل لانا نرى الكفار والفساق في الدنيا في اعظم الراحات ونرى العلماء والزهاد بالضد ولهذا المعنى قال تعالى ولولا ان يكون
الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فثبت انه لابد بعد هذه الدار من دار اخرى وهو المراد من الاية التي نحن
في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط وهو المراد ايضا بقوله تعالى في سورة طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى
كل نفس بما تسعى وبقوله تعالى في سورة ص ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل ما
انكرتم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن والمسيء في الثواب والعقاب كما لم يفصل بينهما في حسن الصورة وفي كثرة المال والجواب ان هذا الذي
ذكرتموه يقوي دليلنا فانه ثبت في صريح العقل وجوب التفرقة ودل الحس على انه لم يحصل هذه التفرقة في الدنيا بل كان الامر على الضد منه
فانا نرى العالم الزاهد في اشد البلاء ونرى الكافر الفاسق في اعظم النعم فعلمنا انه لابد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت وايضا لا
يبعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا الزاهد العالم لو اعطاه ما دفع الى الكافر الفاسق لطغى وبغى وآثر الحيوة الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق
لو زاد عليه في التضييق لكان ادخل في الشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض الحجة الثالثة انه تعالى كلف عبيده
بالعبودية فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلابد ان يجعله فارغ البال منتظم الاحوال حتى يمكنه الاشتغال
باداء تلك التكاليف والناس جبلوا على طلب اللذات وتحصيل الراحات لانفسهم فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لوقع الهرج والمرج
ولعظمت الفتن وحينئذ لا يتفرغ المكلف على الاشتغال باداء العبودية فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في بقاء نظام العالم مهابة الملوك
وسياستهم وايضا فالاوباش يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم على قتلهم واخذ اموالهم فلهذا المعنى يحترزون
عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلاطين لا يكفي في ذلك لان السلطان اما ان يكون قد بلغ في القوة والقدرة الى حيث لا يخاف
من الرعية واما ان يكون خائفا منهم فان كان لا يخاف الرعية مع انه لا خوف له من المعاد فحينئذ يقدم على الظلم والايذاء على اقبح الوجوه لان
الداعية النفسانية قائمة ولا وازع له في الدنيا ولا في الاخرة واما ان كان من الرعية يخاف منه خوفا شديدا فلا يبعد ذلك رادعا
لهم من القبائح والظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرغبة في المعاد والرهبة عنه الحجة الرابعة ان السلطان القاهر اذا كان
له جمع من العبيد وكان بعضهم قويا وبعضهم ضعيفا وجب على ذلك السلطان ان كان رحيما ناظرا لهم مشفقا عليهم ان ينتصف للمظلوم
الضعيف من الظالم القادر القوي فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضا بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر المحسن واذا ثبت
هذا فنقول انه سبحانه سلطان قاهر قادر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجب ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين وهذا
الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى في غاية الذلة والمهانة والظالم في غاية العزة والقدرة فلابد من دار اخرى يظهر
فيها هذا العدل وهذا الانصاف وهذه الحجة ايضا يصلح جعلها تفسيرا لهذه الاية التي نحن في تفسيرها فان قالوا انه تعالى لما اقدر الظالم على
الظلم في هذه الدار وما عجزه عنه دل على كونه راضيا بذلك الظلم قلنا الاقدار على الظلم عين الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدره
الله تعالى على الظلم لكان قد اعجزه عن الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقداره على الظلم والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم
من الظالم الحجة الخامسة انه تعالى خلق هذا العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال انه
خلقهم لمصلحة ومنفعة والاول لا يليق بالرحيم الكريم والثاني ان يقال انه خلقهم لمقصود ومصلحة وخير فتلك الخير والمصلحة اما ان يحصل في
هذه الدنيا او في دار الاخرة والاول باطل من وجهين الاول ان لذات هذا العالم جسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم وازالة الالم
امر عدمي وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الخلائق معدوما وحينئذ لا يبقى فائدة والثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة
بالالام والمحن بل الدنيا طافحة بالشرور والافات والبليات واللذة فيها كالقطرة في البحر فعلمنا ان الدار التي تصل فيها الى الخلق تلك
الراحات المقصودة دار اخرى سوى دار الدنيا فان قالوا اليس انه تعالى يؤلم اهل النار باشد العقاب لا لاجل مصلحة ولا لحكمة قلنا الفرق

ان ذلك الضرر ضرر مستحق على اعمالهم الخبيثة واما الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه خيرات عظيمة ومنافع جابرة لتلك المضار
السالفة والا لزم ان يكون الفاعل ضررا مؤذيا وذلك ينافي كونه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين الحجة السادسة انه لو لم يحصل للانسان معاد لكان اخس
من جميع الحيوانات فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الالام والاسقام يكون فارغة البال طيبة النفس فانه ليس لها فكر وتامل اما الانسان فانه
بسبب ما حصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية والاحوال المستقبلة فيحصل له بسبب اكثر الاحوال الماضية انواع من الحزن والاسف
ويحصل له بسبب اكثر الاحوال الاتية انواع من الخوف لانه لا يدري انه كيف تحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار
العظيمة في الدنيا والالام النفسانية الشديدة القوية واما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين سائر الحيوانات لان السرجين في
مذاق الجعل طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب واذا ثبت هذا فنقول لو لم يحصل للانسان معاد يكمل به حاله وتظهر سعادته لوجب
ان يكون كمال العقل سببا لمزيد الغموم والهموم من غير جابر يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه يكون سببا لمزيد المحنة والرزايا والشقاء الخالية
عن المنفعة فثبت انه لولا حصول السعادة الاخروية لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان ولما كان ذلك باطلا قطعا علمنا
انه لابد من الدار الاخرة وان الانسان خلق للاخرة لا للدنيا وانه يكتسب موجبات السعادات الاخروية ولهذا السبب كان العقل شريفا الحجة السابعة
انه تعالى قادر على ايصال النعم الى عبيده على وجهين احدهما ان تكون النعم مشوبة بالافات والاحزان او تكون خالصة عنها فلما انعم الله علينا بالمرتبة
الاولى وجب ان ينعم علينا بالمرتبة الثانية في دار اخرى اظهارا لكمال القدرة والرحمة والحكمة فهناك ينعم على المطيعين ويعفو عن المذنبين
ويزيل الغموم والهموم والشهوات والشبهات والذي يقوي ذلك ويقرر هذا الكلام ان الانسان حين كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع
واشدها عفونة وفسادا ثم اذا خرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب واشرف من الحالة الاولى ثم انه عند ذلك يوضع في المهد ويشد
شدا وثيقا ثم بعد حين يخرج من المهد ويعدو يمينا وشمالا وينتقل من تناول اللبن الى تناول الاطعمة الطيبة وهذه الحالة الثالثة لا شك انها
اطيب من الحالة الثانية ثم انه بعد ذلك يصير اميرا نافذ الحكم على الخلق او عالما مشرفا على حقائق الاشياء ولا شك ان هذه الحالة الرابعة اطيب
واشرف من الحالة الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم هذا الاستقراء ان يقال الحالة الحاصلة بعد الموت تكون اشرف واعلى وابهج من اللذات
الجسمانية والخيرات الجسمانية الحجة الثامنة طريقة الاحتياط فانا اذا امنا بالمعاد وتاهبنا له فان كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكر
وان كان باطلا لم يضرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب ان يقال انه تفوتنا هذه اللذات الجسمانية الا انا نقول يجب على العاقل ان لا يبالي بفوتها
لامرين احدهما انها في غاية الخساسة لانها مشترك فيها بين الخنافس والديدان والكلاب والثاني انها منقطعة سريعة الزوال والفناء فثبت ان
الاحتياط ليس الا في الايمان بالمعاد ولهذا قال الشاعر شعر

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لا تحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر ... او صح قولي فالخسار عليكما

الحجة التاسعة اعلم ان الحيوان ما دام يكون حيوانا فانه ان انقطع منه شيء مثل ظفر وظلف وشعر فانه يعود ذلك الشيء واذا جرح اندمل ويكون الدم
جاريا في عروقه واعصابه جريان الماء في عروق الشجر واغصانه ثم اذا مات انقلبت هذه الاحوال فان انقطع منه شيء من شعر وظفر لم ينبت وان
جرح لم يندمل ولم يلتحم ورايت الدم يجمد في عروقه ثم بالاخرة يؤول حاله الى الفناء والانحلال ثم انا نظرنا الى الارض وجدناها شبيهة بهذه الصفة
فانا نراها في زمان الربيع تفور عيونها وتربو تلولها ويجري الماء الى اغصان الاشجار وعروقها والماء في الارض بمنزلة الدم الجاري في بدن الحيوان
ثم تخرج ازهارها وانوارها وثمارها كما قال تعالى فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وان [illegible] اخلفت ونبت مكانه
خلف مثله وان قطع غصن من اغصان الشجر اخلفت وان جرح التام وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد البرد
غارت عيونها وجفت رطوباتها وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلفت فكانت هذه الاحوال شبيهة بالموت بعد الحيوة ثم انا نرى الارض
في الربيع الثاني تعود الى تلك الحياة فاذا عقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا يعقل مثله في الصورة الثانية بل نقول لا شك ان
الانسان اشرف من سائر الحيوانات والحيوانات اشرف من النبات وهو اشرف من الجماد فاذا حصلت هذه الاحوال في الارض فلم لا يجوز حصولها
في الانسان فان قالوا ان اجساد الحيوانات تتفرق وتتمزق بالموت واما الارض فليست كذلك والجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة وهي
جوهر باق وان لم نقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول وقت تكون الجنين الى اخر العمر وهي سارية في البدن وتلك الاجزاء
باقية فزال هذا السؤال الحجة العاشرة لا شك ان تكون الحيوان انما تولد من النطفة وهذه النطفة انما تجتمع من جميع البدن بدليل ان عند انفصال
النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة انما تولدت من الاغذية المأكولة وتلك الاغذية انما تولدت من الاجزاء
العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واتفق لها ان اجتمعت فتولد منها حيوان او نبات فاكله انسان فتولد
دم فتوزع ذلك الدم على اعضائه فتولد منها اجزاء لطيفة ثم عند استيلاء الشهوة سال من تلك الرطوبات مقدار معين وهو النطفة
فانصب الى قعر الرحم فتولد منه هذا الانسان فثبت ان الاجزاء التي منها تولد بدن الانسان كانت متفرقة في البحار والجبال واوج الهواء ثم
انها اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات تفرقت تلك الاجزاء على مثال التفرق الاول واذا ثبت هذا فنقول وجب
القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى على مثال الاجتماع الاول وايضا فذلك المني لما وقع في رحم الام فقد كان قطرة صغيرة
ثم تولد منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان ذلك البدن لا شك انه كان في غاية الرطوبة

ولاشك انه يتحلل منه اجزاء كثيرة بسبب عمل الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية الباقية ابدا فى طول العمر فى التحلل ولولا ذلك لما حصل الجوع ولما حصلت الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع بان هذا الانسان الشيخ هو عين ذلك الانسان الذى كان فى بطن امه ثم انفصل وكان طفلا ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان اما ان يكون جوهرا مفارقا مجردا او جسما نورانيا لطيفا مع تحلل هذا البدن واذا كان الامر كذلك فعلى التقدير لا يمتنع عوده الى الحيوة مرة اخرى ويكون هذا الانسان العائد عين الانسان الاول فثبت ان القول بالمعاد حق وصدق الحجة الحادية عشرة ما ذكره الله تعالى فى قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واعلم ان قوله سبحانه خلقناه من نطفة اشارة الى ما ذكرناه فى الحجة العاشرة من ان تلك الاجزاء كانت متفرقة فى مشارق الارض ومغاربها فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها هذا الحيوان والذى تقويه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من نطفة فجعلناه فى قرار مكين فكان تفسير هذه الاية انما يصح بالوجه الذى ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يتكون منها نبات الارض ثم ان ذلك النبات ياكله ويتولد منه الدم ثم ان الدم ينقلب نطفة فبهذا الطريق ينتظم ظاهر الاية ثم انه سبحانه بعد ان ذكر هذا المعنى حكى كلام المنكر وهو قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا المذهب لكل من اعلم ان اثبات امكان الشئ لا يعقل الا بطريقين احدهما ان يقال ان مثله ممكن فوجب ان يكون هو ايضا ممكنا والثانى ان يقال ان ما هو اعظم منه واعلى حالا منه ممكن فهو ايضا ممكن ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول فقال قل يحييها الذى انشأها اول مرة ثم فيه دقيقة وهى ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو بكل شئ عليم اشارة الى كمال العلم ومنكروا الحشر والنشر لا ينكرونه الا لجهلهم بهذين الاصلين لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب بالذات لا يصح فيه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه يمتنع كونه عالما بالجزئيات فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبهة الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله تعالى مسئلة المعاد واردفها بتقرير هذين الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده الطريق الثانى وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى وتقريره من وجهين الاول ان الحيوة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس فحصلت المضادة بينهما الا انا نقول الحرارة النارية اقوى فى صفة الحرارة من الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية عن الشجر الاخضر مع كمال ما بينهما من المضادة فكيف يمتنع حدوث الحرارة الغريزية فى جرم التراب الثانى قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم يعنى لما سلمتم انه تعالى هو الخالق لاجسام الافلاك والكواكب فكيف سلمتم الامتناع من كونه قادرا على الحشر والنشر ثم انه تعالى حسم مادة الشبهات بقوله انما امره لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد ان تكوينه وتخليقه لا يتوقف على حصول الالات والادوات ونطفة الاب ورحم الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل ذلك على كونه سبحانه غنيا عن الخلق والايجاد والتكوين عن الوسائط والالات ثم قال سبحانه فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وهو المعنى المذكور فى هذه الاية التى نحن فى تفسيرها وهو قوله سبحانه ليجزى الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط الحجة الثانية عشر دلت الدلائل على ان العالم محدث ولا بد له من محدث قادر ويجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا عن العالم ويجب ان يكون غنيا عنها والا لكان قد خلقها فى الازل وهو محال فثبت ان لهذا العالم الها قادرا عالما غنيا ثم تاملنا فى انه هل يجوز فى حق هذا الحكيم الغنى عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم سدى ويجوز لهم ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يشتموه ويجحدوا ربوبيته وياكلوا نعمته ويعبدوا الجبت والطاغوت ويجعلوا له اندادا وينكروا امره ونهيه ووعده ووعيده فههنا حكمت بديهة العقل بان هذه المعانى لا يليق الا بالسفيه الجاهل البعيد عن الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة ان له امرا ونهيا ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له امر ونهى مع انه لا يكون له وعد ووعيد فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه ان لم يقرن الامر بالوعد بالثواب ولم يقرن النهى بالوعيد بالعقاب لم يتاكد الامر والنهى ولم يحصل المقصود فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له وعد ووعيد ثم لا يفى بوعده لاهل الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا ان ذلك لا يجوز وانه لو جاز ذلك لما حصل الوثوق بوعده ووعيده وهذا يوجب ان لا يبقى فائدة فى الوعد والوعيد فعلمنا انه لا بد من تحقيق الثواب والعقاب ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات يتعلق بعضها بالبعض كالسلسلة متى صح بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل ابصارنا لهذا التغير على حدوث العالم ودل حدوث العالم على وجود الصانع الحكيم الغنى ودل ذلك على وجود الامر والنهى ودل ذلك على وجود الثواب والعقاب ودل ذلك على وجود الحشر والنشر فان لم يثبت الحشر ادى الى جميع المقدمات المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية وانكار العلوم النظرية القطعية فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية العظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة من البعث بعد الموت ليصل المحسن الى ثوابه والمسئ الى عقابه فان لم يحصل هذه الحالة لم يحصل الوعد والوعيد وان لم يحصلا لم يحصل الامر والنهى وان لم يحصلا لم يحصل الالهية وان لم يحصل الالهية لم يحصل هذه التغيرات فى العالم وهذه الحجة هى المراد من الاية التى نحن فى تفسيرها وهو قوله ليجزى الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط هذا كله تقرير اثبات المعاد بناء على ان لهذا العالم الها رحيما ناظرا محسنا الى العباد اما الفريق الثانى وهم الذين لا يعللون افعال الله تعالى برعاية المصالح فطريقهم الى اثبات المعاد انه امر جائز الوجود والانبياء اخبروا عنه فوجب القول بصحته اما بيان الامكان فهو مبنى على مقدمات ثلاثة اولها البحث عن حال القائل فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن البدن فان كان عبارة عن النفس وهو القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن فى المرة الاولى جائزا كان تعلقها بالبدن فى المرة الثانية يجب ان يكون جائزا وهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف مشابك لهذا البدن باق فى جميع احوال البدن مصون عن التحلل والتبدل واما ان كان

الانسان عبارة عن البدن وهذا القول بعيد الاقاويل فنقول ان تالف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص فى المرة الاولى كان ممكنا فوجب ان يكون فى المرة الثانية ممكنا ايضا فثبت ان عود الحيوة الى البدن مرة اخرى امر ممكن فى نفسه واما المقدمة الثانية فهى فى بيان ان اله العالم قادر مختار لا علة موجبة وان هذا القادر قادر على كل الممكنات اما المقدمة الثالثة فهى بيان ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت بالتراب والبحار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييز بعضها عن البعض ومتى ثبت هذه المقدمات الثلاث لزم القطع بان الحشر والنشر ممكن فى نفسه واذا ثبت هذا الامكان فنقول دل الدليل على صدق الانبياء عليهم السلام وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن فوجب القطع بوقوعه والا لزمنا تكذيبهم وذلك باطل بالدلائل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة ما وصل اليه عقلنا فى تقرير امر المعاد والله اعلم **المسئلة الثالثة** فى الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر الشبهة الاولى انه لو ابدلت هذه الدار بدار اخرى لكانت تلك الدار اما ان تكون مثل هذه الدار او شرا او خيرا منها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شرا منها كان التبديل سفها وان كان خيرا منها فنقول الامر هل كان قادرا على خلق ذلك الاجود اولا فان كان قادرا عليه فان قدر عليه ثم تركه وفعل الارذل كان ذلك سفها وان قلنا انه ما كان قادرا عليه فهذا انتقال من العجز الى القدرة او من الجهل الى الحكمة وكل ذلك على خالق العالم محال والجواب لم لا يجوز ان يقال تقديم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات النفسانية الموجبة للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا فى هذه الدار ثم عند حصول هذه الكمالات كان البقاء فى هذه الدار سببا للفناء والحرمان عن الخيرات الشبهة الثانية قالوا حركات الافلاك مستديرة والمستديرة لا ضد له وما لا ضد له لا يقبل الفساد والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة فى الكتب الفلسفية فلا حاجة الى الاعادة والاصل فى ابطال هذه الشبهات ان يقيم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والفرق والتمزق ولهذا السبب قال تعالى فى هذه السورة بدأ بالدلائل الدالة على حدوث الافلاك ثم اردفها بما يدل على صحة القول بالمعاد والله اعلم بالصواب الشبهة الثالثة الانسان عبارة عن هذا البدن وهو ليس عبارة عن هذه الاجزاء كيف كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم بالضرورة ان هذا الانسان ما كان موجودا وايضا اذا احرق هذا الجسد بقى تلك الاجزاء بسيطة ومعلوم ان مجموع تلك الاجزاء البسيطة من الارض والماء والهواء والنار ما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما يكون هذا الانسان بشرط وقوعها على تاليف مخصوص فاذا مات الانسان وتفرقت اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقدير فانه يمتنع عود بعض الاجزاء المعتبرة فى حصول هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى والجواب لا نسلم ان هذا الانسان المعين عبارة عن هذا الجسد المعين المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء فسرنا النفس بانها جوهر مفارق مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف مايل الى هذا الجسد مصون عن التغير الشبهة الرابعة انا لو قتل انسان واغتذى به انسان اخر فيلزم ان تعاد تلك الاجزاء فى بدن كل واحد من الشخصين وذلك محال والجواب هذه الشبهة ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس سواء قلنا النفس جوهر مجرد او اجسام لطيفة مشابكة للجسد وهى التى تسميها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا اخر البحث العقلى عن مسئلة المعاد والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث البحث الاول ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضى ان يكون الله سبحانه وتعالى مختصا بجهة وحيز حتى يصح ان يقال اليه مرجع الخلق والجواب عنه من وجوه الاول انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسؤال زائل والثانى ان يكون المراد منه ان مرجعهم الى حيث لا حاكم سواه الثالث ان المراد مرجعهم الى حيث حصل الوعد فيه بالمجازاة البحث الثانى ظواهر الايات الكثيرة يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة قبل البدن اما ان الانسان شئ غير هذا البدن فلقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء فالعلم الضرورى الحاصل بان البدن المقتول ميت والنص يدل على انه حى فوجب ان يكون حقيقته ان يكون شيئا مغايرا لهذا البدن الميت وايضا قال تعالى فى صفة نزع ارواح الكفار اخرجوا انفسكم واما ان النفس كانت موجودة قبل البدن فلان قوله تعالى فى هذه الاية اليه مرجعكم على ما قلناه لان الرجوع الى الموضع انما يحصل لو كان ذلك الشئ قد كان هناك قبل ذلك ونظيره قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك وقوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق البحث الثالث المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اى ان الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا المرجع الموت وانما المراد منه القيمة البحث الرابع قوله اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله ولا حكم الا حكمه ولا نافذ الا امره واما قوله وعد الله حقا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله وعد الله مصدر مؤكد لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدر مؤكد لقوله وعد الله فهذه التاكيدات قد اجتمعت فى هذا الحكم **المسئلة الثانية** قرئ وعد الله على لفظ الفعل واعلم انه تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكر بعده ما يدل على كونه فى نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه اما ما يدل على امكانه فى نفسه فهو قوله سبحانه انه يبدؤا الخلق ثم يعيده وفيه مسائل **المسئلة الثالثة** تقرير هذا الدليل انه سبحانه بين بالدليل كونه خالقا للافلاك والارضين ويدخل فيه ايضا كونه خالقا لكل ما فى هذا العالم من الجمادات والمعادن والنبات والحيوان والانسان وقد ثبت فى العقل ان كل من كان قادرا على شئ وكانت قدرته باقية ممتنعة الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا الدليل على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته **المسئلة الرابعة** اتفق المسلمون على انه تعالى قادر على اعدام اجسام العالم واختلفوا فى انه تعالى هل يعدمها ام لا فقال قوم انه تعالى يعدمها واحتجوا بهذه الاية وذلك لانه تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه يعيدها فوجب ان يعيد الاجسام ايضا واعادتها لا يمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده فحكم بان الاعادة مثل الابتداء ثم ثبت بالدليل انه تعالى

انما خلقها في الابتداء من العدم فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم والله اعلم المسئلة الخامسة في هذه الآية اضمار كأنه قيل يبدؤ الخلق
ليأمرهم بالعبادة ثم يميتهم ثم يعيدهم كما قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الا انه تعالى حذف ذكر الامر بالعبادة
ههنا لاجل انه تعالى قال قبل هذه الآية ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحذف ذكر الاماتة لان ذكر الاعادة يدل عليها المسئلة السادسة قرأ بعضهم انه
يبدأ الخلق بالكسر وبعضهم بالفتح قال الزجاج من كسر الهمزة من انه فعلى الاستئناف وفي فتح الهمزة وجهان الاول ان يكون التقدير اليه مرجعكم جميعا لانه
يبدأ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون التقدير وعد ابداء الخلق ثم اعادته وقرئ يبدئ من ابدأ وقرئ انه يبدأ الخلق كقولك حق ان زيدا منطلق
ورفعها فالمعنى اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق اما قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فاعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة
على انه لابد من حصول الحشر والنشر حتى يحصل الفرق بين المحسن وبين المسيء حتى يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء
في تقرير هذا الدليل وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الكعبي اللام في قوله ليجزي الذين آمنوا يدل على انه تعالى خلق العباد للثواب والرحمة وايضا
فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب فما ادخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم فذلك يدل على انه خلق الخلق
للرحمة لا للعذاب فذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر وما خلق فيهم الكفر البتة والجواب ان لام التعليل في افعال الله محال لانه تعالى
لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال المسئلة الثانية قال
الكعبي ايضا هذه الآية تدل على انه لا يجوز من الله تعالى ان يبتدأ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة
خلقهم في هذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم فظاهر الآية يدل على ذلك
والجواب هذا بناء على صحة تعليل احكام الله تعالى وهذا باطل سلمنا صحة ذلك الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا
المعنى وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه يبدؤ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير فسقط كلامه
اما قوله تعالى بالقسط ففيه وجهان الاول بالقسط بالعدل وهو متعلق بقوله ليجزي والمعنى ليجزيهم بقسطه وفيه سؤالات السؤال الاول ان القسط
ان كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك يقتضي انه تعالى لا يزيدهم على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل
التفضل ابتداء والجواب عندنا الثواب محض التفضل وايضا فبتقدير ان يساعد على حصول الاستحقاق الا ان لفظ القسط لا يدل عليه
السؤال الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط والجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد العناية في
حقهم وعلى كونهم مخصوصين بمزيد الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الآية ان يكون المعنى ليجزي الذين آمنوا بقسطهم وبما اقسطوا
وعدلوا ولم يظلموا انفسهم حين آمنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم
ظالم لنفسه وهذا الوجه اقوى لانه في مقابلة قوله تعالى بما كانوا يكفرون اما قوله تعالى والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا
يكفرون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الحميم الذي قد سخن بالنار حتى انتهى حره يقال حممت الماء اي سخنته احمه فهو حميم ومنه
الحمام المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الآية
على ذكر هذين القسمين واجاب القاضي عنه بان ذكر هذين القسمين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله تعالى والله خلق كل دابة من
ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع ولم يدل ذلك على عدم القسم الرابع بل نقول مثل ذلك ونذكر المقصود او الاكثر ونترك ذكر ما
عداه اذا كان قد بين في موضع آخر وقد بين الله تعالى حال القسم الثالث في سائر الآيات والجواب انا نقول انما نترك القسم الذي يجري مجرى النادر
ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات فكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب واما قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فانما ترك ذكر القسم
الرابع والخامس لان اقسام ذوات الارجل كثيرة فكان ذكرها باسرها يوجب الاطناب بخلاف هذه المسئلة فانه ليس ههنا الا القسم الثالث وهو الفاسق
الذي عم الخصمانه لا مؤمن ولا كافر وظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا
عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ۞ وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما ذكر الدلائل
الدالة على الالهية واعلم ان الدلائل المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هو التمسك بخلق السموات والارض وهذا النوع الاخير اشارة الى

التمسك باحوال الشمس والقمر وفي هذا الدليل اشارة الى ما يؤكد الدليل الدال على صحة الحشر والنشر في ذلك لانه تعالى اثبت القول بصحة
الحشر والنشر بناء على انه لابد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب الى اهل الكفر وانه يجب في الحكمة تمييز المحسن
عن المسيء ثم انه تعالى ذكر في هذه الآية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك الى معرفة السنين والحساب
فيمكنه ترتيب مهمات معاشه من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف فكأنه تعالى يقول تمييز المحسن عن المطيع عن العاصي
اوجب في الحكمة من تعليم احوال الشهور والسنين فلما اقتضت الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا ينتفع به الا في الدنيا الى
فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر من الوجه المذكور في هذه الآية ما يدل على التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي
ذكرناه لاجرم ذكره الله تعالى عقيب ذكر الدليل على صحة المعاد والله اعلم المسئلة الثانية الاستدلال باحوال الشمس والقمر على
وجود الصانع المقدر هو ان يقال الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس
بضوئه الباهر وشعاعه القاهر واختصاص القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام متماثلة في ذواتها وماهياتها
فالدليل عليه ان الاجسام لا شك انها متساوية في الجسمية والتحيز والجرمية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة في امور وراء الجسمية والجرمية
ضرورة ان ما به المخالفة غير ما به المشاركة واذا كان كذلك فنقول ان ما به حصلت المخالفة من الاجسام ان يكون صفة لها او موصوفا بها او لا صفة لها
ولا موصوفا بها والكل باطل اما القسم الاول فلان ما به حصلت المخالفة لو كانت صفات قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن
تلك الصفات متساوية في تمام الماهية واذا كان الامر كذلك فكل ما يصح على جسم وجب ان يصح على كل جسم فذلك هو المطلوب واما القسم الثاني
وهو ان يقال ان الذي خالف بعض الاجسام بعضا امر موصوف بالجسمية والتحيز والمقدار فنقول هذا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون حجما او
متحيزا او لا يكون والاول باطل والا لزم افتقاره الى محل آخر وتميز ذلك الى غير النهاية وايضا فعلى هذا التقدير يكون المحل مثلا للحال فلم يكن كون
احدهما حالا والآخر محلا اولى من العكس فيكون كل واحد منهما محلا للآخر وحالا فيه وذلك محال واما ان كان ذلك المحل غير متحيز ولا حجم فنقول
مثل هذا الشيء لا يكون له اختصاص بحيز ولا تعلق بجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة والشيء الذي يكون واجب الحصول في الحيز والجهة
يمتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة واما القسم الثالث وهو ان يقال ما به خالف جسم جسما لا حال في الجسم ولا محل له فهذا
ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق له به فحينئذ تكون ذوات الاجسام من حيث انها هي متساوية في تمام
الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المتساوية في تمام الماهية تكون متساوية
في جميع لوازم الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء القاهر الباهر وجب ان يصح مثل ذلك
الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك وجب ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف تخصيص مخصص
وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل وان اختصاص القمر بذلك النوع من النور بجعل جاعل فثبت
بالدليل القاطع صحة قوله سبحانه هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب والله اعلم المسئلة الثالثة قال ابو علي الفارسي الضياء لا يخلو من
احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك قام قياما وصام صياما وعلى الوجهين جميعا فالمضاف
محذوف والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال للرجل الكريم
انه كرم وجود المسئلة الرابعة قال الواحدي روي عن ابن كثير من طريق قنبل ضئاء بهمزتين واكثر الناس على تغليطه فيه لان ياء ضياء منقلبة عن واو
مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها ثم قال وعلى البعد يجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام
فلما وقعت طرفا بعد الف زائدة انقلبت همزة في نحو سقاء وبابه والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح
اضعف من النور الحاصل في اول النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من الضوء القائم
بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء ما يحصل به في جرم الشمس وهل في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة
بالشمس فهو من مواقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه
عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لاجل ان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة وهي
مباحث عميقة وانما يليق بالاستقصاء فيها بعلوم المعقولات واذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية
اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة
بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع آخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي
آية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا المسئلة السادسة قوله وقدره منازل نظيره قوله تعالى في يس والقمر قدرناه منازل وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى
وقدر مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل المسئلة السابعة الضمير في قوله وقدره منازل فيه وجهان الاول انه انما وحد
الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين انما يعرف بسير الشمس والقمر ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان
يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان بسير القمر تعرف الشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة
المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله المسئلة الثامنة اعلم ان انتفاع الخلق بضوء
الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول الاربعة تنتظم
مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية
يحصل النهار والليل فالنهار يكون زمانا للكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير
الآيات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على خلقه وعظيم عنايته بهم فانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان
اختصاص كل جسم بشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع المنافع
الحاصلة في العالم بسبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر المقدر الرحيم الكريم سبحانه وتعالى عما يقول
المبطلون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة والمصلحة
ونظيره قوله سبحانه في آل عمران ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله في سورة اخرى وما خلقنا السموات و
الارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان الجبر لانه تعالى

لو كان مريداً لكل ظلم وخالقاً لكل قبيح ومريداً لاضلال من ضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق المسألة الثانية قال حكماء الاسلام
هذا يدل على انه سبحانه اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها ينتظم مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها فوائد وآثار
في هذا العالم لكان خلقها عبثاً وباطلاً وغير مفيد وهذه النصوص تنافي ذلك والله اعلم ثم بين تعالى انه يفصل الآيات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل
باباً باباً واحداً عقيب الآخر فصلاً فصلاً مع الشرح والبيان وفي قوله نفصل قراءتان قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون نفصل بالنون
ثم قال لقوم يعلمون وفيه قولان الاول المراد منه العقل الذي يعم الكل والثاني المراد منه من تفكر وعلم فوائد مخلوقاته وآثار احسانه حجة القول الاول
عموم اللفظ وحجة القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله سبحانه العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الدلائل كما في قوله انما انت منذر من يخشيها
مع انه عليه السلام كان منذراً للكل قوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون ⊛ اعلم انه تعالى
استدل على التوحيد والالهيات اولاً بتخليق السموات والارض وثانياً باحوال الشمس والقمر وثالثاً في هذه الآية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار
وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ورابعاً بكل ما خلق الله في السموات والارض وهي اقسام الحوادث
الحادثة في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام احدها الاحوال الحاصلة في العناصر الاربعة ويدخل فيها الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل
فيها ايضاً احوال البحار والمد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات و
رابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال لا يمكن
في الف مجلد بل كلما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو جزء مختصر من هذا الباب ثم انه تعالى قال بعد ذكر هذه الدلائل لآيات لقوم يتقون فخصها
بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء الناس فيها وان خالقها
وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي ثم من ثواب وعقاب ليتميز المحسن عن المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على
صحة القول باثبات المبدأ واثبات المعاد قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون ⊛
اولئك مأويهم النار بما كانوا يكسبون ⊛ اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الحكيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر
شرع بعده في شرح احوال من يكفر بها وشرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور في هذه الآية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربعة
الصفة الاولى قوله ان الذين لا يرجون وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه
لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير الرجاء هنا بالخوف قوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وقوله
وهم من الساعة مشفقون وتفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقاراً ⊛ قال الهذلي شعر اذا لسعته النحل لم يرج لسعها ⊛
والقول الثاني تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجاء هو الذي ضده اليأس كما قال قد يئسوا من
الآخرة واعلم ان حمل الرجاء على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع ههنا من حمل الرجاء على ظاهره البتة والدليل عليه ان لقاء الله
اما ان يكون المراد منه تجلي جلال الله للعبد واشراق نور كبريائه في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله والى رحمته فان كان الاول
فهو اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات فالعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله ان
يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان كذلك فكل من آمن بالله فهو يرجو ثوابه وكل من لا يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد ابطل على نفسه هذا الرجاء
فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الايمان بالله واليوم الآخر المسألة الثانية اللقاء هو الوصول الى الشيء وهو في حق الله تعالى محال لكونه
منزهاً عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازاً عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لقيت فلاناً اذا رأيته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في
الاضمار وهو خلاف الاصل واعلم انه ثبت بالدلائل اليقينية ان سعادة النفس بعد الموت في ان يتجلى معرفة الله ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك
هو الرؤية وهو من اعظم السعادات فمن كان غافلاً عن طلبها معرضاً عنها مكتفياً بعد الموت بوجدان اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان
من الضالين ⊛ الصفة الثانية من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحيوة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه من طلب
اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات
الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها الصفة الثالثة قوله واطمأنوا بها وفيه مسألتان المسألة الاولى صفة السعداء ان يحصل لهم عند
ذكر الله نوع من الوجل والخوف كما قال الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثم اذا قويت هذه الحالة حصلت الطمأنينة في ذكر الله كما قال وتطمئن قلوبهم
بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان يحصل لهم الطمأنينة في حب الدنيا والاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الآية
واطمأنوا بها فحقيقة الطمأنينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت قلوبهم كالميتة عند ذكر الله تعالى
المسألة الثانية مقتضى اللغة ان يقال واطمأنوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمأنوا بها
والصفة الرابعة قوله والذين هم عن آياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا
يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربعة دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية
وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربعة قال اولئك مأويهم
النار بما كانوا يكسبون وفيه مسألتان المسألة الاولى النيران على اقسام النار التي هي جسم محسوس مضيء محرق صاعد بالطبع والاقرار

واجب لانه ثبت بالدلائل المذكورة ان الاقرار بالجنة والنار حق والقسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئاً حباً شديداً
ثم ضاع عنه ذلك الشيء بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه وباطنه وكل عاقل يقول ان فلاناً محترق القلب محترق الباطن بسبب فراق ذلك
المحبوب وهذه النار اقوى بكثير من الم النار الجسمانية اذا عرفت هذا فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات كانت غافلة
عن حب عالم الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت الفرقة بين ذلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة
بذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في بئر ظلمانية لا الف له بها ولا معرفة له باحوالها فهذا الانسان يكون في
غاية الوحشة وتألم الروح فكذا ههنا اما لو كان نفوراً عن هذه الجسمانية عارفاً بمعايبها وكان شديد الرغبة في التعلق بالعروة الوثقى عظيم الحب لله كان
مثاله مثال من كان محبوساً في سجن مظلم عفن مملوء من الحشرات المؤذية والآفات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج منه واحضر في مجلس
السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن
اولئك رفيقاً فهذا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية والجنة الروحانية المسألة الثانية الباء في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال
السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم ⊛ دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد
لله رب العالمين ⊛ اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الآية المتقدمة ذكر في هذه الآية احوال المحقين واعلم انه تعالى ذكر
صفاتهم اولاً ثم ذكر ما لهم من الاحوال السنية والدرجات الرفيعة ثانياً اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي
تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشياء ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية
وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله تعالى فقوله ان الذين آمنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله
وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمة الله ولما كانت القوة النظرية مقدمة على القوة العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب
تقديمها في الذكر الوجه الثاني في تفسير هذه الآية قال القفال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقولهم وحققوا التصديق بالعمل
الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله الثالث الذين آمنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا
جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذنهم مشغولة بسماع كلام الله كما قال واذا سمعوا ما انزل
الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة
ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة المرتبة الاولى قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات
النعيم وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير قوله يهديهم ربهم بايمانهم وجوه الاول انه تعالى يهديهم الى الجنة ثواباً لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة
والذي يدل على صحة هذا التأويل وجوه احدها قوله تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه عليه السلام
قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نوراً وقائداً الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له
عمله في صورة سيئة فيقول انا عملك فينطلق به حتى يدخله النار وثالثها قال مجاهد المؤمن يكون له نور يمشي به الى الجنة ورابعها وهو الوجه
العقلي ان الايمان عبارة عن نور اتصل به من عالم القدس وذلك النور كالخيط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس فاذا وجد
هذا الخيط النوراني قدر العبد على ان يهتدي بذلك النور ويرجع الى عالم القدس واما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلال
نعوذ بالله منه والتأويل الثاني قال ابن الانباري ان ايمانهم يهديهم الى خصائص في المعرفة ومزايا في الالطاف ولوامع من النور تستنير بها
قلوبهم وتزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم لقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وهذه الزوائد والفوائد والمزايا يجوز حصولها في
الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها في الآخرة بعد الموت قال القفال واذا حملنا الآية على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من
تحتهم الانهار في جنات النعيم الا انه حذف الواو وجعل قوله تجري خبراً مستأنفاً منقطعاً عما قبله والتأويل الثالث ان نقول الكلام في تفسير
هذه الآية يجب ان يكون مسبوقاً بمقدمات المقدمة الاولى ان العلم نور والجهل ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك ومما يقرره
انك اذا القيت مسألة جليلة شريفة على شخصين واتفق ان فهمها احدهما وما فهمها الآخر فانك ترى وجه الفاهم متهللاً مشرقاً مضيئاً ووجه
الذي لم يفهم عبوساً مظلماً منقبضاً ولهذا السبب جرت عادة القرآن بالتعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمة المقدمة الثانية
ان الروح كاللوح والعلوم والمعارف كالنقوش المنقوشة في ذلك اللوح ثم ههنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا رسمت فيه نقوش
جسمانية فحصول بعض النقوش في ذلك اللوح مانع عن حصول سائر النقوش فيه فاما لوح الروح فخاصيته على ضد من ذلك فان الروح اذا كانت
خالية عن نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا اخال وحصل شيئاً منها كان معيناً له على سهولة تحصيل الباقي
وكلما كان الحاصل اكثر كان تحصيل البقية اسهل فالنقوش الجسمانية يكون بعضها مانعاً من حصول الباقي والنقوش الروحانية يكون بعضها
معيناً على حصول البقية فذلك يدل على ان احوال العالم الروحاني بالضد من احوال العالم الجسماني المقدمة الثالثة ان الاعمال الصالحة
عبارة عن الاعمال التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الآخرة والاعمال المذمومة ما يكون بالضد من ذلك اذا عرفت هذه المقدمات فنقول
الانسان اذا آمن بالله فقد اشرق روحه بنور هذه المعرفة ثم اذا واظب على الاعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة في التوجه الى الآخرة

وفي الاعراض عن الدنيا وكلما كانت هذه الاحوال اكمل كان استعداد النفس لتحصيل سائر المعارف اشد وكلما كان الاستعداد اقوى واكمل كانت معارج
المعارف اكثر واشراقها ولمعانها اقوى ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف والانوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار اليها بقوله يهديهم
ربهم بايمانهم المسئلة الثانية قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار والمراد منه انهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين والانهار تجري من بين
ايديهم ونظيره قوله تعالى قد جعل ربك تحتك سريا وهي ما كانت قاعدة عليه ولكن المعنى بين يديك وكذا قوله وهذه الانهار تجري من تحتي المعنى بين يدي فكذا
ههنا واعلم المسئلة الثالثة ان الايمان ثمرة المعرفة والهداية المرتبة عليها ايضا من جنس المعارف ثم انه تعالى لم يقل يهديهم ايمانهم بل قال يهديهم
ربهم بايمانهم فذلك يدل على ان العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمتين سبب لحصول الاستعداد واما التكوين فمن الحق سبحانه وهذا
معنى قول الحكماء انما الفياض المطلق والجواد الحق سبحانه المرتبة الثانية من مراتب سعاداتهم ودرجات كمالاتهم قوله تعالى دعويهم فيها سبحانك اللهم
وفيه مسائل المسئلة الاولى في دعويهم وجوه الاول ان الدعوى ههنا بمعنى الدعاء يقال دعا يدعو دعاء ودعوى كما يقال شكا يشكو شكاية وشكوى قال
بعض المفسرين دعويهم اي دعاؤهم قوله تعالى في اهل الجنة لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون وقال في اية اخرى يدعون فيها بكل فاكهة امنين ومما يقوي ان
المراد من الدعوى ههنا الدعاء هو انهم قالوا اللهم وهذا نداء لله سبحانه ومعنى قولنا اللهم انا نسبحك كقول القائل في دعاء القنوت اللهم اياك نعبد
الثاني ان يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله تعالى واعتزلكم وما تدعون من دون الله اي وما تعبدون من دون الله فيكون معنى الاية انه لا عبادة لاهل
الجنة الا ان يسبحوا الله ويحمدوه ويكون اشتغالهم بذلك الذكر لا على سبيل التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكر الله الثالث قال بعضهم لا يبعد ان يكون
المراد من الدعوى نفس الدعوى التي تكون للخصم على الخصم والمعنى ان اهل الجنة يدعون في الدنيا وفي الاخرة تنزيه الله عن كل المعايب والاقرار له بالالهية
قال القفال اصل ذلك ايضا الدعاء لان الخصم يدعو خصمه الى من يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم دعويهم اي قولهم واقرارهم ونداهم في ذلك هو قولهم سبحانك
اللهم الخامس قال المراد من قوله دعويهم اي طريقتهم في تمجيد الله وتقديسه وشانهم وسنتهم والدليل ان المراد ذلك ان قولهم سبحانك اللهم ليس
بدعاء ولا بدعوى الا ان المدعي للشيء يكون مواظبا على ذكره فلا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فاهل الجنة لما كانوا
مواظبين على هذا الذكر لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله ولهم ما يدعون اي ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت
على اي تمن قال ابن جريج اخبرت ان قوله دعويهم فيها سبحانك اللهم هو انه اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتيهم الملك بذلك المشتهى
فقد خرج تاويل الاية من هذا الوجه على انهم اذا اشتهوا الشيء قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعواهم ما حصل في قلوبهم من التمني وفي هذا التفسير
وجه اخر وهو افضل واشرف مما تقدم وهو ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة ان يسبحوا الله اي تمنيهم لما يتمنونه ليس الا في تسبيح الله وتقديسه وتنزيهه
والسابع قال القفال ايضا ويحتمل ان يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يتداعونه في الدنيا في اوقات حروبهم ممن يسكنون اليه ويستنصرون به كقولهم
يا ال فلان فاخبر الله تعالى ان انسهم في الجنة بذكر الله وسكونهم بتحميد الله ولذتهم بتمجيد الله المسئلة الثانية في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول قول من
يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب المشتهيات قال ابن جريج اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيؤتون به فاذا نالوا منه
شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك علم بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا ذلك من قولهم اتوهم بما يشتهون واعلم ان هذا القول
عندي ضعيف جدا وبيانه من وجوه الاول ان حاصل الكلام يرجع الى ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب المأكول والمشروب
والمنكوح وهذا في غاية الخساسة وثانيها انه تعالى قال في صفة اهل الجنة ولهم ما يشتهون فاذا اشتهوا الطير فلا حاجة بهم الى الطلب واذا لم يكن
بهم حاجة الى الطلب فقد سقط هذا الكلام وثالثها ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار للفظ به وهذا
باطل الوجه الثاني في تاويل هذه الاية ان يقول المراد اشتغال اهل الجنة بتقديس الله سبحانه وتمجيده والثناء عليه لان سعادتهم في هذا
الذكر وابتهاجهم وسرورهم به وكمال حالهم لا يحصل الا منه وهذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه ثم على هذا التقدير في الاية وجوه الاول
قال القاضي انه تعالى وعد المتقين بالثواب العظيم كما ذكر في اول هذه السورة من قوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فاذا دخل اهل الجنة الجنة و
وجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا ان الله سبحانه كان صادقا في وعده اياهم بتلك النعم فعند ذلك قالوا سبحانك اللهم اي نسبحك عن الخلف
في الوعد والكذب في القول والثاني ان نقول غاية سعادة السعداء ونهاية درجات الانبياء والاولياء استسعادهم بمراتب معارف الجلال
واعلم ان معرفة ذات الله تعالى والاطلاع على كنه حقيقته مما لا سبيل للخلق اليه بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية او صفاته الاضافية
اما صفاته السلبية وهي المسماة بصفات الجلال واما صفاته الاضافية فهي المسماة بصفات الاكرام فلذلك كان كمال الذكر العالي مقصورا
عليهما كما قال سبحانه تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام وكان عليه الصلاة والسلام يقول الظوا بيا ذا الجلال والاكرام ولما كانت السلوب متقدمة
بالرتبة على الاضافات لا جرم كان ذكر الجلال متقدما على ذكر الاكرام في اللفظ اذا ثبت ان غاية سعادة السعداء ليس الا في هذين المقامين
لا جرم ذكر الله سبحانه كونهم مواظبين على هذا الذكر العالي المقدس ولما كان لا نهاية لمعارج جلال الله ولا غاية لمدارج الهيته واكرامه و
احسانه فكذلك لا نهاية لدرجات ترقي الارواح المقدسة في هذه المقامات العالية الالهية وثالثها ان الملائكة المقربين كانوا قبل تخليق ادم
عليه السلام مشتغلين بهذا الذكر الا ترى انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فالحق سبحانه الهم السعداء من اولاد ادم حتى اتوا بهذا
التسبيح والتحميد ليدل ذلك على ان الذي اتى به الملائكة المقربون قبل خلق العالم فهو بعينه اتى به السعداء من اولاد ادم بعد انقراض العالم
ولما كان هذا الذكر مشتملا على هذا الشرف العالي لا جرم جاءت الرواية بقراءته في اول الصلوة فان المصلي اذا كبر قال سبحانك اللهم

وبحمدك

وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك المرتبة الثالثة من مراتب سعادات اهل الجنة قوله تعالى وتحيتهم فيها سلام قال المفسرون
تحية بعضهم لبعض تكون بالسلام وتحية الملائكة لهم بالسلام كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وتحية الله لهم
ايضا بالسلام كما قال سلام قولا من رب رحيم قال الواحدي وعلى هذا التقدير تكون هذه اضافة المصدر الى المفعول وعندي فيه وجه اخر وهو ان نظمهم
على هذه الكلمة مشعر بانهم كانوا في الدنيا في منزل الافات ومعرض المخافات فاذا خرجوا من الدنيا ووصلوا الى جوار كرامة الله فقد صاروا سالمين
عن الافات امنين عن المخافات والنقصانات وقد ذكر الله عنهم بانهم يذكرون هذا المعنى في قوله وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا
لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب والمرتبة الرابعة من مرتبة سعاداتهم قوله تعالى واخر
دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان جماعة من المفسرين حملوا هذه الكلمات العالية المقدسة على احوال اهل
الجنة بسبب الاكل والشرب فقالوا ان اهل الجنة اذا اشتهوا شيئا قالوا سبحانك اللهم وبحمدك واذا اكلوا وفرغوا قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا
القائل ما ترقى نظره في دنياه واخراه عن المأكول والمشروب وحقيق بمثل هذا الانسان ان يعد في زمرة البهائم واما المحققون فقد تركوا ذلك
ولهم فيه اقوال الاول روى الحسن البصري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الجنة يلهمون الحمد لله والتسبيح كما تلهمون انفاسكم قال الزجاج اعلم الله
ان اهل الجنة يفتتحون بتعظيم الله وتنزيهه ويختمون بشكره والثناء عليه واقول عندي في هذا الباب وجوه اخرى فاحدها ان اهل الجنة لما
استسعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك وعاينوا ما هم فيه من السلامة عن الافات والمخافات علموا ان كل هذه الاحوال السنية والمقامات القدسية
انما تيسرت باحسان الله وافضاله وانعامه فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين وانما وقع الختم على هذا الكلام لان اشتغالهم
بتسبيح الله وتمجيده من اعظم نعم الله عليهم والاشتغال بشكر النعمة متاخر عن رؤية تلك النعمة فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها ان
لكل انسان بحسب قوته معراجا فاذا بلغ عند ذلك المعراج واراد ان يصعد اليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله وتسبيح الله وتحميده فاذا قالوا سبحانك
اللهم فهو عين المعراج ثم اذا ارادوا النزول منه الى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول افاضة الخير على جميع المحتاجين واليه الاشارة بقوله و
تحيتهم فيها سلام ثم انه مرة اخرى يصعد الى معراجه وعند الصعود يقول الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية اشارة الى اختلاف احوال العبد
بسبب النزول والعروج وثالثها ان نقول اسم لذات الحق سبحانه فتارة ينظر العبد الى صفات الجلال وهي المشار اليها بقوله سبحانك ثم يحاول الترقي
منها الى الحضرة جلال الله لذات ترقيا يليق بالطاعة البشرية وهي المشار اليها بقوله اللهم فاذا عجز عن ذلك المطار واحترق في اوائل تلك
الانوار رجع الى عالم الاكرام وهو المشار اليه بقوله الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات خطرت بالبال ودارت في الخيال فان حقت فالتوفيق من الله
وان لم يكن كذلك فالتكلان على رحمة الله المسئلة الثانية قال الواحدي ان في قوله ان الحمد لله هي المخففة من الشديدة فلذلك لم تعمل ولزم الحرف بالتخفيف
عن شبه الفعل كقوله شعر ان هالك كل من يحفى وينتعل ⊛ على معنى انه هالك قال صاحب النظم ان ههنا زائدة والتقدير واخر
دعواهم الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس بشيء وقرا بعضهم ان الحمد لله بالتشديد ونصب الحمد قوله تعالى ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم
بالخير لقضي اليهم اجلهم فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون ⊛ فيه مسائل المسئلة الاولى الذي يغلب على ظني ان ابتداء
هذه السورة في ذكر شبهات المنكرين للنبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله محمدا بالنبوة فازال الله ذلك التعجب بقوله اكان
للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد وحاصل الجواب انه يقول اني ما جئتكم الا بالتوحيد والاقرار بالمعاد وقد دللت على
صحتهما فلم يبق للتعجب من نبوتي معنى والشبهة الثانية للقوم انهم كانوا ابدا يقولون اللهم ان كان ما يقول محمد حقا في ادعاء الرسالة فامطر علينا
حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الاية فهذا هو الكلام في كيفية النظم ومن الناس من ذكر فيه
وجوها اخر فالاول قال القاضي لما بين تعالى فيما تقدم الوعد والوعيد اتبعه بما دل على ان من حقهما ان يتاخر عن هذه الحياة الدنيوية لان حصولهما
في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف والثاني ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف الكفار بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها
وكانوا عن ايات الله غافلين بين ان من غفلتهم ان الرسول عليه الصلاة والسلام متى انذرهم استعجلوا العذاب جهلا منهم وسفها المسئلة الثانية
انه تعالى اخبر في ايات كثيرة ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية ثم انهم لما توعدوا بعذاب الاخرة في هذه الاية وهو قوله اولئك
ماويهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا العذاب وقالوا متى يحصل ذلك كما قال يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الاية و
يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين الى قوله الان وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت
من قبلهم المثلات فبين تعالى انه لا صلاح في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو انزل ذلك العقاب اليهم لماتوا وهلكوا لان تركيبهم في
الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في اماتتهم فربما امنوا بعد ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم الله تعالى
بايصال ذلك الشر اليهم المسئلة الثالثة في لفظ الاية اشكال وهو ان يقال كيف قابل التعجيل بالاستعجال وكان الواجب ان يقابل
التعجيل بالتعجيل والجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم بالخير الا انه
وضع استعجالهم بالخير موضع تعجيله لهم الخير اشعارا بسرعة اجابته لهم واسعافه بطلبتهم حتى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني قال
بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا وكذلك عجلت الامر اذا سبقته عاجلا وكانت طلبت منه العجلة والاستعجال اشهد واظهر في هذا

الوجه يصير معنى الآية لو أراد الله عجلة الشر للناس كما أرادوا عجلة الخير لهم لقضى إليهم أجلهم قال صاحب الكشاف وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى العدول عن ظاهر الآية الثالث أن كل من عجل شيئاً فقد طلب تعجيله وإذا كان كذلك فكل من كان معجلاً كان مستعجلاً فيصير المعنى ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير إلا أنه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لأن اللائق به تعالى هو التكوين واللائق بهم هو الطلب المسألة الرابعة أنه تعالى سمى العذاب شراً في هذه الآية لأنه أذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما أنه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها المسألة الخامسة قرأ ابن عامر لقضى بفتح القاف أجلهم بالنصب يعني لقضى الله وينصره قراءة عبد الله لقضينا إليهم أجلهم والباقون بضم القاف وكسر الضاد وفتح الياء أجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله المسألة السادسة المراد من استعجال هؤلاء المشركين الخير هو أنهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله تعالى بكشفها وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون وقوله وإذا مس الإنسان ضر دعانا المسألة السابعة لسائل أن يسأل فيقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وجوابه أن قوله ولو يعجل الله متضمن معنى نفي التعجيل كأنه قيل ولا نعجل لهم الشر ولا نقضي إليهم أجلهم فنذرهم في طغيانهم إلزاماً للحجة المسألة الثامنة قال أصحابنا أنه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان والعمه امتنع أن لا يكونوا كذلك وإلا لزم أن ينقلب خبر الله الصدق كذباً وعلمه جهلاً وحكمه باطلاً وكل ذلك محال ثم إنه مع ذلك كلفهم فيكون جارياً مجرى التكليف بالجمع بين الضدين والله أعلم قوله تعالى وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون ⊛ فيه مسائل المسألة الأولى في كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو أنزل العذاب على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه فبين في هذه الآية ما يدل على غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك ما ذكره من أنه لو أنزل العذاب لمات الثاني أنه تعالى حكى عنهم أنهم يستعجلون في نزول العذاب ثم بين في هذه الآية أنهم كاذبون في ذلك الطلب والاستعجال لأنه لو نزل بالإنسان أدنى شيء يكرهه ويؤذيه فإنه يتضرع إلى الله تعالى في إزالته عنه وفي دفعه عنه وذلك يدل على أنه ليس صادقاً في هذا الطلب المسألة الثانية المقصود من هذه الآية بيان أن الإنسان قليل الصبر عند نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء والآلاء فإذا مسه الضر أقبل على التضرع والدعاء مضطجعاً أو قاعداً أو قائماً مجتهداً في ذلك الدعاء طالباً من الله أن يزيل عنه تلك المحنة ويبدلها بالنعمة والمنحة فإذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية أعرض عن الشكر ولم يتذكر ذلك الضر ولم يعرف قدر الإنعام وصار بمنزلة من لم يدع الله لكشف ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الإنسان وشدة استيلاء الغفلة والشهوة عليه وإنما ذكر الله تعالى ذلك تنبيهاً على أن هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على الإنسان العاقل أن يكون صابراً عند نزول البلاء شاكراً عند الفوز بالنعماء ومن شأنه أن يكون كثير الدعاء والتضرع في أوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة في وقت المحنة عن النبي عليه الصلاة والسلام من سره أن يستجاب له عند الكرب والشدائد فليكثر الدعاء عند الرخاء واعلم أن المؤمن إذا ابتلي ببلية ومحنة وجب عليه رعاية أمور فأولها أن يكون راضياً بقضاء الله غير معترض بالقلب واللسان وإنما وجب عليه ذلك لأنه تعالى مالك على الإطلاق وملك بالاستحقاق فله أن يفعل في ملكه وملكه ما شاء ولأنه تعالى حكيم على الإطلاق وهو منزه عن فعل الباطل والعبث فكل ما يفعله فهو حكمة وصواب وإذا كان كذلك فحينئذ نعلم أنه تعالى إن أبقى عليه تلك المحنة فهو عدل وإن أزالها عنه فهو فضل وحينئذ يجب عليه الصبر والسكوت وترك القلق والاضطراب وثانيها أنه في ذلك الوقت إن اشتغل بذكر الله والثناء عليه بدلاً عن الدعاء كان أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن رب العزة من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين ولأن الاشتغال بالذكر اشتغال بالحق والاشتغال بالدعاء اشتغال بطلب حظ النفس ولا شك أن الأول أفضل ثم إن اشتغل بالدعاء وجب أن يشترط أن يكون إزالته صلاحاً في الدين وبالجملة فإنه يجب أن يكون الدين راجحاً عنده على الدنيا وثالثها أنه سبحانه إذا أزال عنه تلك البلية فإنه يجب عليه أن يبالغ في الشكر وأن لا يخلو عن ذلك الشكر في السراء والضراء وأحوال الشدة والرخاء فهذا هو الطريق الصحيح عند نزول البلاء وههنا مقام أعلى وأفضل مما ذكرناه وهو أن أهل التحقيق قالوا إن من كان في وقت وجدان النعمة مشغولاً بالنعمة لا بالمنعم كان عند البلية مشغولاً بالبلاء لا بالمبلي ومثل هذا الشخص يكون أبداً في البلاء في وقت البلاء وفي خوف البلاء أما في وقت البلاء فلا شك أنه في البلاء وأما في وقت حصول النعماء فإن خوفه من زوالها يكون أشد أنواع البلاء فإن النعمة كلما كانت أكمل وألذ وأقوى وأفضل كان الخوف من زوالها أشد إيذاء وأقوى إيحاشاً فثبت أن من كان مشغولاً بالنعمة كان أبداً في لجة البلية أما من كان في وقت النعمة مشغولاً بالمنعم لزم أن يكون في وقت البلاء مشغولاً بالمبلي فإذا كان المنعم والمبلي واحداً كان نظره أبداً على مطلوب واحد وكان مطلوبه منزهاً عن التغير مقدساً عن التبدل ومن كان كذلك كان في وقت البلاء غرقاً في بحر السعادات واصلاً إلى أقصى الكمالات وهذا النوع من البيان بحر لا ساحل له ومن أراد أن يصل إليه فليكن من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر المسألة الثالثة اختلفوا في الإنسان في قوله وإذا مس الإنسان الضر فقال بعضهم إنه الكافر ومنهم من بالغ وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الإنسان فالمراد هو الكافر وهذا باطل لأن قوله تعالى يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه فأما من أوتي كتابه بيمينه لا شك أن المؤمن داخل فيه وكذلك قوله هل أتى على الإنسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين وقوله ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق أن نقول اللفظ المفرد المحلى بالألف واللام حكمه أنه إن حصل هناك معهود سابق انصرف إليه وإن لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صوناً له عن الإجمال والتعطيل ولفظ الإنسان لائق بالكافر لأن العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة المسألة الرابعة في قوله دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً وجهان الأول أن المراد منه ذكر أحوال الدعاء فقوله لجنبه في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير دعانا مضطجعاً أو قاعداً أو قائماً فإن قيل فما الفائدة في ذكر هذه الأحوال قلنا معناه أن المضرور لا يزال داعياً لا يفتر عن الدعاء إلى أن يزول عنه

الضر سواء كان مضطجعاً أو قاعداً أو قائماً والوجه الثاني أن تكون هذه الأحوال الثلاثة تعديداً للأحوال والتقدير وإذا مس الإنسان الضر لجنبه أو قاعداً أو قائماً دعانا وهو قول الزجاج والأول أصح لأن ذكر الدعاء أقرب إلى هذه الأحوال من ذكر الضر ولأن القول بأن هذه الأحوال أحوال الدعاء يقتضي مبالغة الإنسان في الدعاء ثم إنه إذا ترك الدعاء بالكلية وأعرض عنه كان ذلك أعجب المسألة الخامسة في قوله مر وجوه الأول المراد منه أنه مضى على طريقته الأولى قبل مس الضر ونسي حال الجهد الثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع لا يرجع إليه كأنه لا عهد له به المسألة السادسة قوله كأن لم يدعنا إلى ضر مسه تقديره كأنه لم يدعنا ثم أسقط الضمير على سبيل التخفيف ونظيره قوله تعالى كأن لم يلبثوا قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به في إزالة ذلك البلاء عنه المسألة السابعة قال صاحب النظم قوله وإذا مس الإنسان إذا موضوعة للمستقبل ثم قال فلما كشفنا وهذا للماضي فهذا النظم يدل على أن معنى الآية أنه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل فدل ما في الآية من الفعل المستقبل على ما فيه من المستقبل وما فيه من الماضي على الماضي وأقول البرهان العقلي يساعد على هذا المعنى فنقول لأن الإنسان جبل على الضعف والعجز وقلة الصبر وجبل أيضاً على الغرور والبطر والنسيان والتمرد والعتو فإذا نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء والتضرع وإظهار الخشوع والانقياد وإذا زال البلاء ووقع في الراحة استولى عليه النسيان فنسي إحسان الله تعالى إليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران فهذه الأحوال من نتائج طبيعته ولوازم خلقته وبالجملة فهؤلاء المساكين معذورون ولا عذر لهم المسألة الثامنة في قوله تعالى كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون أبحاث الأول أن هذا المزين هو الله أو النفس والشيطان فرع على مسألة الجبر والقدر وهو معلوم البحث الثاني في بيان السبب الذي لأجله سمى الله تعالى الكافر مسرفاً وفيه وجوه الأول قال أبو بكر الأصم الكافر مسرف في نفسه وفي ماله ومضيع لهما أما في النفس فلأنه جعلها عبداً للوثن وأما في المال فلأنهم كانوا يضيعون أموالهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام الثاني قال القاضي إن من كانت عادته أن يكون عند نزول البلاء كثير التضرع والدعاء وعند زوال البلاء معرضاً عن ذكر الله متغافلاً عنه غير مشتغل بشكره كان مسرفاً في أمر دينه متجاوزاً الحد في الغفلة عنه ولا شبهة في أن المرء كما يكون مسرفاً في الإنفاق فكذلك يكون مسرفاً فيما تركه من واجب أو يقدم عليه من قبيح إذا تجاوز الحد فيه الثالث وهو الذي خطر بالبال في هذا الوقت أن المسرف هو الذي ينفق المال الكثير لأجل الغرض الخسيس ومعلوم أن اللذات الدنيوية وطيباتها خسيسة جداً في مقابلة سعادات الآخرة والله تعالى أعطى الحواس والعقل والفهم والقدرة لأجل تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الآلات الشريفة لأجل أن يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان أنفق أشياء عظيمة كثيرة لأجل أن يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان قد أنفق أشياء عظيمة كثيرة لأجل أن يفوز بأشياء حقيرة خسيسة فوجب أن يكون من المسرفين البحث الثالث الكاف في قوله كذلك للتشبيه والمعنى مثل ما زين لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الإعراض عن الذكر ومتابعة الشهوات قوله تعالى ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين ⊛ ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ⊛ في الآية مسائل المسألة الأولى في بيان كيفية النظم اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم كانوا يقولون اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ثم إنه أجاب عنه بأن ذكر أنه ليس صلاحهم في إجابة دعائهم ثم بين أنهم كاذبون في هذا الطلب لأنه لو نزلت بهم آفة أخذوا في التضرع إلى الله تعالى في إزالتها والكشف عنها بين في هذه الآية ما يجري مجرى التهديد وهو أنه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستئصال ولا يزيله عنهم والغرض منه أن يكون ذلك رادعاً لهم عن قولهم اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء لأنهم متى سمعوا أن الله تعالى قد يجيب دعاءهم وينزل عليهم عذاب الاستئصال ثم سمعوا من اليهود والنصارى أن ذلك قد وقع مراراً كثيرة صار ذلك رادعاً لهم وزاجراً عن ذكر ذلك الكلام فهذا وجه حسن مقبول في كيفية النظم المسألة الثانية قال صاحب الكشاف لما ظرف لأهلكنا والواو في وجاءتهم للحال أي ظلموا بالتكذيب وقد جاءتهم رسلهم بالبينات بالدلائل والشواهد على صدقهم وهي المعجزات وقوله وما كانوا ليؤمنوا يجوز أن يكون عطفاً على ظلموا وأن يكون اعتراضاً واللام لتأكيد النفي وأن الله قد علم منهم أنهم يصرون على الكفر وهذا يدل على أنه تعالى إنما أهلكهم لأجل تكذيبهم فكذلك كل مجرم وهو وعيد لأهل مكة لأجل تكذيبهم رسول الله وقرئ يجزي بالياء ثم جعلناكم الخطاب للذين بعث إليهم محمد عليه الصلاة والسلام أي استخلفناكم في الأرض بعد القرون التي أهلكناهم لننظر كيف تعملون خيراً أو شراً فنعاملكم على حسب عملكم بقي سؤالان السؤال الأول كيف يصح النظر على الله وفيه معنى المقابلة والجواب أنه استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا يتطرق الشك إليه وشبه هذا العلم بنظر الناظر وعيان العاين السؤال الثاني قوله ثم جعلناكم خلائف في الأرض لننظر كيف تعملون مشعر بأن الله تعالى ما كان عالماً بأحوالهم قبل وجودهم والجواب المراد منه أنه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وقد مر نظائر هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الدنيا خضرة حلوة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء إلا لينظر إلى أعمالنا فأروا الله من أعمالكم خيراً بالليل والنهار المسألة الثالثة قال الزجاج موضع كيف نصب بقوله تعملون لأنها حرف استفهام والاستفهام لا يعمل فيه ما قبله لو قلت لننظر خيراً تعملون أم شراً كان العامل في خير وشر تعملون قوله تعالى وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ⊛ وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن هذا الكلام هو النوع الثالث من شبهاتهم وكلماتهم التي ذكروها في الطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام حكاها الله تعالى في كتابه وأجاب عنها واعلم أن من وقف على هذا الترتيب الذي نذكره علم أن القرآن مرتب على أحسن الوجوه والله أعلم المسألة الثانية روي عن ابن عباس أن خمسة من الكفار كانوا

يستهزئون بالرسول عليه السلام وبالقرآن الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والأسود بن المطلب والأسود بن عبد يغوث والحارث
بن حنظلة فقتل الله كل رجل منهم بطريق كما قال إنا كفيناك المستهزئين فذكر الله تعالى أنه كلما تلى عليهما آيات القرآن قال الذين لا يرجون لقاءنا
ائت بقرآن غير هذا أو بدله وفيه بحثان البحث الأول أنه وصفهم بأنهم لا يرجون لقاء الله ويريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر منكرين للبعث والقيامة
ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه الأول قال الأصم لا يرجون لقاءنا أي لا يرجون في لقائنا خيرا على طاعة فهم من الثواب أبعد أن يخافوها الثاني
قال القاضي الرجاء لا يستعمل إلا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لأن من لا يرجو لقاء ما وعد ربه من الثواب وهو المقصود بالتكليف
لا يخاف أيضا ما توعده من العقاب وصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور واعلم أن كلام القاضي قريب من كلام الأصم الثالث البيان التام أن يقال
كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فإنه لا بد أن يكون راجيا ثواب الله تعالى خائفا من عقابه وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فلزم من نفي الرجاء نفي الإيمان
بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة البحث الثاني أنهم طلبوا من رسول الله أحد أمرين على البدل فالأول أن يأتيهم بقرآن غير هذا القرآن
والثاني أن يبدل هذا القرآن بغيره وفيه إشكال لأنه إذا بدل هذا القرآن بغيره فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما
عين الآخر فكانا شيئا واحدا وأيضا مما يدل على أن كل واحد منهما هو عين الآخر أنه اقتصر في الجواب على نفي أحدهما وهو قوله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء
نفسي فإذا ثبت أن كل واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر كان اللفظ الدال على الترديد والتخيير فيه باطلا والجواب أن أحد الأمرين غير الآخر فالإتيان بكتاب
آخر لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه يكون إتيانا بقرآن آخر وأما إذا أتى بهذا القرآن إلا أنه وضع مكان ذم بعض الأشياء مدحها ومكان آية رحمة
آية عذاب كان هذا تبديلا أو نقول الإتيان بقرآن غير هذا هو أن يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب فأما قوله إنه اكتفى في الجواب على نفي أحد القسمين قلنا
الجواب المذكور عن أحد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثاني وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثاني وإنما قلنا إن الجواب عن أحد القسمين
جواب عن الثاني لوجهين الأول أنه عليه السلام لما بين أنه لا يجوز أن يبدله من تلقاء نفسه لأنه وارد من الله تعالى ولا يقدر سائر العرب على مثله كان ذلك
متقررا في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد ظهر لهم بذلك أنه لا يتمكن من قرآن غير هذا والثاني أن التبديل أقرب إلى الإمكان
من المجيء بقرآن غير هذا القرآن فجوابه عن الأسهل يكون جوابا عن الأصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الإتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن
وجعل قوله ما يكون لي أن أبدله جوابا عن الأمرين إلا أنه ضعيف على ما بيناه المسألة الثالثة اعلم أن إقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين أحدهما
أنهم ذكروا ذلك على سبيل السخرية والاستهزاء مثل أن يقولوا إنك لو جئتنا بقرآن آخر غير هذا القرآن أو بدلته لآمنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية
والطنز والثاني أن يكونوا قالوه على سبيل الجد وذلك أيضا يحتمل وجوها أحدها أن يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى إنه إن فعل ذلك علموا
أنه كان كاذبا في قوله إن هذا القرآن ينزل عليه من عند الله وثانيها أن يكون المقصود من هذا الالتماس أن هذا القرآن مشتمل على ذم آلهتهم والذم في
طرائقهم وهم كانوا يتأذون منها فالتمسوا كتابا آخر ليس فيه ذلك وثالثها أن بتقدير أن يكونوا قد جوزوا كون هذا القرآن من عند الله التمسوا منه
أن يلتمس من عند الله نسخ هذا القرآن وتبديله بقرآن آخر وهذا الوجه أبعد الوجوه واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك أمره الله تعالى أن يقول إن هذا
التبديل غير جائز مني إن أتبع إلا ما يوحى إلي ثم بين تعالى أنه بمنزلة غيره في أنه متوعد بالعذاب العظيم إن عصى ويتفرع على هذه الآية فروع الفرع الأول
أن قوله إن أتبع إلا ما يوحى إلي معناه لا أتبع إلا ما يوحى إلي فهذا يدل على أنه عليه السلام ما حكم إلا بالوحي وهذا يدل على أنه لم يحكم قط بالاجتهاد
الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا دل هذا النص على أنه عليه السلام ما حكم إلا بالنص فوجب أن يجب على جميع الأمة أن لا يحكموا إلا
بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه الفرع الثالث نقل عن ابن عباس أنه قال إن ذلك منسوخ بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وهذا بعيد لأن النسخ
إنما يدخل في الأحكام والتعبدات لا في ترتيب العقاب على المعصية الفرع الرابع قالت المعتزلة إن قوله إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم
مشروط بأن يكون واقعا بلا توبة ولا طاعة أعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثالث وهو أن لا يعفو عنه ابتداء لأن عندنا يجوز من الله تعالى أن
يعفو عن أصحاب الكبائر قوله تعالى قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون فيه مسائل
المسألة الأولى اعلم أنا بينا فيما سلف أن القوم إنما التمسوا ذلك الالتماس لأجل أنهم اتهموه بأنه هو الذي يأتي بهذا الكتاب من عند نفسه
على سبيل الاختلاق والافتعال لا على سبيل كونه وحيا من عند الله فلهذا المعنى احتج النبي صلى الله عليه وسلم على فساد هذا الوهم بما ذكره الله في هذه الآية
وتقريره أن أولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من أول عمره إلى ذلك الوقت وكانوا عالمين بأحواله وأنه ما طالع كتابا ولا تلمذ
لأستاذ ولا تعلم من أحد ثم بعد انقراض أربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل على نفائس علم الأصول ودقائق علم الأحكام
ولطائف علم الأخلاق وأسرار قصص الأولين وعجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من له عقل سليم يعرف أن مثل هذا لا يحصل إلا
بالوحي والإلهام من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به حكم منه عليه السلام بأن هذا القرآن وحي من عند الله لا من اختلاقي ولا
من افتعالي وقوله فقد لبثت فيكم عمرا من قبله إشارة إلى الدليل الذي قررناه وقوله أفلا تعقلون يعني أن ظهور مثل هذا الكتاب العظيم على من لم يتلمذ
ولم يتعلم ولم يطالع كتابا ولم يمارس مجادلة يعلم بالضرورة أنه لا يكون إلا على سبيل الوحي والتنزيل وإنكار العلوم الضرورية يقدح في صحة
العقل فلهذا السبب قال أفلا تعقلون المسألة الثانية ولا أدراكم به هو من الدراية بمعنى العلم قال سيبويه دريته ودريت به قال والأكثر
هو الاستعمال بالباء والدليل عليه قوله تعالى ولا أدراكم به ولو كان على اللغة الأخرى لقال ولا أدراكموه وإذا عرفت هذا فقوله ولا أدراكم به أي
أعلمكم الله به ولا أخبركم الله به قال صاحب الكشاف وقرأ الحسن ولا أدرأتكم به على لغة من يقول أعطاته وأرضاته في معنى أعطيته وأرضيته

وبعضهم

وبعضهم قرأ وعن ابن عباس ولا أنذرتكم به ورواه الفراء ولا أدرأتكم به بالهمزة والوجه فيه أن يكون من درأته إذا دفعته وأدرأته إذا جعلته دارئا
والمعنى لا أجعلتكم بتلاوته خصماء تدرؤونني بالجدال وتكذبونني وعن ابن كثير ولأدراكم به بلام الابتداء لإثبات الإدراء قوله تعالى فمن أظلم ممن افترى
على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر وذلك لأنهم التمسوا قرآنا يذكره من عند نفسه ونسبوه
إلى أنه إنما يأتي بهذا القرآن من عند نفسه ثم إنه أقام البرهان القاهر الظاهر على أن ذلك باطل وأن هذا القرآن ليس إلا بوحي الله تعالى وتنزيله فعند
هذا قال فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا والمراد أن هذا القرآن لو لم يكن من عند الله لما كان في الدنيا أظلم على نفسه مني حيث افتريته على الله ولما أقمت
الدلالة على أنه ليس الأمر كذلك بل هو وحي من عند الله وجب أن يقال إنه ليس في الدنيا أحد أجهل ولا أظلم على نفسه منكم لأجل أنه لما ظهر بالبرهان
المذكور كونه من عند الله فإذا أنكرتموه كنتم قد كذبتم بآيات الله فوجب أن تكونوا أظلم الناس والحاصل أن قوله فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا المقصود
منه نفي الكذب عن نفسه وقوله أو كذب بآياته المقصود منه إلحاق الوعيد الشديد بهم حيث أنكروا دلائل الله وكذبوا بآيات الله وأما قوله إنه لا يفلح
المجرمون فهو تأكيد لما سبق من هذين الكلامين قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل
أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون اعلم أنا ذكرنا أن القوم إنما التمسوا من الرسول قرآنا غير هذا القرآن أو تبديل
هذا القرآن لأن هذا القرآن مشتمل على شتم الأصنام التي جعلوها آلهة لأنفسهم فلهذا السبب ذكر الله تعالى في هذا الموضع ما يدل على قبح عبادة
الأصنام ليتبين أن تحقيرها والاستخفاف بها أمر حق وطريق متيقن واعلم أنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما أنهم كانوا يعبدون الأصنام والثاني
أنهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله أما الأول فقد نبه الله على فساده بقوله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الأول قال الزجاج لا يضرهم
إن لم يعبدوه ولا ينفعهم إن عبدوه الثاني أن المعبود لا بد وأن يكون أكمل قدرة من العابد وهذه الأصنام لا تنفع ولا تضر البتة وأما هؤلاء
الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الأصنام تارة بالإصلاح وأخرى بالإفساد وإذا كان العابد أكمل حالا من المعبود كانت العبادة باطلة
الثالث أن العبادة أعظم أنواع التعظيم فهي لا تليق إلا بمن صدر عنه أعظم أنواع الإنعام وذلك ليس إلا الحياة والعقل والقدرة ومصالح المعاش والمعاد فإذا
كانت المنافع والمضار كلها من الله سبحانه وجب أن لا تليق العبادة إلا بالله سبحانه أما النوع الثاني مما حكاه الله عنهم في هذه الآية فهو قولهم هؤلاء
شفعاؤنا عند الله فاعلم أن من الناس من قال إن أولئك الكفار توهموا أن عبادة الأصنام أشد في تعظيم الله من عبادة الله سبحانه فقالوا ليست لنا أهلية
أن نشتغل بعبادة الله تعالى بل نحن نشتغل بعبادة هذه الأصنام وإنها تكون شفعاء لنا عند الله تعالى ثم اختلفوا في أنهم كيف قالوا في الأصنام إنها شفعاؤنا
عند الله وذكروا فيه وجوها كثيرة فأحدها أنهم اعتقدوا أن المتولي لكل إقليم من أقاليم العالم روح معين من أرواح عالم الأفلاك فعينوا لذلك الروح
صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم اعتقدوا أن ذلك الروح يكون عبدا للإله الأعظم ومشتغلا بعبوديته
وثانيها أنهم كانوا يعبدون الكواكب وهي التي لها أهلية عبادة الله تعالى ثم إن الكواكب تطلع وتغرب فوضعوا لها أصناما معينة واشتغلوا بعبادتها و
مقصودهم توجيه العبادة إلى الكواكب وثالثها أنهم وضعوا طلسمات معينة على تلك الأوثان والأصنام ثم تقربوا إليها كما يفعله أصحاب الطلسمات ورابعها
أنهم وضعوا هذه الأصنام والأوثان على صور أنبيائهم وأكابرهم وزعموا أنهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فإن أولئك الأكابر يكونون شفعاء
لهم عند الله ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله
وخامسها أنهم اعتقدوا أن الإله نور عظيم وأن الملائكة أنوار فوضعوا على صورة الإله الأكبر الصنم الأكبر وعلى صورة الملائكة صورا أخرى
وسادسها لعل القوم حلولية وجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام العالية الشريفة واعلم أن كل هذه الوجوه باطلة بالدليل الذي ذكره الله
تعالى وهو قوله ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة أما قوله تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم في
السموات ولا في الأرض فالمفسرون ذكروا في تفسيره وجها واحدا وهو أن المراد من نفي علم الله بذلك تقرير نفيه في نفسه وبيانا أنه لا وجود له
البتة وذلك لأنه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب أن لا يكون موجودا ومثل هذا الكلام مشهور في العرف
فإن الإنسان إذا أراد نفي شيء عن نفسه يقول ما علم الله هذا مني ومقصوده أنه ما حصل ذلك قط وقرئ أتنبئون بالتخفيف أما قوله سبحانه
وتعالى عما يشركون فالمقصود تنزيه الله نفسه عن ذلك الشرك قرأ حمزة والكسائي تشركون بالتاء وكذلك في أول النحل في موضعين وفي الروم كلها
بالتاء على الخطاب قال صاحب الكشاف ما موصولة أو مصدرية أي عن الشركاء الذين يشركونهم به أو عن إشراكهم قال الواحدي من قرأ بالتاء فلقوله قل
أتنبئون الله ومن قرأ بالياء فكأنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم قل أنت سبحانه وتعالى عما يشركون ويجوز أن يكون الله سبحانه هو الذي نزه نفسه
عما قالوه فقال سبحانه وتعالى عما يشركون قوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون
اعلم أنه تعالى لما أقام الدلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الأصنام بين السبب في كيفية حدوث هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة
فقال وما كان الناس إلا أمة واحدة واعلم أن ظاهر قوله وما كان الناس إلا أمة واحدة لا يدل على أنهم أمة واحدة في ماذا وفيه ثلاثة أقوال الأول
أنهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين الإسلام واحتجوا عليه بأمور الأول أن المقصود من هذه الآيات بيان كون الكفر باطلا وتزييف طريقة عبدة
الأصنام وتقرير أن الإسلام هو الدين الفاضل فوجب أن يكون المراد من قوله كان الناس أمة واحدة هو أنهم كانوا أمة واحدة إما في الإسلام وإما
في الكفر ولا يجوز أن يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر فبقي أنهم كانوا أمة واحدة في الإسلام وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يقال إنهم كانوا
أمة واحدة في الكفر لوجوه الأول قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وشهيد الله لا بد وأن يكون مؤمنا عدلا فثبت أنه ما خلت أمة من الأمم إلا وفيهم

ثم منين الثاني ان الاحاديث وردت ان الارض لا تخلو عمن يعبد الله وعن اقوام بهم يمطر اهل الارض وبهم يرزقون الثالث انه لما كانت الحكمة الاصلية في الخلق هي العبودية فيبعد خلو اهل الارض بالكلية عن هذا المقصود روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله نظر الى اهل الارض فمقتهم عربهم وعجمهم الا بقايا من اهل الكتاب وهذا يدل على تمسك قوم بالايمان قبل مجيء الرسول عليه السلام فكيف يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر اذا ثبت ان الناس كانوا امة واحدة اما في الكفر واما في الايمان وثبت انهم ما كانوا امة واحدة في الكفر ثبت انهم كانوا امة واحدة في الايمان ثم اختلف القائلون بهذا القول انهم متى كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الاسلام في عهد ادم وفي عهد ولده واختلفوا عند قتل احد ابنيه الابن الثاني وقال قوم انهم بقوا على دين الاسلام الى زمن نوح عليه السلام وكانوا عشرة قرون ثم اختلفوا على عهد نوح فبعث الله اليهم نوحا وقال اخرون كانوا على دين الاسلام من نوح بعد الغرق الى ان ظهر الكفر فيهم وقال اخرون كانوا على دين الاسلام من عهد ابراهيم عليه السلام الى ان غيره عمرو بن لحي وهذا القائل قال المراد من الناس في قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة العرب اذا عرفت تفصيل هذا القول فنقول انه تعالى لما بين فيما قبل فساد القول بعبادة الاصنام بالدليل الذي قررناه بين في هذه الاية ان هذا المذهب ليس مذهبا للعرب من اول الامر بل كانوا على دين الاسلام ونفي عبادة الاصنام ثم حدث هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه ان العرب اذا علموا ان هذا المذهب ما كان اصليا فيهم وانه انما حدث بعد ان لم يكن لم يتعصبوا لنصرته ولم يتأذوا بتزييف هذا المذهب ولم ينفر طباعهم عن ابطاله ومما يقوي هذا القول وجهان الاول انه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بالغ في ابطاله بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس الا امة واحدة فلو كان المراد منه ان هذا الكفر كان حاصلا فيهم من الزمان القديم لم يصلح جعل هذا الكلام دليلا على ابطال تلك المقالة اما لو حملناه على ان الناس في اول الامر كانوا مسلمين وهذا الكفر انما حدث فيهم من زمان قريب امكن التوسل به الى تغيير اعتقاد الكفار في هذه المقالة وفي تقبيح صورتها عندهم فوجب حمل اللفظ عليه تحصيلا لهذا الغرض الثاني انه تعالى قال كان الناس امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم ولا شك ان هذا وعيد لهذا الاختلاف لا الى ما سبق من كون الناس امة واحدة واذا كان كذلك وجب ان يقال كانوا امة واحدة في الاسلام لا في الكفر لانهم لو كانوا امة واحدة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الايمان ولا يجوز ان يكون الاختلاف الحاصل بسبب الايمان سببا لحصول الوعيد اما لو كانوا امة واحدة في الايمان لكان الاختلاف فيهم بسبب الكفر وحينئذ يصح جعل ذلك الاختلاف سببا للوعيد القول الثاني قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين قالوا وعلى هذا التقدير ففائدة هذا الكلام في هذا المقام هو انه تعالى بين للرسول انه لا مطمع في ان يصير كل من يدعوه الى الدين مجيبا لك قابلا لدينك فان الناس كلهم كانوا على الكفر وانما حدث الاسلام في بعضهم بعد ذلك فكيف تطمع في اتفاق الكل على الايمان القول الثالث قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في انهم خلقوا بفطرة الاسلام ثم اختلفوا في الاديان واليه الاشارة بقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرائع العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله واعلم ان هذه المسألة قد استقصينا فيها في سورة البقرة فلنكتف بهذا القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان تلك الكلمة ما هي فذكروا فيها وجوها الاول ان يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي التكليف على عباده وان كانوا به كافرين لقضي بينهم بتعجيل الحساب والعقاب لكفرهم لكن لما كان ذلك مسببا لزوال التكليف وموجبا للالجاء وكان ابقاء التكليف اصوب واصلح لا جرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القائل في ذلك يصبر المؤمنون على احتمال المكاره من قبل الكافرين والظالمين والثاني ولولا كلمة سبقت من ربك فانه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم لقضي بينهم في اختلافهم بما يمتاز المحق من المبطل المخطئ الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي فلما كانت رحمته غالبة اقتضت تلك الرحمة الغالبة اسبال الستر على الجاهل الضال وامهاله الى وقت الوجدان قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين ۝ اعلم ان هذا الكلام هو النوع الرابع من شبهات القوم وانكارهم نبوته وتلك انهم قالوا ان هذا القران الذي جئتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلمات والكتاب لا يكون معجزا الا ترى ان كتاب موسى وعيسى ما كان معجزة لهما بل كان لهما انواع من المعجزات دلت على نبوتهما سوى الكتاب وايضا فقد كان فيهم من يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك لا جرم طلبوا منه شيئا اخر سوى القران ليكون معجزة له فحكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه ايات من ربه فامر الله رسوله ان يقول عند هذا السؤال انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقال اقام الدلالة القاهرة على ان ظهور القران عليه معجزة قاهرة ظاهرة لانه عليه السلام بين انه نشأ فيما بينهم وتربى عندهم وهم علموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان مدة اربعين سنة معهم ومخالطهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعلم قط ثم انه دفعة واحدة ظهر هذا الكتاب العزيز العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شيء من اسباب التعلم لا يكون الا بالوحي فهذا برهان قاهر على ان القران معجز ظاهر قاهر واذا ثبت هذا كان طلب اية اخرى سوى القران من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته وتقرير رسالته ومثل هذا يكون مفوضا الى مشيئة الله تعالى فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها فكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظر انه هل يفعله الله ام لا ولكن سواء فعل او لم يفعل فقد ثبتت النبوة وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف هذا المقصود بحصول تلك الزيادة وعدمها فظهر ان هذا الجواب جواب ظاهر في تقرير هذا المطلوب والله اعلم قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون ۝ فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اية اخرى سوى القران واجاب بالجواب الذي قررناه وهو قوله انما الغيب لله ذكر جوابا اخر وهو المذكور في هذه الاية

وتقريره من وجهين الاول انه تعالى بين في هذه الاية ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كانوا كذلك فبتقدير ان يعطوا ما سألوا من انزال معجزات اخرى فانهم لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فيفتقر ههنا الى بيان امرين الى بيان ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يكن في اظهار سائر المعجزات فائدة اما المقام الاول فتقريره ان الله تعالى سلط القحط على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم وانزل الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة الى الاصنام او الى الانواء وعلى التقديرين فهو مقابلة للنعمة بالكفران فقوله واذا اذقنا الناس رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد ضراء مستهم المراد منه ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في اياتنا فالمراد منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الانواء والكواكب او الى الاصنام واعلم انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون الغوائل وفي الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا ان عادة هؤلاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوائل واما المقام الثاني وهو انه متى كان الامر كذلك فلا فائدة في اظهار سائر الايات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد وطلب الدين وانما غرضهم المنع والدفع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع من المتابعة للغير والدليل عليه انه تعالى لما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم ثم ازالها عنهم وابدل ذلك البلاء بالخيرات فهم مع ذلك استمروا على التكذيب والجحود فدل ذلك على انه تعالى لو انزل عليهم الايات التي طلبوها لم يلتفتوا اليها فظهر بما ذكرنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السؤال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة قد حصل لهم اسباب الرفاهية وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور فاقدامهم على طلب الايات الزائدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات وقوله قل الله اسرع مكرا كالتنبيه على انه تعالى يزيل عنهم تلك النعم ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة والله اعلم

المسألة الثانية قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة كلام ورد على سبيل المبالغة والمراد منه ايصال الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وهذا يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق المسألة الثالثة قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا الانسان منا رحمة للشرط واذا في قوله اذا هم يمكرون جواب الشرط وهو كقوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون والمعنى اذا اذقنا الناس رحمة مكروا وان تصبهم سيئة قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا هم يمكرون يفيد المفاجأة والمعنى انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا اليه المسألة الرابعة سمى تكذيبهم بايات الله مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهؤلاء يحتالون لدفع ايات الله بكل ما يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا المكر ان هؤلاء لا يقولون ان هذا رزق الله بل يقولون سقينا بنوء كذا اما قوله تعالى قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون فالمعنى ان هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله سبحانه قابل مكرهم بمكر اشد من ذلك وهو من وجهين الاول ما اعد لهم يوم القيامة من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه ويعرض عليهم ما في بواطنهم الخبيثة يوم القيامة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال نعوذ بالله منه قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ۝ فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحياة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون ۝ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر الله تعالى انتقال الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا حتى تكون هذه الاية كالمفسرة للتي قبلها وذلك لان المعنى الكلي لا يصل الى افهام السامعين الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب السفينة ووجد الريح الطيبة الموافقة للمقصود حصل له الفرح التام والمسرة القوية ثم قد تظهر علامات الهلاك دفعة واحدة من وجوه فاولها ان تجيئهم الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان تأتيهم الامواج العظيمة من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة فلا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة المتوافقة الى هذه الاحوال القاهرة الشديدة توجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب مزيد الرعب والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله ورحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع الخلق ويصير بقلبه وروحه وجميع اجزائه متضرعا الى الله ثم اذا نجاه الله عن هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص والنجاة في الحال ينسى تلك النعمة ويرجع الى ما الفه واعتاده من العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن ايضاح ذلك المعنى الكلي المذكور في الاية المتقدمة بمثال احسن واكمل من المثال المذكور في هذه الاية

المسألة الثانية يحكى ان واحدا قال لجعفر الصادق اذكر لي دليلا على اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك فقال انا رجل اتجر في البحر فقال صف لي كيف حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح من الواحها وجاءت الرياح العاصفة فقال جعفر هل وجدت في قلبك تضرعا ودعاء فقال نعم فقال جعفر فالهك تضرعت اليه في ذلك الوقت المسألة الثالثة قرأ ابن عامر ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذه من قوله تعالى فانتشروا في الارض والباقون يسيركم من التسيير المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العبد يجب ان تكون تخليقا لله تعالى قالوا دلت هذه الاية على ان سير العباد من الله تعالى ودل قوله قل سيروا في الارض على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم منهم ومن الله تعالى فيكون كسبا لهم وتخليقا لله تعالى ونظيره قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك وقال في اية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال في اية اخرى فلما خرج

قليلا وليبكوا كثيرا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وقال في اية اخرى رابعة وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال الجبائي اما كون الله تعالى مسيرهم
في البحر على الحقيقة فالامر كذلك واما سيرهم في البر فانما اضيف الى الله على التوسع فما كان منه طاعة فبامره وتسهيله وما كان منه معصية فلانه
تعالى هو الذي اقدره عليه وزاد القاضي فيه يجوز ان يضاف ذلك اليه تعالى من حيث انه تعالى سخر لهم المركب في البحر وسخر لهم الارض التي يتصرفون عليها
بالمشي لما لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم المسير قال القفال هو الذي يسيركم في البر والبحر اي هو الهادي لكم الى السير في البر والبحر طلبا
للمعاش وهو المسير لكم لاجل انه هيأ لكم اسباب ذلك السير هذا جملة ما قيل في الجواب عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر هو الله تعالى لانه سبحانه
هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة فنقول وجب ايضا ان يكون سيرهم في البر بهذا التفسير اذ لو كان
سيرهم في البر بمعنى اعطاء الالات والادوات لكان مجازا بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك باطل واعلم ان مذهب
الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا انه يقول لا يبعد ان يقال
ان الله تكلم به مرتين واعلم ان قول الجبائي قد ابطلناه في اصول الفقه وقول ابي هاشم انه تعالى تكلم به مرتين ايضا بعيد لان هذا قول لم يقل به
احد من الامة ممن كان قبله فكان هذا على خلاف الاجماع فكان باطلا واعلم انه بقي في الاية سؤالات السؤال الاول كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في
البحر مع ان الكون في الفلك متقدم لا محالة على التسيير في البحر والجواب لم يجعل الكون في الفلك غاية للتسيير بل تقدير الكلام كانه قيل هو الذي يسيركم
حتى اذا وقع في جملة التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا السؤال الثاني ما جواب اذا في قوله حتى اذا كنتم الجواب ان جوابها هو قوله جاءتها
ريح عاصف ثم قال صاحب الكشاف واما قوله دعوا الله فهو بدل من ظنوا لان دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الافاضل لو حمل قوله دعوا الله
على الاستئناف كان اوضح كانه لما قيل جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله
السؤال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة الجواب فيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كانه تعالى يذكر
حالهم لغيرهم لتعجيبهم منها ويستدعي منهم مزيد الانكار والتقبيح الثاني قال ابو علي الجبائي ان مخاطبته تعالى لعباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فهو
بمنزلة الخبر عن الغائب وكل من اقام الغائب مقام المخاطب حسن منه ان يرده مرة اخرى الى الغائب الثالث وهو الذي خطر بالبال في الحال ان الانتقال
في الكلام من لفظ الغيبة الى لفظ الحضور يدل على مزيد التقريب والاكرام واما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة فانه يدل على
المقت والتبعيد اما الاول فكما في سورة الفاتحة فان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم كله خطاب الغيبة ثم انتقل منها الى قوله اياك نعبد واياك
نستعين وهذا يدل على ان العبد كانه انتقل من مقام الغيبة الى مقام الحضور وهو يوجب علو الدرجة وكمال القرب من خدمة رب العالمين واما الثاني
فكما في هذه الاية لان قوله حتى اذا كنتم في الفلك خطاب الحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فههنا انتقل من خطاب الحضور الى خطاب الغيبة وذلك
يدل على المقت والتبعيد والطرد وهو اللائق بحال هؤلاء لان من كان صفته انه يقابل احسان الله اليه بالكفران كان اللائق به ما ذكرناه والله اعلم السؤال
الرابع كم القيود المعتبرة في الشرط والقيود المعتبرة في الجزاء الجواب اما القيود المعتبرة في الشرط فثلاثة اولها الكون في الفلك وثانيها جري الفلك
بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها واما القيود المعتبرة في الجزاء فثلاثة ايضا اولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سؤالان السؤال الاول الضمير
في قوله جاءتها عائد الى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عائد الى الفلك وهو ضمير الجمع فما السبب فيه الجواب عنه من وجهين
الاول لا نسلم ان الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك بل نقول انه عائد الى الريح الطيبة المذكورة في قوله وجرين بهم بريح طيبة الثاني لو سلمنا ما
ذكرتم الا ان لفظ الفلك يصلح للواحد والجمع فحسن الضميران السؤال الثاني ما العاصف قال الزجاج والفراء يقال ريح عاصف وعاصفة وقد عصفت
فهي معصف ومعصفة قال الفراء والالف لغة بني اسد ومعنى عصفت الريح اشتدت واصل العصف السرعة يقال ناقة عاصف وعصوف سريعة
وانما قال ريح عاصف لانه يراد ذات عصوف كما قيل لابن وتامر او لاجل ان لفظ الريح مذكر اما القيد الثاني وهو قوله وجاءهم الموج من كل مكان
والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر واما القيد الثالث وهو قوله وظنوا انهم احيط بهم والمراد انهم ظنوا القرب من الهلاك واصله ان العدو اذا
احاط بقوم او بلد فقد دنوا من الهلاك السؤال الخامس ما المراد من الاخلاص في قوله دعوا الله مخلصين له الدين الجواب قال ابن عباس المراد تركوا الشرك
ولم يشركوا به من الهتهم شيئا واقروا لله بالربوبية والوحدانية قال الحسن دعوا الله مخلصين لا اخلاص الايمان لكن لاجل العلم بانه لا ينجيهم من ذلك
الا الله فيكون ذلك جاريا مجرى الايمان الاضطراري قال ابن زيد هؤلاء المشركون يدعون مع الله ما يدعون فاذا جاء الضر والبلاء لم يدعوا الا الله وعن
ابي عبيدة ان المراد من ذلك الدعاء قولهم اهيا شراهيا تفسيره يا حي يا قيوم السؤال السادس ما الشيء المشار اليه بقوله هذه في قوله لئن انجيتنا
من هذه الجواب المراد لئن انجيتنا من هذه الريح العاصف وقيل المراد لئن انجيتنا من هذه الامواج او من هذه الشدائد وهذه الالفاظ وان لم
يسبق ذكرها الا انه سبق ذكر ما يدل عليها السؤال السابع هل يحتاج في هذه الاية الى اضمار الجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين مريدين
ان يقولوا لئن انجيتنا ويمكن ان يقال لا حاجة الى الاضمار لان قوله دعوا الله مفسرا بقوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فهم في الحقيقة ما قالوا
الا هذا القول واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم تضرعوا هذا التضرع الكامل بين انهم بعد الخلاص عن تلك البلية والمحنة اقدموا في الحال على البغي بغير الحق قال ابن
عباس يريد به الفساد والتكذيب والجراءة على الله ومعنى البغي قصد الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الترقي في الفساد قال الاصمعي يقال بغى الجرح
يبغي بغيا اذا ترقى الى الفساد وبغت المرأة اذا فجرت قال الواحدي واصل اللفظ من الطلب فان قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون بحق قلنا البغي قد يكون
بالحق وهو استيلاء المسلمين على ارض الكفرة وهدم دورهم واحراق زروعهم وقلع اشجارهم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة

ثم انه تعالى بين ان هذا البغي امر باطل يجب على العاقل ان يحترز منه فقال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرأ الاكثرون متاع برفع العين وقرأ حفص عن عاصم متاع بنصب العين اما الرفع ففيه وجهان الاول ان يكون قوله بغيكم على انفسكم مبتدأ وقوله
متاع الحيوة الدنيا خبرا والمراد من قوله بغيكم على انفسكم بغي بعضهم على بعض كما في قوله فاقتلوا انفسكم ومعنى الكلام ان بغي بعضكم على بعض لاجل منفعة
الحيوة الدنيا ولا بقاء لها والثاني ان قوله بغيكم مبتدأ وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا خبر مبتدأ محذوف والتقدير هو متاع الحيوة الدنيا
واما القراءة بالنصب فوجهها ان نقول ان قوله بغيكم مبتدأ وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير تتمتعون
متاع الحيوة الدنيا **المسئلة الثانية** البغي من منكرات المعاصي قال عليه الصلاة والسلام اسرع الخير ثوابا صلة الرحم واعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة
وروي ثنتان يعجلهما الله في الدنيا البغي وعقوق الوالدين وعن ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي وكان المأمون يتمثل بهذين البيتين في اخيه

شعر

يا صاحب البغي ان البغي مصرعة ۔ فاربع فخير فعال المرء اعدله
فلو بغى جبل يوما على جبل ۔ لاندك منه اعاليه واسفله

قال محمد بن كعب ثلاث من كن فيه كن عليه البغي والنكث والمكر قال تعالى انما بغيكم على انفسكم خاصل الكلام في قوله تعالى يا ايها
الناس انما بغيكم على انفسكم اي لا يتهيأ لكم بغي بعضكم على بعض الا اياما قليلة وهي مدة حياتكم مع قصرها وسرعة انقضائها ثم الينا اي الى ما وعدنا من المجازاة
على اعمالكم مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون في الدنيا والانباء هو الاخبار وهو في هذا الموضع وعيد بالعقاب كقول الرجل لغيره سأخبرك بما فعلت والله اعلم

قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت
وظن اهلها انهم قادرون عليها اتاها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس كذلك نفصل الايات لقوم يتفكرون ۝
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا اتبعه بهذا المثل العجيب الذي ضربه لمن يبغي في
الارض ويغتر بالدنيا ويشتد تمسكه بها ويقوى اعراضه عن امر الاخرة والتأهب لها فقال انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات
الارض وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يكون المعنى فاختلط نبات الارض بسبب هذا الماء النازل وذلك لانه اذا نزل المطر نبت بسببه انواع
كثيرة من النبات وتكون تلك الانواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثاني ان يكون المراد منه الذي نبت ولكنه لم يترعرع ولم
يهتز وانما هو في اول بروزه من الارض ومبدأ حدوثه فاذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر اي اتصل كل واحد منهما بالاخر اهتز ذلك النبات وربا
وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد من قوله تعالى حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وذلك لان الزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت
الارض اخذة زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع الالوان الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية
وبياض ولا شك انه متى صار البستان على هذا الوجه وبهذه الصفة فانه يفرح به المالك ويعظم رجاؤه في الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه
ثم انه تعالى يرسل على هذا البستان العجيب افة عظيمة دفعة واحدة في ليل او نهار من برد او ريح او سيل فصارت تلك الزروع والاشجار باطلة هالكة كانها
ما حصلت البتة ولا شك انه يعظم حسرة مالك ذلك البستان ويشتد حزنه فكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فاذا فاتته تلك الاشياء
عظم حزنه وتلهفه عليها واعلم ان تشبيه الحياة الدنيا بهذا النبات يحتمل وجوها لخصها القاضي رحمه الله فالاول ان عاقبة هذه الحيوة التي
ينفقها المرء في باب الدنيا كعاقبة هذا النبات الذي حين عظم الرجاء في الانتفاع به وقع اليأس منه لان المتمسك بالدنيا اذا نال
قلبه عليها وعظمت رغبته فيها ياتيه الموت وهو معنى قوله حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون خاسرون للدنيا وقد انفقوا عمرهم
فيها وخاسرون من الاخرة مع انهم توجهوا اليها والوجه الثاني في التشبيه انه تعالى بين انه كما لم يحصل لذلك الزرع عاقبة تحمد فكذلك المغتر بالدنيا
المحب لها لا تحصل له عاقبة تحمد والوجه الثالث ان يكون وجه التشبيه مثل قوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا فلما صار سعي الزارع
باطلا بسبب حدوث الاسباب المهلكة فكذلك سعي المغتر بالدنيا الوجه الرابع ان مالك ذلك البستان لما عمره باتعاب النفس وكد الروح وعلق قلبه
على الانتفاع به فاذا حدث ذلك السبب المهلك صار العناء الشديد الذي تحمله في الماضي سببا لحصول الشقاء الشديد في المستقبل وهو ما يحصل
في قلبه من الحسرات فكذلك حال من وضع قلبه على الدنيا واتعب نفسه في تحصيلها فاذا مات وفاته كل ما نال صار العناء الذي تحمله في تحصيل
اسباب الدنيا سببا لحصول الشقاء العظيم في الاخرة والوجه الخامس لعله تعالى انما ضرب هذا المثل لمن لا يؤمن بالمعاد وذلك لانا نرى الزرع قد
انتهى الى الغاية القصوى في الحسن ثم تعرض للارض المزينة به افة فيزول ذلك الحسن بالكلية ثم تصير تلك الارض موصوفة بتلك الزينة مرة اخرى
فذكر تعالى هذا المثال ليدل على ان من قدر على ذلك كان قادرا على اعادة الاحياء في الاخرة ليجازيهم على اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر
المسئلة الثانية المثل قول يشبه فيه حال الثاني بالاول ويجوز ان يكون المراد من المثل الصفة والتقدير انما صفة الحيوة الدنيا واما
قوله وازينت قال الزجاج يعني تزينت فادغمت التاء في الزاي وسكنت الزاي فاجتلبت الف الوصل وهذا مثل ما ذكرنا في قوله اداركوا ثم
اداركوا واما قوله وظن اهلها انهم قادرون عليها فقال ابن عباس يريد ان اهل الارض قادرون على حصادها وتحصيل ثمراتها والتحقيق
ان الضمير وان كان في الظاهر عائدا الى الارض الا انه عائد الى النبات الموجود في الارض واما قوله اتاها امرنا فقال ابن عباس يريد عذابنا
والتحقيق ان المعنى اتاها امرنا بهلاكها وقوله فجعلناها حصيدا قال ابن عباس لا شيء فيها وقال الضحاك يعني المحصود وعلى هذا المراد بالحصيد
النبات قال ابو عبيدة الحصيد المستأصل وقال غيره الحصيد المقلوع والمقطوع وقوله كان لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني

كان لم يغن بالامس كان لم يكن من قولهم غني القوم في دارهم اذا اقاموا بها وعلى هذا الوجه فالمراد هو الارض وقوله كذلك نفصل الايات
اى نذكر واحدة منها بعد الاخرى على الترتيب ليكون تواليها وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشك والشبهة والله اعلم قوله
تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم ۝ فى الاية مسائل المسئلة الاولى فى كيفية النظم اعلم انه تعالى
لما نفر الغافلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم فى الاخرة بهذه الاية ووجه الترغيب فى الاخرة ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم سيد بنى دارا
وصنع مائدة وارسل داعيا فمن اجاب الداعى دخل الدار واكل ورضى عنه السيد ومن لم يجب لم يدخل ولم ياكل ولم يرض عنه السيد
فالله السيد والدار دار الاسلام والمائدة الجنة والداعى محمد عليه الصلاة والسلام وعن النبى عليه الصلاة والسلام ما من يوم تطلع فيه الشمس الا و
بجنبيها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلائق الا الثقلين ايها الناس هلموا الى ربكم والله يدعوا الى دار السلام المسئلة الثانية لا شبهة
ان المراد من دار السلام هو الجنة الا انهم اختلفوا فى السبب الذى لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالقول الاول ان السلام هو الله والجنة داره ويجب
علينا بيان فائدة تسمية الله تعالى بالسلام وفيه وجوه الاول انه لما كان واجب الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم من احتياجه فى ذاته وصفاته
من الافتقار الى الغير وهذه الصفة ليست الا له سبحانه كما قال والله الغنى وانتم الفقراء وقال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله وثانيها انه تعالى يوصف بالسلام
بمعنى ان الخلق سلموا من ظلمه قال وما ربك بظلام للعبيد ولان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتصرف الفاعل فى ملك نفسه لا يكون ظلما ولان الظلم انما يصدر
اما عن العاجز او الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا على الله كان الظلم محالا فى حقه وثالثها قال المبرد انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام
اى الذى لا يقدر على السلام الا هو والسلام عبارة عن تخليص العاجزين عن المكاره والافات فالحق سبحانه هو الساتر لعيوب المتعبدين وهو المجيب
لدعوة المضطرين وهو المنتصف للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام مصدر سلم القول الثانى ان السلام جمع سلامة ومعنى
دار السلام الدار التى من دخلها سلم من الافات فالسلام ههنا بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان هناك سلم من كل الافات كالموت
والمرض والالم والمصائب ونزغات الشيطان والكفر والبدعة والكذب والتعب والقول الثالث انه سميت الجنة دار السلام لانه تعالى يسلم على اهلها
قال تعالى سلام قولا من رب رحيم والملائكة يسلمون عليهم ايضا قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيى
بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم يصل الى السعداء من اهل الدنيا قال واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من
اصحاب اليمين المسئلة الثالثة اعلم ان كمال جود الله وكمال قدرته وكمال رحمته بعباده معلوم فدعوة عبيده الى دار السلام يدل على ان دار السلام
قد حصل فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لان العظيم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ فى ذلك الترغيب دل ذلك على
كمال ذلك الشيء لا سيما وقد ملا الله هذا الكتاب المقدس من وصف الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر ههنا كلاما
كليا فى تقرير هذا المطلوب فنقول ان الانسان انما يسعى فى يومه لغده ولكل انسان غدان غد فى الدنيا وغد فى الاخرة فنقول غد الاخرة خير
من غد الدنيا من وجوه اربعة اولها ان الانسان قد لا يدرك غد الدنيا ويدرك غد الاخرة وثانيها بتقدير ان يدرك غد الدنيا فلعله لا يمكنه ان
ينتفع بما جمعه اما لانه يضيع عنه ذلك المال او لانه يحصل فى بدنه مرض يمنعه من الانتفاع اما غد الاخرة فكل ما اكتسبه الانسان لاجل
هذا اليوم فانه لا بد وان ينتفع به وثالثها انه بتقدير ان يجد غد الدنيا ويقدر ان ينتفع بماله الا ان تلك المنافع مخلوطة بالمضار والمتاعب فان سعادات
الدنيا غير خالصة عن الافات بل هى ممزوجة بالبليات والاستقراء يدل عليه قال عليه السلام من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق فقيل يا رسول الله وما هو
قال سرور يوم بتمامه واما منافع غد الاخرة فهى خالصة عن الغموم والهموم والاحزان سالمة عن كل المنفرات ورابعها انه بتقدير ان يصل الانسان الى
غد الدنيا وينتفع بمكتسبه وكان ذلك الانتفاع خاليا عن خلط الافات الا انه لا بد وان يكون منقطعا ومنافع الاخرة دائمة مبراة عن الانقطاع فثبت
ان سعادات الدنيا معيوبة بهذه العيوب الاربعة وان سعادات الاخرة سالمة عنها فلهذا السبب كانت الجنة دار السلام المسئلة الرابعة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر والايمان بقضاء الله قالوا انه تعالى بين فى هذه الاية انه دعا جميع الخلق الى دار السلام ثم بين انه ما هدى الا
بعضهم فهذه الهداية الخاصة يجب ان تكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ايضا ان الاقدار والتمكين وارسال الرسل وانزال الكتب امور
عامة فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه الاشياء وما ذاك الا ما ذكرناه من انه تعالى خصه بالعلم والمعرفة دون غيره واعلم ان
هذه الاية مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسولة الكثيرة وحاصل ما ذكره القاضى وجهان الاول ان يكون المراد ويهدى الله من يشاء اجابة
تلك الدعوة يعنى ان من اجاب الدعاء واطاع واتقى فان الله يهديه اليها والثانى ان المراد من هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين
الوجهين بحرف واحد وهو ان عندكم انه يجب على الله تعالى فعل هذه الهداية وما كان واجبا لا يكون معلقا بالمشية وهذا معلق بالمشية فامتنع
حمله على ما ذكروه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ۝ اعلم
انه تعالى لما دعا عباده الى دار السلام ذكر السعادات التى تحصل لهم فيها فقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة ويحتاج الى تفسير هذه الالفاظ
الثلاثة اما اللفظ الاول وهو قوله للذين احسنوا فقال ابن عباس معناه للذين ذكروا لا اله الا الله وقال الاصم للذين احسنوا
فى كل ما تعبدوا به معناه انهم اتوا بالمامور به كما ينبغى واجتنبوا المنهيات من الوجه الذى صارت منهيا عنها والقول الثانى اقرب الى الصواب
لان الدرجات العالية لا تحصل الا بالطاعات واما اللفظ الثانى وهو الحسنى فقال ابن الانبارى الحسنى فى اللغة تانيث الاحسن والعرب
توقع هذه اللفظة على الخلة المحبوبة والخصلة المرغوب فيها ولذلك لم توصف ههنا ولم تنعت بشيء وقال صاحب الكشاف المراد المثوبة

الحسنى

الحسنى ونظير هذه الاية قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان واما اللفظ الثالث وهو الزيادة فنقول هذه الكلمة مبهمة فلاجل هذا اختلف
الناس فى تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع الى قولين القول الاول ان المراد منها رؤية الله سبحانه قالوا والدليل عليها العقل والنقل اما النقل فالحديث
الصحيح الوارد فيه وهو ان الحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر الى الله سبحانه واما العقل فهو ان الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرف
الى المعهود السابق بين المسلمين والمتقرر بين اهل الاسلام من هذه اللفظة هى الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من
الزيادة امرا مغايرا لكل ما فى الجنة من المنافع والتعظيم والا لزم التكرار وكل من قال بذلك قال انها رؤية الله تعالى فدل ذلك على ان المراد من
هذه الزيادة الرؤية ومما يؤكد هذا وجهان الاول انه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اثبت لاهل الجنة امرين احدهما نضرة الوجوه والثانى
النظر الى الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى انه يرى وان النظر فى الدنيا للعارفين الواصلين من ارباب القلوب وليس بشيء ومما نحن فيه اصل وان
القران تفسر بعضها بعضا فوجب حمل الحسنى ههنا على نضرة الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله الثانى انه تعالى قال لرسوله واذا رايت ثم رايت نعيما
وملكا كبيرا اثبت له النعيم والملك الكبير فوجب ههنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الامرين القول الثانى انه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية
قالت المعتزلة ويدل على ذلك وجوه الاول ان الدلائل العقلية دلت على ان رؤية الله ممتنعة والثانى ان الزيادة يجب ان يكون من جنس المزيد عليه
ورؤية الله تعالى ليس من جنس نعيم الجنة الثالث ان الخبر الذى تمسكتم به فى هذا الباب هو ما روى ان الزيادة هى النظر الى وجه الله وهذا الخبر يوجب
التشبيه لان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى وذلك يقتضى كون المرئى فى الجهة ولان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب
التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء غيرها قال الجبائى الحسنى عبارة عن الثواب المستحق والزيادة هى ما يزيدهم الله تعالى
على ذلك الثواب من التفضل قال والذى يدل على صحته القران واقوال المفسرين اما القران فقوله تعالى ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما اقوال
المفسرين فنقل عن على رضى الله عنه انه قال الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة وعن ابن عباس الحسنى هى الجنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر
امثالها الى سبعمائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة ان تمر السحابة باهل الجنة فتقول ما تريدون ان امطركم فلا
يريدون شيئا الا امطرهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه فقالوا اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله فهذا ممنوع لانا بينا فى كتب الاصول
ان تلك الدلائل فى غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد فى العقل ما يمنع من رؤية الله وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على
ظاهرها واما قولكم الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد عليه اذا كان مقدرا بمقدار معين كانت الزيادة من جنسه اما اذا كان
غير مقدر بمقدار معين وجب ان تكون الزيادة عليه مخالفة له مثال الاول قول الرجل لغيره اعطيتك عشرة امنان من الحنطة وزيادة فههنا يجب
ان تكون تلك الزيادة من الحنطة ومثال الثانى اعطيتك الحنطة وزيادة فههنا يجب ان تكون الزيادة غير الحنطة والمذكور فى هذه الاية
لفظ الحسنى وهى الجنة وهى مطلقة غير مقيدة بقيد معين وجب ان تكون الزيادة عليها شيئا مغايرا لكل ما فى الجنة اما قوله الخبر المذكور فى هذا الباب
اشتمل على لفظ النظر وعلى اثبات الوجه لله تعالى وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد الرؤية وافاد اثبات الجسمية ثم قام الدليل على انه
تعالى ليس بجسم ولم يقم الدليل على امتناع الرؤية فوجب العمل بما قام الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الاية يدل على ان الزيادة هى
الرؤية من غير حاجة بنا الى تقرير ذلك الخبر والله اعلم واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من السعادات شرح بعد ذلك الافات التى صانهم الله بفضله
عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا يغشاها قتر وهو غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان وكسوف بال فالصفة الاولى هى قوله ووجوه
يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة والصفة الثانية قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفى هاتين الصفتين نفى اسباب الخوف والحزن
والذل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذى ذكره الله تعالى خالص غير مشوب بالمكروهات وانه لا يجوز عليهم ما اذا حصل غير صفحة الوجه ويزيل ما فيها
من النضارة والطلاقة ثم بين انهم خالدون فى الجنة لا يخافون الانقطاع واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة
بالتعظيم فقوله والله يدعوا الى دار السلام يدل على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله ولا يرهق وجوههم
قتر ولا ذلة يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة امنة من الانقطاع والله اعلم قوله
تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون ۝ فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح حال المحسنين فى الاية المتقدمة شرح حال من اقدم
على السيئات فى هذه الاية وذكر تعالى من احوالهم امورا اربعة الاول قوله جزاء سيئة بمثلها والمقصود من هذا القيد التنبيه على الفرق بين الحسنات
وبين السيئات لانه تعالى ذكر فى اعمال البر انه يوصل الى المشتغلين بها الثواب مع الزيادة اما فى عمل السيئات فانه ذكر انه لا يجازى الا بالمثل
والفرق هو ان الزيادة على الثواب يكون تفضلا وذلك حسن ويكون فيه تاكيد للترغيب فى الطاعة واما الزيادة على قدر الاستحقاق فى عمل الطاعات
فهو ظلم ولو فعله لبطل الوعد والوعيد والترغيب والتحذير لان الثقة بذلك انما تحصل اذا ثبت حكمته ولو فعل الظلم لبطلت حكمته تعالى عن ذلك
هكذا قرره القاضى تفريعا على مذهبه وثانيها قوله تعالى وترهقهم ذلة وذلك كناية عن الهوان والتحقير واعلم ان الكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه
لذاته فالانسان الناقص اذا مات بقيت روحه ناقصة خالية عن الكمالات فيكون شعوره بكونه ناقصا سببا لحصول الذلة والمهانة والخزى
والنكال وثالثها قوله ما لهم من الله من عاصم واعلم انه لا عاصم من الله فى الدنيا ولا فى الاخرة فان قضاءه محيط بجميع الكائنات وقدره نافذ فى
كل المحدثات الا ان الغالب على الطباع العامية انهم فى الحيوة العاجلة مشتغلون باعمالهم ومرادهم اما بعد الموت فكل احد يقر بانه ليس له من الله عاصم

ورابعها قوله كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما والمراد من هذا الكلام اثبات ما نفاه عن السعداء حيث قال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة واعلم ان حكماء الاسلام قالوا المراد من هذا السواد المذكور ههنا سواد الجهل وظلمة الضلالة فان العلم طبيعته طبيعة النور والجهل طبيعته طبيعة الظلمة فقوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة والمراد منه نور العلم وروحه وبشره وبشارته وقوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة المراد منه ظلمة الجهل وكدورة الضلالة. المسألة الثانية قوله والذين كسبوا السيئات فيه وجهان احدهما ان يكون معطوفا على قوله للذين احسنوا كانه قيل للذين احسنوا الحسنى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها والثاني ان يكون التقدير للذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها على معنى ان جزاءهم ان يجازى سيئة واحدة بسيئة مثلها لا يزاد عليها وهذا يدل على ان حكم الله في المحسنين ليس الا الفضل وفي حق المسيئين ليس الا العدل. المسألة الثالثة قال بعضهم المراد بقوله والذين كسبوا السيئات الكفار واحتجوا عليه بان سواد الوجه من علامات الكفر بدليل قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكذلك قوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ولانه تعالى قال بعد هذه الاية ويوم نحشرهم جميعا والضمير في قوله هم عائد الى هؤلاء ثم انه تعالى وصفهم بالشرك فذلك يدل على ان المراد هؤلاء الكفار ولان العلم نور وسلطان العلوم والمعارف هو معرفة الله فكل قلب حصل فيه معرفة الله لم يحصل فيه الظلمة وكان الشبلي يتمثل بهذا البيت شعر

كل بيت انت ساكنه . غير محتاج الى السراج

وجهك المأمول حجتنا . يوم ياتي الناس بالحجج

وقال ان قوله والذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق الا انا نقول الصيغة وان كانت عامة الا ان الدلائل التي ذكرناها مخصصة. المسألة الرابعة قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الاول ان يكون التقدير فلهم جزاء سيئة بمثلها كما قال ففدية من صيام او صدقة والثاني ان يضمر الجزاء بالباء في قوله بمثلها قال ابن الانباري وعلى هذا التقدير الثاني فلا بد من عائد الى الموصول فالتقدير فجزاء سيئة منهم بمثلها واما قوله وترهقهم ذلة فهو معطوف على يجازى لان قوله جزاء سيئة بمثلها وقرئ ويرهقهم ذلة بالياء اما قوله تعالى كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه مسائل المسألة الاولى اغشيت البست وجوههم قطعا قرأ ابن كثير والكسائي قطعا بسكون الطاء والقطع بسكون الطاء القطعة والبعض ومنه قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل اي قطعة واما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الاية وصف وجوههم بالسواد حتى كانها البست سوادا من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وكقوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكقوله يعرف المجرمون بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين. المسألة الثانية قوله مظلما قال الفراء والزجاج هو نعت لقوله قطعا وقال ابو علي الفارسي ويجوز ان يجعله حالا كانه قيل اغشيت وجوههم قطعا من الليل في حال ظلمته قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون ۝ فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين ۝ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا نوع اخر من شرح فضائح اولئك الكفار فالضمير في قوله ويوم نحشرهم عائد الى المذكور السابق فذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات فلما وصف الله هؤلاء الذين يحشرهم بالكفر دل على ان المراد بقوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام انه تعالى يحشر العابد والمعبود ثم ان المعبود يتبرأ عن العابد ويتبين انه ما فعل ذلك بعلمه وارادته والمقصود منه ان القوم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبين الله تعالى انهم لا يشفعون لهؤلاء الكفار بل يتبرؤون منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق هؤلاء الكفار ونظيره ايات منها قوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ومنها قوله تعالى قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم واعلم ان هذا الكلام يشير على سبيل الرمز الى دقيقة عقلية وهو ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا فما سوى الواحد الاحد لا تاثير له في الايجاد والتكوين فالممكن المحدث لا يليق به ان يكون معبودا لغيره بل المعبود الحق ليس الا الموجد الحق فلذلك ليس الا الموجود الحق الذي هو واجب الوجود لذاته فبراءة المعبودين عن العابدين يحتمل ان يكون المراد منه ما ذكرنا والله اعلم بمراده. المسألة الثانية الحشر الجمع من كل جانب الى موقف واحد وجميعا نصب على الحال اي يحشر الكل حال اجتماعهم ومكانكم منصوب باضمار الزموا والتقدير الزموا مكانكم وانتم تاكيد للضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم ان قوله مكانكم كلمة مختصة بالتهديد والوعيد والمراد انه تعالى يقول للعابدين والمعبودين مكانكم اي الزموا مكانكم حتى تسألوا ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون واما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان الاول ان هذه الكلمة جاءت على لفظ المضي بعد قوله ثم نقول وهو منتظر والسبب فيه ان الذي حكم الله فيه بانه سيكون صار كالكائن الراهن الان ونظيره قوله ونادى اصحاب الجنة البحث الثاني زيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء وقوله فزيلنا ليس من ازلنا انما هو من زلت الشيء عن الشيء فانا ازيله اذا فرقت تقول العرب زلت الضان عن المعز فلم تزل ومرتها فلم تمز ثم قال الواحدي فالزيل والتزييل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ فزايلنا بينهم وهو مثل فزيلنا وحكى الواحدي عن ابن قتيبة انه قال في هذه الاية هو من زال يزول وازلته ثم حكى عن الازهري انه قال هذا غلط لانه لم يميز بين زال يزول وزال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قاله الفراء ثم قال المفسرون فزيلنا اي فرقنا بين المشركين وبين شركائهم من الالهة والاصنام وانقطع ما كان بينهم من التواصل في الدنيا واما قوله قال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون ففيه مباحث البحث الاول انما اضاف الشركاء اليهم لوجوه الاول انهم جعلوا نصيبا من اموالهم

لتلك الاصنام فصيروها شركاء لانفسهم في تلك الاموال فلهذا قال شركاؤهم الثاني انه يكفي في الاضافة ادنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين اثبتوا هذه الشركة لاجرم حسنت اضافة الشركاء اليهم الثالث انه تعالى لما خاطب العابدين والمعبودين بقوله مكانكم صاروا شركاء في هذا الخطاب البحث الثاني اختلفوا في المراد بهؤلاء الشركاء فقال بعضهم هم الملائكة واستشهدوا بقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ومنهم من قال بل هي الاصنام والدليل ان هذا الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في ان هذه الاصنام كيف ذكرت هذا الكلام فقال بعضهم ان الله تعالى خلق الحياة والعقل والنطق فيها فلا جرم قدرت على ذكر هذا الكلام وقال اخرون انه تعالى يخلق فيها الكلام من غير ان يخلق فيها الحياة حتى يسمع منها ذلك الكلام وهو ضعيف لان ظاهر قوله تعالى وقال شركاؤهم يقتضي ان يكون فاعل ذلك القول هم الشركاء فان قيل فاذا احياهم الله تعالى فهل يبقيهم او يفنيهم قلنا الكل محتمل ولا اعتراض على الله في شيء من افعاله والاحوال غير معلومة الا القليل الذي اخبر الله عنها في القران والقول الثالث ان المراد بهؤلاء الشركاء كل من عبد من دون الله من صنم ووثن وقمر وشمس وانسي وجني وملك ونور وظلمة ۝ البحث الثالث هذا الخطاب لا شك انه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين اما المعتزلة فانهم قطعوا بان ذلك لا يجوز قالوا لانه لا ذنب للمعبودين ولا ذنب له فانه يقبح من الله ان يوجه التخويف والتهديد والوعيد اليه واما اصحابنا فانهم قالوا انه تعالى لا يسئل عما يفعل ۝ البحث الرابع ان الشركاء قالوا ما كنتم ايانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا في سورة الانعام اختلاف الناس في ان اهل القيامة هل يكذبون ام لا وقد تقدمت هذه المسألة على الاستقصاء والذي نذكره ههنا ان منهم من قال ان المراد من قولهم ما كنتم ايانا تعبدون هو انكم ما عبدتمونا بامرنا وارادتنا قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه وجهان الاول انهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم والثاني انهم قالوا ان كنا عن عبادتكم لغافلين فاثبتوا لهم عبادة الا انهم زعموا انهم كانوا غافلين عن تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لان من اعظم اسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها بشيء ولا شعور البتة ومن الناس من اجرى الاية على ظاهرها وقال ان الشركاء اخبروا ان الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيه وجوها الاول ان ذلك الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان ومجرى كذب المجانين والمدهوشين ۝ والثاني انهم ما اقاموا لاعمال الكفار وزنا وجعلوها لبطلانها كالعدم فلهذا المعنى قالوا انهم ما عبدونا والثالث انهم تخيلوا في الاصنام التي عبدوها صفات كثيرة فهم في الحقيقة انما عبدوا ذوات موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذواتها خالية عن تلك الصفات فهم ما عبدوها انما عبدوا امورا تخيلوها ولا وجود لها في الاعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في الاصنام انها تضر وتنفع وتشفع عند الله بغير اذنه قوله تعالى هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون ۝ واعلم ان هذه الاية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك معناه في ذلك الموقف ويكون المراد في الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلوا مباحث البحث الاول قرأ حمزة والكسائي تتلوا بتاءين وقرأ عاصم نبلوا بالنون ونصب كل والباقون بالتاء والباء فاما قراءة حمزة والكسائي ففيها وجهان الاول ان يكون معنى قوله تتلوا اي تتبع ما اسلفت لان عمله هو الذي يهديه الى طريق الجنة او الى طريق النار والثاني ان يكون المعنى ان كل نفس تقرأ ما في صحيفتها من خير او شر ومن قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال فاولئك يقرؤون كتابهم واما قراءة عاصم فمعناه ان الله تعالى يقول في ذلك الوقت نختبر كل نفس بسبب اختبار ما اسلفت من العمل والمعنى انا نعرف حالها بمعرفة حال عملها ان كان حسنا فهي سعيدة وان كان قبيحا فهي شقية والمعنى نفعل بها فعل المختبر كقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا واما القراءة المشهورة فمعناها ان كل نفس تختبر اعمالها في ذلك الوقت البحث الثاني ان الابتلاء عبارة عن الاختبار قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات ويقال البلاء ثم الثناء اي الاختبار ينبغي ان يكون قبل الثناء ولقائل ان يقول ان في ذلك الوقت تنكشف نتائج الاعمال وتظهر اثار الافعال فكيف يجوز تسمية حدوث العالم بالابتلاء وجوابه ان الابتلاء سبب لحدوث العلم واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور اما قوله وردوا الى الله مولاهم الحق فاعلم ان الرد عبارة عن صرف الشيء الى الموضع الذي جاء منه وههنا فيه احتمالان الاول ان يكون المراد من قوله وردوا الى الله اي وردوا الى حيث لا حكم الا لله على ما تقدم في نظائره والثاني ان يكون المراد وردوا الى ما يظهر لهم من الله من ثواب او عقاب منبها بذلك على ان حكم الله بالثواب والعقاب لا يتغير الثالث ان يكون المراد من قوله ردوا الى الله اي جعلوا ملجئين الى الاقرار بالهيبة بعد ان كانوا في الدنيا يعبدون غير الله ولذلك قال مولاهم الحق يعني اعرضوا عن المولى الباطل ورجعوا الى المولى الحق واما قوله مولاهم الحق فقد تقدم تفسيره في سورة الانعام واما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون فالمراد انهم كانوا يدعون فيما يعبدونه انهم شفعاء وان عبادتهم مقربة الى الله تعالى فعلم ان ذلك يزول في الاخرة ويعلمون ان ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون ۝ فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون ۝ كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون ۝ اعلم انه تعالى لما بين فضائح عبدة الاوثان اتبعه بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الاولى ما ذكره في هذه الاية وهي احوال الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحياة اما الرزق فانه انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة واما من الارض فلان الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلا ينبت الا من الارض واما الحيوان فانه محتاج ايضا الى الغذاء ولا يمكن ان يكون غذاء كل حيوان حيوانا اخر والا لزم الذهاب الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان اغذية الحيوانات يجب انتهاؤها الى النبات وثبت ان تولد النبات من الارض فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارضين ليس الا الله سبحانه فظهر ان الرزق ليس الا من الله واما احوال الحواس فكذلك لان اشرفها السمع والبصر

وكان علي رضي الله عنه يقول سبحان من بصّر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم وأما أحوال الموت والحياة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من
الحي وفيه وجهان الاول انه يخرج الانسان والطائر من النطفة والبيضة ويخرج الميت الجماد يخرج النطفة والبيضة من الانسان والطائر
والثاني ان المراد منه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاكثرون على القول الاول وهو الى الحقيقة اقرب ثم انه تعالى لما ذكر هذا التفصيل
ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبير الله تعالى في العالم العلوي والعالم السفلي وعالمي الارواح والاجساد امور لا
نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفاصيل لاجرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين تعالى ان الرسول عليه السلام اذا سألهم عن مدبر
هذه الاحوال فسيقولون انه الله سبحانه وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به وهم الذين قالوا في عبادتهم للاصنام
انها تقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام لا تنفع ولا تضر فعند ذلك قال لرسوله فقل افلا تتقون يعني افلا تتقون ان تجعلوا
هذه الاوثان شركاء لله في المعبودية مع اعترافكم بان كل الخيرات في الدنيا والآخرة انما تحصل من رحمة الله واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان لا تنفع ولا
تضر البتة ثم قال فذلكم الله ربكم ومعناه ان من هذه قدرته ورحمته هو ربكم الحق الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان
يكون ما سواه ضلالا لان النقيضين يمتنع ان يكونا حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون
والمعنى انكم لما عرفتم هذا الامر الظاهر الواضح فانى تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائي تمسك بهذه
الآية في بيان بطلان قول المجبرة انه تعالى يصرف الكفار عن الايمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان يقول فانى تصرفون كما لا تقول اذا اعمى بصر احدهم
انى عميت واعلم ان الجواب عنه سيأتي عن قريب اما قوله كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون ففيه مسائل المسألة الاولى احتج
اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا قطعا انهم لا يؤمنون فلو آمنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا او لا يبقى
والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد الايمان منه والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا محال فثبت ان صدور
الايمان منه محال والمحال لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الايمان من هذا الكافر وانه اراد الكفر منه ثم نقول ان كان قوله انى تصرفون يدل على صحة
مذهب القدر فهذه الآية موضوعة بحيث تدل على فساده وكان من الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين استدل بتلك الآية على صحة قوله ان يذكر هذه
الحجة ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده المسألة الثانية قرأ نافع وابن عامر كلمات ربك على الجمع وفي حم المؤمن ان الذين حقت عليهم كلمات وفيهم وكذلك
حقت كلمات كله بالالف على الجمع والباقون كلمة ربك في جميع ذلك على لفظ الواحد المسألة الثالثة الكاف في قوله كذلك للتشبيه وفيه قولان
الاول انه كما ثبت وحق انه ليس بعد الحق الا الضلال كذلك حقت كلمة العذاب عليهم بانهم لا يؤمنون بدلا من الكلمة ان حق عليهم انتفاء الايمان المسألة
الرابعة المراد من كلمة الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل ذلك التغير والتبدل او علمه بذلك وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل قول
بعض المحققين علم الله تعالى بانه لا يؤمن وخبره تعالى بانه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه واثبت ذلك في اللوح المحفوظ
واشهد عليه ملائكته وانزله على انبيائه واشهدهم عليه فلو حصل الايمان لبطلت هذه الاشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا
وارادته عبثا واشهاده باطلا واخبار الانبياء والملائكة كذبا وكل ذلك محال قوله تعالى قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم
يعيده فانى تؤفكون ◌ اعلم ان هذا هو الحجة الثانية وتقريرها ما شرحه الله في سائر الآيات من كيفية ابتداء تخليق الانسان من النطفة والعلقة
والمضغة وكيفية اعادته ومن كيفية ابتداء تخليق السموات والارض فلما فصل هذه المقامات لاجرم اكتفى تعالى بذكرها هاهنا على سبيل الاجمال وهاهنا
سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ذكر هذه الحجة على سبيل السؤال والاستفهام الجواب ان الكلام اذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام
وتفويض الجواب الى المسؤول كان ذلك ابلغ واوقع في القلب السؤال الثاني القوم كانوا منكرين الاعادة والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك
الجواب انه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن والمسيء وهذه الدلالة دلالة ظاهرة قوية لا يمكن العاقل دفعها
لاجل كمال قوتها وظهورها فلما تمسك به سواء ساعد الخصم او لم يساعد السؤال الثالث لم امر رسوله ان يعترف بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف الخصم
به والجواب انه لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم في معرض الاستفهام ثم انه بنفسه يقول الامر كذلك كان هذا تنبيها على ان هذا الكلام
بلغ في الوضوح الى حيث لا حاجة الى اقرار الخصم به وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر اما قوله فانى تؤفكون فالمراد التعجب منهم في الذهاب
عن الامر الواضح الذي دعاهم الهوى والتقليد او الشبهة الضعيفة الى مخالفته لان الاخبار عن كون الاوثان آلهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها
مع انها لا تستحق هذه العبادة يشبه الافك قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا
يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون ◌ في الآية مسائل المسألة
الاولى اعلم ان هذا هو الحجة الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في القرآن فحكى عن الخليل
عليه الصلاة والسلام انه ذكر ذلك فقال الذي خلقني فهو يهدين وعن موسى انه ذكر ذلك فقال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
وامر محمدا بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وروح فالاستدلال
على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو الهداية فههنا ايضا لما ذكر دليل الخلق في الآية الاولى وهو قوله امن
يبدأ الخلق ثم يعيده اتبعه بدليل الهداية في هذه الآية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى الحواس لتكون

الله في اكتساب المعارف والعلوم وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة يرجع حاصلها الى الالتذاذ بذوق شيء من الطعوم ولمس شيء من الكيفيات
الملموسة اما الاحوال الروحانية والمعارف الالهية فانها كمالات باقية ابد الآباد مصونة عن الكون والفساد فعلمنا ان الخلق تبع للهداية والمقصود الاشرف
الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق صعب والافكار مختلطة ولم يسلم من الغلط الا الاقلون فوجب ان الهداية وادراك الحق لا
يكون الا باعانة الله سبحانه وهدايته وارشاده ولصعوبة هذا الامر قال الكليم عليه السلام بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لي صدري وكل
الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة مع ان الاكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على ان حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا من الله
اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان تكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان تكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى التقديرين فقد دللنا على انها
اشرف المراتب البشرية واعلى السعادات الحقيقية فبينا على انها ليست الا من الله واما الاصنام فانها جمادات لا تأثير لها في الدعوة الى الحق ولا في الارشاد
في الصدق فثبت انه تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة والمرشد الى كل الكمالات في النفس والجسد واما الاصنام فلا تأثير لها في شيء من ذلك
واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا فهذا حاصل الكلام في الاستدلال والله اعلم المسألة الثانية قال الزجاج
هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكرهما بين اللغتين في قوله قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق المسألة الثالثة في قوله امن لا
يهدي ست قراءات الاولى قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بفتح الهاء وتشديد الدال وهو اختيار ابي عبيد وابي حاتم لان اصله يهتدي
ادغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة الى الهاء الثانية قرأ نافع ساكنة الهاء مشددة الدال وادغمت التاء في الدال وترك الهاء
على حالها فجمع في قراءته بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون قال علي بن عيسى وهو غلط عن نافع الثالثة قرأ ابو عمرو بالاشارة الى فتحة الهاء من غير
اشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبه اختيار التخفيف وذكر علي بن عيسى انه الصحيح من قراءة نافع الرابعة قرأ عاصم بفتح
الياء وكسرها وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين والجزم يحرك الى الكسر الخامسة قرأ حماد ويحيى بن آدم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء
اتبع الكسرة الكسرة قيل هو لغة من قرأ نستعين ونعبد السادسة قرأ حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهتدي يقال هديته فهدى اي اهتدى
المسألة الرابعة في لفظ الآية اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الآية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله ام من لا يهدي لا يليق
بها والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله هل من يبدؤا الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق
رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليهما والدليل عليه قوله سبحانه اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الى قوله عما يشركون
والمراد انه سبحانه هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهر من الدلائل العقلية اما هؤلاء الدعاة والرؤساء فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم
الا اذا هداهم الله فكان التمسك بدين الله اولى من قبول قول هؤلاء الجهال ◌ الوجه الثاني في الجواب ان القوم لما اتخذوها آلهة لا جرم عبر عنها
كما يعبر عمن يعلم ويعقل الا ترى انه تعالى قال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم مع انها جمادات وقال ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم
فاجرى اللفظ على الاوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا هاهنا وصفهم الله بصفة من يعقل وان لم يكن الامر كذلك الثالث انا نحمل ذلك
على التقدير يعني انها لو كانت بحيث يمكنها ان تهدي فانها لا تهدي غيرها الا بعد ان يهديها غيرها واذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال
الرابع ان البنية عندنا ليست شرط الحياة والعقل فتلك الاصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحياة والعقل والنطق وعلى هذا التقدير فيصح
من الله ان يجعلها حية عاقلة ثم انها تشتغل بهداية الغير ◌ الخامس ان الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المرأة الى زوجها اذا
نقلت اليه والهدي ما يهدى الى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل الى رجل وفلان يهادي بين اثنين اذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما
من ضعفه وتمايله اذا ثبت هذا فنقول قوله ام من لا يهدي يحتمل ان يكون معناه انه لا ينتقل الى مكان الا اذا نقل اليه وعلى هذا التقدير فالمراد الاشارة
الى كون هذه الاصنام جمادات خالية عن الحياة والقدرة واعلم انه تعالى لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة قال فما لكم كيف تحكمون فتعجب من مذهبهم
الفاسد ومقالتهم الباطلة ارباب العقول ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان الاول وما يتبع اكثرهم في اقرارهم بالله الا ظنا لانه قول غير
مستند الى برهان عندهم بل سمعوه من اسلافهم الثاني وما يتبع اكثرهم في قولهم للاصنام انها آلهة وانها شفعاء عند الله الا الظن ◌ والقول الاول
اقوى لانا في القول الثاني نحتاج الى تفسير الاكثر بالكل ثم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسائل المسألة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه
الآية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اجاب مثبتوا القياس فقالوا الدليل الذي دل على
وجوب العمل بالقياس دليل قاطع فكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس مظنونا بل كان معلوما اجاب المستدل عن هذا السؤال فقال لو
كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما من الله لكان تاركه كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما لم يكن كذلك بطل
العمل به وقد يعبرون عن هذه الحجة بان قالوا الحكم المستفاد من القياس اما ان يعلم كونه حكما لله تعالى او يظن او لا يعلم ولا يظن والاول باطل
والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لان العمل بالظن لا يغني
من الحق شيئا والثالث باطل لانه اذا لم يكن ذلك معلوما ولا مظنونا كان مجرد التشهي فكان باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة
واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا واجاب مثبتوا القياس بان حاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالعمومات والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن
فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا والله
اعلم المسألة الثانية دلت هذه الآية على ان كل من كان ظانا في مسائل الاصول وما كان قاطعا فانه لا يكون مؤمنا فان قيل فقول

اهل السنة انا مؤمن ان شاء الله يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول ان مذهب الشافعي ان الايمان
عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي موافقة لامر الله ام لا والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك
في تمام الماهية الثاني ان الغرض من ان شاء الله بقاء الايمان عند الخاتمة الثالث ان الغرض منه هضم النفس وكسرها والله اعلم قوله تعالى وما كان هذا
القران ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ۝ ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة
من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ۝ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم
فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ۝ وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انا حين شرعنا في تفسير قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من
ربه ذكرنا ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القران ليس بمعجزة وانما محمد عليه السلام انما يأتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال و
الاختلاق ثم انه تعالى ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتدت تلك البيانات على الترتيب الذي شرحناه وفصلناه الى هذا الموضع ثم انه
تعالى بين في هذا المقام ان اتيان محمد بهذا القران ليس على سبيل الافتراء على الله ولكنه وحي نازل عليه من عند الله ثم انه تعالى احتج على صحة هذا
الكلام بقوله ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة من مثله فبين انه يدل على انه معجز نازل عليه من عند الله وانه مبرأ عن الافتراء والافتعال وهذا هو
الترتيب الصحيح في نظم هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله وما كان هذا القران ان يفترى فيه وجهان الاول ان قوله ان يفترى في تقدير المصدر
والمعنى وما كان هذا القران افتراء من دون الله كما يقول ما كان هذا الكلام كذبا والثاني ان يقال ان كلمة ان جاءت ههنا بمعنى اللام والتقدير ما
كان هذا القران ليفترى من دون الله كقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المؤمنين وما كان الله ليطلعكم على الغيب اي لم يكن ينبغي لهم
ان يفعلوا ذلك فكذلك ما كان ينبغي لهذا القران ان يفترى اي ليس وصفه وصف شئ يمكن ان يفترى به على الله لان المفترى هو الذي
ياتي به البشر والقران معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الاديم اذا قدرته للقطع ثم استعمل في الكذب كما استعمل قولهم
اختلق فلان هذا الحديث في الكذب فصار حاصل هذا الكلام ان هذا القران لا يقدر عليه احد الا الله عز وجل ثم انه تعالى احتج على صحة هذه
الدعوى بامور الحجة الاولى قوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه احدها ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان رجلا
اميا ما سافر الى بلدة لاجل التعلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شئ من الكتب ثم انه عليه السلام اتى بهذا القران فكان هذا القران
مشتملا على اقاصيص الاولين والقوم كانوا في غاية العداوة له فلو لم تكن هذه الاقاصيص موافقة لما في التورية والانجيل لقدحوا فيه ولبالغوا
في الطعن فيه ولقالوا انك جئت بهذه الاقاصيص لا كما ينبغي فلما لم يقل احد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه ولا يفتح صورة علمنا انه اتى بتلك
الاقاصيص مطابقة لما في التورية والانجيل مع انه ما طالعهما ولا تلمذ لاحد في ذلك يدل على انه عليه السلام انما اخبر عن هذه الاشياء بوحي من الله
الحجة الثانية ان كتب الله المنزلة دلت على مقدم محمد صلى الله عليه وسلم على ما استقصينا في تقريره في سورة البقرة في تفسير قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
واذا كان الامر كذلك كان مجئ محمد صلى الله عليه وسلم تصديقا لما في الكتب من البشارة بمجيئه عليه السلام فكان هذا عبارة عن تصديق الذي بين
يديه ۝ الحجة الثالثة انه عليه الصلوة والسلام اخبر في القران عن الغيوب الكثيرة في المستقبل ووقعت مطابقة لذلك الخبر كقوله الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكقوله لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف وذلك يدل على ان الاخبار عن هذه الغيوب المستقبلة انما حصل بالوحي من الله تعالى تصديق الذي بين يديه فالوجهان الاولان
اخبار عن الغيوب الماضية والوجه الثالث اخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعهما عبارة عن تصديق الذي بين يديه ۝ النوع الثاني من الدلائل
المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وتفصيل كل شئ واعلم ان الناس اختلفوا في القران معجز من اي الوجوه فقال بعضهم انه معجز لاشتماله على الاخبار عن الغيوب
الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ۝ ومنهم من قال انه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة واليه الاشارة بقوله وتفصيل
كل شئ وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلوم اما دينية او ليست دينية ولا شك ان القسم الاول ارفع حالا واعظم شانا واكمل درجة من القسم
الثاني اما العلوم الدينية فاما ان يكون علم العقائد والاديان فهو عبارة عن معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واما معرفة الله
تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته ومعرفة صفات جلاله ومعرفة صفات اكرامه ومعرفة صفات افعاله ومعرفة احكامه ومعرفة اسمائه والقران
مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شئ من الكتب بل لا يقرب منه شئ من المصنفات واما علم الاعمال فهو اما ان
يكون علم تصفية الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القران من هذا العلم ما لا يكاد يوجد في غيره كقوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين
وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فثبت ان القران مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة
عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزا واليه الاشارة بقوله وتفصيل الكتاب اما قوله لا ريب فيه من رب العالمين و
تقريره ان الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لا بد وان يشتمل على نوع من انواع التناقض وحيث خلا هذا الكتاب عنه علمنا انه من
عند الله ووحيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم انه تعالى ذكر في اول هذه الاية ان هذا القران لا يليق
بحاله وصفته ان يكون كلاما مفترى على الله تعالى واقام عليه هذين النوعين من الدلائل المذكورة عاد مرة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل
فاتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة

البقرة فاتوا بسورة من مثله وقال ههنا فاتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان اميا لم يتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقال في سورة
البقرة فليات بسورة من مثله يعني فليات انسان يساوي محمدا عليه السلام في عدم التلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة تساوي هذه
السورة وحيث ظهر العجز ظهر المعجز وهذا لا يدل على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه يدل على ان ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد عليه السلام
وعدم التلمذ والتعلم لم يكن معجزا ثم انه تعالى بين في هذه السورة ان تلك السورة في نفسها معجزة فان الخلق وان تلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا
فانه لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلا جرم قال تعالى في هذه الاية فاتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في
باب التحدي واظهار المعجز ۝ السؤال الثاني قوله فاتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الصغار والكبار او يختص بالسور الكبار والجواب هذه
الاية في سورة يونس وهي مكية فالمراد هذه السورة لانها اقرب ما يمكن ان يشار اليه ۝ السؤال الثالث ان المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على
ان القران مخلوق قالوا انه عليه السلام تحدى العرب بالقران والمراد من التحدي انه يطلب منهم الاتيان بمثله فاذا عجزوا عنه ظهر كونه حجة
من عند الله على صدقه وهذا انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان القران قديما لكان الاتيان بالقديم محالا في نفس الامر فوجب
ان لا يصح التحدي والجواب ان القران اسم يقال بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة بذات الله وعلى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع في ان
الكلمات المركبة من هذه الحروف والاصوات محدثة مخلوقة والتحدي انما وقع بها لا بالصفة القديمة اما قوله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم
صادقين فالمراد منه تعليم انه كيف يمكن الاتيان بهذه المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقريره ان الجماعة اذا تعاونت وتعاضدت صارت تلك
العقول الكثيرة كالعقل الواحد فاذا توجهوا نحو شئ واحد قدر مجموعهم على ما عجز عنه كل واحد منهم فكانه تعالى يقول هب ان العقل الواحد والاثنين منكم
لا يفي باستخراج معارضة القران فاجتمعوا وليعن بعضكم بعضا في هذه المعارضة فاذا عرفتم عجزكم حالة الاجتماع وحالة الانفراد عن هذه المعارضة فحينئذ
يظهر ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر غير وافية بها فحينئذ يظهر ان ذلك فعل الله لا فعل البشر واعلم انه قد ظهر بهذا الذي قررناه
ان مراتب تحدي رسول الله بالقران ستة فاولها انه تحداهم بكل القران كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثانيها انه عليه الصلوة والسلام تحداهم بعشر سور مثله وثالثها انه تحداهم بسورة واحدة كما قال
فاتوا بسورة من مثله ورابعها انه تحداهم بحديث مثله وخامسها ان في تلك المراتب الاربعة كان يطلب منهم ان ياتي بالمعارضة رجل يساوي
رسول الله في عدم التلمذ والتعلم ثم في سورة يونس طلب منهم معارضة سورة واحدة من اي انسان سواء تعلم العلم او لم يتعلم وسادسها ان
في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق وفي هذه المرتبة تحدى مجموعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه المعارضة كما
قال وادعوا من استطعتم من دون الله وههنا اخر المراتب فهذا مجموع الدلائل التي ذكرها الله في اثبات ان القران معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله
كذبوا القران فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كلما سمعوا شيئا من القصص
قالوا ليس في هذا الكتاب الا اساطير الاولين ولم يعرفوا ان المقصود منها ليس هو نفس الحكاية بل امور اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله تعالى على
التصرف في هذا العالم ونقل اهله من العز الى الذل ومن الذل الى العز وذلك يدل على قدرة كاملة وثانيها انها تدل على العبرة من حيث ان الانسان
يعرف بها ان الدنيا لا تبقى فنهاية كل متحرك ان يسكن وغاية كل متكون ان لا يكون فيرفع قلبه عن حب الدنيا ويقوي رغبته في طلب الاخرة كما قال لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الالباب وثالثها انه عليه الصلوة والسلام لما ذكر قصص الاولين من غير تحريف ولا تغيير مع انه لم يتعلم ولم يتلمذ دل
ذلك على انه بوحي من الله تعالى كما قال تعالى في سورة الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين والوجه الثاني انهم كلما سمعوا حروف التهجي في اوائل السور ولم يفهموا منها شيئا ساء ظنهم بالقران وقد اجاب الله عنه بقوله
هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات والوجه الثالث انهم راوا القران ينزل شيئا فشيئا فصار ذلك سببا للطعن الردي فقالوا لولا
نزل عليه القران جملة واحدة فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك وقد شرحنا هذا الجواب في سورة الفرقان ۝ الوجه الرابع ان القران
مملوء من اثبات الحشر والنشر والقوم كانوا قد الفوا المحسوسات فاستبعدوا حصول الحياة بعد الموت ولم يتقرر ذلك في قلوبهم وظنوا ان محمدا عليه
السلام انما ذكر ذلك على سبيل الكذب والله تعالى بين صحة القول بالمعاد بالدلائل القاهرة الكثيرة ۝ الوجه الخامس ان القران مملوء من الامر بالصلوة
والزكوة وسائر العبادات والقوم كانوا يقولون اله العالم غني عنا وعن طاعتنا وانه تعالى اجل من ان يامر بشئ لا فائدة فيه فاجاب الله عنه بقوله
ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وبالجملة فشبهات الكفار كثيرة فهم لما راوا القران مشتملا على امور ما عرفوا حقيقتها ولم يطلعوا
على وجه الحكمة فيها لا جرم كذبوا بالقران والحاصل ان القوم ما كانوا يعرفون اسرار الالهيات وكانوا يجرون الامور على الاحوال المالوفة في عالم
المحسوسات وما كانوا يطلبون حكمها والوجوه تاويلها فلا جرم وقعوا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اشارة الى عدم علمهم
بهذه الاشياء وقوله ولما ياتهم تاويله اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين والمراد
انهم طلبوا الدنيا وتركوا الاخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا والاخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه عذاب الاستئصال وهو
الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل من ضروب العذاب في الدنيا قال اهل التحقيق ولما ياتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات
وقع في الكفر بالبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضة فاذا لم يعرف الانسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه
ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل طبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء قوله

تعالى ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين ۞ فان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما
تعملون ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله كيف كان عاقبة الظالمين كان المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله
ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به منبها بذلك على ان الصلاح عنده تعالى كان في هذه الطائفة الشقية دون الاستئصال من حيث كان
المعلوم انه فيهم من يؤمن به والاولى ان يكون الضمير في قوله به راجعا الى القرآن لانه هو المذكور من قبل ثم تعلم انه متى حصل الايمان بالقرآن
فقد حصل معه الايمان بالرسول واختلفوا في قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به لان كلمة يؤمن للمستقبل وهو يصلح للحال والاستقبال
فمنهم من حمله على الحال وقال المراد ان منهم من يؤمن بالقرآن باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب ومنهم من باطنه كظاهره في التكذيب ويدخل
فيه اصحاب الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان يتوب عن الكفر ويبدله بالايمان
ومنهم من يصر ويستمر على الكفر ثم قال وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم فانه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال وان كذبوك فقل
لي عملي ولكم عملكم قيل فقل لي عملي على الطاعة والايمان ولكم عملكم على الشرك وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما تعملون قيل معنى
الآية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الآية منسوخة باية السيف وهذا بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا
لحكم المنسوخ ومدلول هذه الآية اختصاص كل واحد بافعاله وبثمرات افعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فآية القتال ما رفعت
شيئا من مدلولات هذه الآية فكان القول بالنسخ باطلا ۞ قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ۞ ومنهم
من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ۞ ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون ۞ في الآية مسائل المسئلة
الاولى اعلم انه تعالى في الآية الاولى قسم الكفار قسمين فمنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وفي هذه الآية قسم من لا يؤمن منهم من يكون في
غاية البغضة له والعداوة له ونهاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول في هذه الآية فقال ومنهم من يستمع كلامك
مع انه يكون كالاصم من حيث انه لا ينتفع البتة بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان آخر وعظمت نفرته عنه صارت نفسه متوجهة
الى طلب مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول هذا البغض الشديد
كالمنافي للوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة وكذلك البغض الشديد ينافي وقوف الانسان على
محاسن من يعاديه والوقوف على ما آتاه الله من الفضائل فبين تعالى ان في اولئك الكفار من بلغت حالته في النفرة والعداوة الى هذا الحد ثم انه
كما لا يمكن جعل الاصم سميعا ولا جعل الاعمى بصيرا فكذلك لا يمكن العدو البالغ في العداوة الى هذا الحد ان يجعل صديقا والمقصود من
هذا الكلام اعلام الرسول عليه الصلاة والسلام بان هذه الطائفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون العلاج والطبيب اذا رأى مريضا
لا يقبل العلاج اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبوله للعلاج فكذلك وجب عليك ان لا تستوحش من حال هؤلاء الكفار والله اعلم المسئلة
الثانية احتج ابن قتيبة بهذه الآية على ان السمع افضل من البصر فيجب ان يكون السمع افضل من البصر وزيف ابن الانباري هذا الدليل بان الذي
نفاه الله تعالى مع السمع بمنزلة الذي نفاه مع البصر لانه تعالى اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج
ابن قتيبة على هذا المطلوب بحجة اخرى من القرآن فقال كلما ذكر السمع فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع افضل من البصر
ومن الناس من ذكر في هذا الباب دلائل اخر فاحدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلام اما الصمم فغير جائز عليهم لانه يخل باداء الرسالة
من حيث انه اذا لم يسمع كلام السائل تعذر عليه الجواب فيعجز عن تبليغ شرائع الله ۞ الحجة الثانية ان القوة السامعة تدرك المسموع من كل الجوانب
والقوة الباصرة لا تدرك المرئي الا من جهة واحدة وهي المقابل ۞ الحجة الثالثة ان الانسان انما يستفيد العلم من التعلم من الاستاذ وذلك لا يمكن
الا بقوة السمع فاستكمال النفس بالكمالات العلمية لا يحصل الا بقوة السمع ولا يتوقف على قوة البصر فكان السمع افضل ۞ الحجة الرابعة قوله
تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من القلب ههنا العقل فجعل السمع قرينا للعقل ويتأكد هذا بقوله تعالى وقالوا
لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير ۞ الحجة الخامسة ان الذي يمتاز به الانسان عن سائر الحيوان
هو النطق الذي به حصل شرف الانسان وتعلق البصر بادراك الالوان والاشكال وذلك تشترك فيه بين الناس وبين سائر الحيوانات فوجب ان يكون
السمع افضل من البصر ۞ الحجة السادسة ان الانبياء يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية وانما حصلت
بسبب ما معهم من الاحوال المسموعة وهو الكلام وتبليغ الشرائع وبيان الاحكام فوجب ان يكون المسموع افضل من المرئي فلزم ان يكون السمع افضل من البصر
فهذا جملة ما تمسك به القائلون بان السمع افضل من البصر ومن الناس من قال ان البصر افضل من السمع ويدل عليه وجوه الاول انهم قالوا في المثل
المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار ۞ الحجة الثانية ان آلة القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف
من الهواء فالقوة الباصرة اشرف من السامعة ۞ الحجة الثالثة ان عجائب حكمة الله تعالى في تخليق البصر التي هي محل الابصار اكثر من عجائب خلقته في الاذن هو محل السماع
فانه تعالى جعل تمام زوج واحد من الازواج السبعة من العصب آلة للابصار وركب العين من عضلات كثيرة على صور مختلفة والاذن ليست كذلك و
كثرة العناية في تخليق الشيء يدل على كونه افضل من غيره ۞ الحجة الرابعة ان البصر يرى ما فوق سبع سموات والسمع لا يدرك منه ما بعد على فرسخ
فكان البصر اقوى وافضل وبهذا البيان يندفع قولهم ان السمع يدرك من كل الجوانب والبصر لا يدرك الا من الجانب الواحد ۞ الحجة الخامسة ان
كثيرا من الانبياء سمع كلام الله في الدنيا واختلفوا في انه هل رآه احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلام اسمعه الله تعالى كلامه من غير سبق سؤال

والتمس

والتمس ولما سأل الرؤية قال لن تراني وذلك يدل على ان حال الرؤية اعلى من حال السماع ۞ الحجة السادسة قال ابن الانباري كيف يكون
السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه وبذهابه عيبه وذهاب السمع لا يورث الانسان عيبا والعرب تسمي العينين الكريمتين ولا تصف السمع
بمثل هذا ومنه الحديث قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى اذا اذهبت كريمتيه فصبر واحتسب لم ارض له ثوابا دون الجنة المسئلة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد من الله تعالى قالوا الآية دالة على ان قلوب اولئك الكفار بالنسبة الى الايمان كالاصم بالنسبة
الى استماع الكلام والاعمى بالنسبة الى ابصار الاشياء وكما ان هذا ممتنع فكذا ما نحن فيه قالوا والذي يقرر ذلك ان حصول العداوة القوية
الشديدة وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان وعند حصول العداوة الشديدة يجد وجدانا ضروريا ان القلب
يصير كالاصم والاعمى في استماع كلام العدو وفي مطالعة افعاله الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا لما حكم الله عليهم
حكما جازما بعدم الايمان فحينئذ يلزم من حصول الايمان انقلاب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة قولهم
بقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون وجه الاستدلال به انه يدل على انه تعالى ما الجأ احدا الى هذه القبائح ولكنهم باختيار
انفسهم يقدمون عليها ويباشرونها اجاب الواحدي عنه فقال انه تعالى انما نفى الظلم عن نفسه لانه يتصرف في ملكه ومن كان كذلك لم يكن ظالما
وانما قال ولكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب ۞ قوله تعالى ويوم نحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون
بينهم قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين ۞ واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون
۞ اعلم انه تعالى لما وصف هؤلاء الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم نحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ حفص عن عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون المسئلة الثانية قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا
ساعة من النهار وقوله يتعارفون يجوز ان يكون متعلقا بيوم نحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال المسئلة الثالثة كان هذه المخففة من الثقيلة
خففت كقوله كأن لم المسئلة الرابعة قيل كان لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة من النهار وقيل في قبورهم والقرآن ورد بهذين الوجهين قال تعالى كم
لبثتم في الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قال القاضي والوجه الاول اولى لوجهين الاول ان حال المؤمنين كحال الكافرين في انهم لا يعرفون
مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب ان يحمل ذلك على امر يختص الكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه والمؤمن لما انتفع بعمره
فانه لا يستقله الثاني انه قال يتعارفون بينهم والتعارف انما يضاف الى حال الحياة لا الى حال الممات المسئلة الخامسة ذكروا في هذا الاستقلال
وجوها الاول قال ابو مسلم لما ضيعوا اعمارهم في طلب الدنيا والحرص على لذاتها لم ينتفعوا بعمرهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا
السبب استقلوه ونظيره قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك عندهم لما شاهدوا من اهوال الآخرة والانسان اذا عظم
خوفه نسي الامور الظاهرة الثالث قل عندهم مقامهم في الدنيا في جنب مقامهم في الآخرة وفي العذاب المؤبد الرابع انه قل عندهم مقامهم في الدنيا لطول وقوفهم
في الحشر الخامس المراد انهم عند الخروج من القبور يتعارفون كما في الدنيا وكانهم لم يتعارفوا بسبب الموت الا مدة قليلة لا تؤثر في زوال ذلك التعارف
واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة بدليل
ان اقوى اللذات هو لذة الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة الوقاع وايضا فلذات الدنيا مع خساستها ما كانت خالصة
بل كانت مخلوطة بالمؤلمات الكثيرة وكانت تلك اللذات مغلوبة في جنب الآلام والآفات وايضا ان لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحياة
الدنيوية وعذاب الآخرة ابدي سرمدي لا ينقطع البتة ونسبة عمر جميع الدنيا الى الآخرة الابدية اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف عالم مثل
العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات الحاصلة بسبب الحياة العاجلة بالآفات الحاصلة للكفار وجدنا اقل من الذرة بالنسبة الى جميع
العالم فقوله كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرناه من قلتها وحقارتها في جنب ما حصل من العذاب الشديد اما قوله يتعارفون بينهم ففيه
وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا كما كانوا يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا ما كانوا عليه من الخطأ والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا
العذاب وتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف توافق هذه الآية قوله تعالى ولا يسأل حميم حميما والجواب عنه من وجهين الاول ان المراد من هذه
الآية انهم يتعارفون بينهم يوبخ بعضهم بعضا فيقول كل فريق للآخر انت اضللتني يوم كذا وزينت لي الفعل الفلاني من القبائح فهذا تعارف توبيخ
وتعنيف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة واما قوله تعالى ولا يسأل حميم حميما فالمراد سؤال الرحمة والعطف والوجه الثاني في الجواب حمل
هاتين الآيتين على حالتين وهو انهم يتعارفون اذا بعثوا ثم تنقطع المعرفة فعند ذلك لا يسأل حميم حميما اما قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء
الله ففيه وجهان الاول ان يكون التقدير ويوم نحشرهم حال كونهم متعارفين حال كونهم قائلين قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله الثاني ان يكون قوله
قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله فيكون هذا شهادة الله عليهم بالخسران والمعنى ان من باع آخرته بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الكثير الشريف الباقي واخذ
القليل الخسيس الفاني واما قوله وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه التجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا
عن الحقيقة فصاروا كمن رأى زجاجة خسيسة فظنها جوهرة شريفة فاشتراها بكل ما ملكه فاذا عرضها على الناقد خاب سعيه وفات امله ووقع في
حرقة الروح وعذاب القلب واما قوله واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم فاعلم ان قوله
فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا فذاك او نتوفينك قبل ان نريك
ذلك الموعود فانك ستراه في الآخرة واعلم ان هذا يدل على انه تعالى يري رسوله انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيريه امته

بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وحصل الكثير ايضا بعد وفاته والذي يحصل يوم القيمة اكثر وهو تنبيه على ان عاقبة المحققين محمودة وعاقبة المذنبين مذمومة قوله تعالى ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون ⊙ اعلم انه تعالى لما بين حال محمد عليه الصلاة والسلام مع قومه بين ان حال كل الانبياء عليهم السلام مع اقوامهم كذلك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم فقد بعث الله اليهم رسولا والله تعالى ما اهمل امة من الامم قط ويتأكد هذا بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فان قيل كيف يصح هذا مع ما نعلمه من الفترة ومع قوله سبحانه لتنذر قوما ما انذر اباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الينا الى اخر الابد وتحمل الفترة على ضعف دعوة الانبياء ووقوع موجبات التخليط فيها المسئلة الثانية في الكلام اضمار والتقدير فاذا جاء رسولهم وبلغ فكذبه قوم وصدقه اخرون قضي بينهم اي حكم وفصل المسئلة الثالثة المراد من الاية اخبار اما بان الرسول اذا كان بعث الى كل امة فانه بالتبليغ واقامة الحجة يزيح كل علة فلا يبقى لهم عذر في مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يجري عليهم من العذاب في الاخرة يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العقاب او يكون المراد ان القوم اذا اجتمعوا في الاخرة جمع الله بينهم وبين رسولهم في وقت المحاسبة وبان الفصل بين المطيع والعاصي ليشهد عليهم بما شاهد منهم وليقع منهم الاعتراف بانه بلغ رسالات ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد الله به الزجر في الدنيا كالمسائلة وانطاق الجوارح والشهادة عليهم باعمالهم والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه الثاني انه تعالى ذكر في الاية الاولى ان الله شهيد عليهم فكانه تعالى يقول انا شهيد عليهم على اعمالهم يوم القيمة ومع ذلك فاني احضر في موقف القيمة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم بتلك الاعمال والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان الدليل للقول الاول هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ودليل القول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا وقوله تعالى قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالتكرير لاجل التاكيد والمبالغة في نفي الظلم قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ⊙ قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ⊙ اعلم ان هذا هو الشبهة الخامسة من شبهات منكري النبوة فانه عليه السلام كلما هددهم بنزول العذاب ومر زمان ولم يظهر ذلك العذاب قالوا متى هذا الوعد واحتجوا بعدم ظهوره على القدح في نبوته وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ان قوله ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد بما تقدم من قوله قضي بينهم بالقسط القضاء بذلك في الدنيا لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في دار الاخرة لان الحال في الاخرة حال يقين ومعرفة بحصول كل وعد ووعيد والاظهر انهم انما قالوا ذلك على وجه التكذيب للرسول الله فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء والنصرة للاولياء على وجه الاستبعاد لكونه محقا على الاخبار ويدل هذا القول على ان كل امة قالت لرسولها مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين فذلك لفظ جمع وهو موافق لقوله ولكل امة رسول ثم انه تعالى امره بان يجيب عن هذه الشبهة بجواب يحسم المادة وهو قوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد ان انزال العذاب على الاعداء واظهار النصرة للاولياء لا يقدر عليه الا الله سبحانه وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا حتى يقال لما لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف وكان تعيين الوقت مفوضا الى الله تعالى اما بحسب مشيته والهيته عند من لا يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله لحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه ويمتنع عليه التقدم والتأخر المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على ان العبد قد يملك لنفسه ضرا ونفعا وما ذاك الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء يدل على كون العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع والتقدير ولكن ما شاء الله من ذلك كائن المسئلة الثالثة قرأ ابن سيرين فاذا جاء اجالهم المسئلة الرابعة قوله اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون يدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك فلا يقتل الا على هذا الوجه وهذه مسئلة طويلة وقد ذكرناها في هذا الكتاب في مواضع كثيرة المسئلة الخامسة انه تعالى قال هنا اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فقوله اذا جاء اجلهم شرط وقوله فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون جزاء والفاء حرف الجزاء فوجب دخاله على الجزاء كما في هذه الاية وهذه الاية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متاخرا عنه وان حرف الفاء لا يدل على التراخي وانما يدل على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأة اجنبية ان نكحتك فانت طالق قال الشافعي لا يصح هذا التعليق وقال ابو حنيفة يصح والدليل على انه لا يصح ان هذه الاية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط فذلك يوجب الجمع بين الضدين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا التعليق والله اعلم قوله تعالى قل ارايتم ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون ⊙ ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ⊙ اعلم ان هذا الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسائل المسئلة الاولى حاصل الجواب انه يقال لاولئك الكفار الذين يطلبون نزول العذاب بتقدير ان يحصل هذا المطلوب وينزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم نؤمن عنده فهذا باطل لان الايمان في ذلك الوقت انما حصل في وقت الالجاء والقسر وذلك لا يفيد نفعا البتة فثبت ان هذا الذي تطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيب يوم القيمة عذاب اخر اشد منه وهو انه يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد ثم يقرن بذلك العذاب كلاما يدل على الاهانة

والتحقير

والتحقير وهو انه يقال هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان الذي تطلبونه هو محض الضرر العاري عن النفع والعاقل لا يفعل ذلك والله اعلم المسئلة الثانية قوله بياتا اي ليلا يقال بت ليلتي افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل يكون ظاهرا في البيت فجعل هذا اللفظ كناية عن الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسراح ويقال في النهار ظللت افعل كذا لان الانسان في النهار يكون ظاهرا في الظل وانتصب بياتا على الظرف اي وقت بيات وكلمة ماذا فيها وجهان احدهما ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ما اراد الله ويجوز ان يكون ذا بمعنى الذي فيكون ماذا كلمتين ومحل ما الرفع على الابتداء وخبره ذا وهو بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل من العذاب المجرمون واعلم ان قوله ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقوله ان اتيتك ماذا تطعمني يعني ان حصل هذا المطلوب فاي مقصود تستعجلونه منه واما قوله اثم اذا ما وقع امنتم به فاعلم ان دخول حرف الاستفهام على ثم كدخوله على الواو والفاء في قوله او امن اهل القرى افامن اهل القرى وهو يفيد التقريع والتوبيخ ثم اخبر تعالى ان ذلك الايمان غير نافع لهم بل يقال لهم ويوبخون ويقال الان تؤمنون وترجون الانتفاع بالايمان مع انكم قبل ذلك به تستعجلون على سبيل السخرية والاستهزاء وقرئ الان بحذف الهمزة التي بعد اللام والقاء حركتها على اللام واما قوله ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد اما قوله هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ففيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى انه تعالى اينما ذكر العقاب والعذاب ذكر هذه العلة كان سائلا يسأل ويقول يا رب العزة انت الغني عن الكل فكيف يليق برحمتك هذا التشديد والوعيد فهو تعالى يقول انا ما عاملته بهذه المعاملة ابتداء بل وصل اليه جزاء عمله الباطل وذلك يدل على ان جانب الرحمة راجح غالب وجانب العذاب مرجوح مغلوب المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على ان الجزاء يوجب العمل اما عند الفلاسفة فهو ان العمل الصالح يوجب تنوير القلب واشراقه ايجاب العلة المعلول واما عند المعتزلة فان العمل الصالح يوجب استحقاق الثواب على الله تعالى واما عند اهل السنة فان ذلك الجزاء واجب بحكم الوعد المحض المسئلة الثالثة الاية تدل على كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية وعندنا ان كونه مكتسبا معناه مجموع القدرة مع الداعية الخالصة توجب الفعل والمسئلة طويلة معروفة بدلائلها قوله تعالى ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق وما انتم بمعجزين ⊙ ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به واسروا الندامة لما راوا العذاب وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون ⊙ اعلم انه سبحانه لما اخبر عن الكفار بقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين واجاب عنه بما تقدم فحكى عنهم انهم رجعوا الى الرسول مرة اخرى في عين هذه الواقعة وسالوه عن ذلك السؤال مرة اخرى وقالوا احق هو واعلم ان هذا السؤال جهل محض من وجوه اولها انه تقدم هذا السؤال مع الجواب فلا يكون في الاعادة فائدة وثانيها انه تقدم ذكر الدلائل العقلية على كون محمد رسولا من عند الله وهي بيان كون القران معجزا واذا صحت نبوته لزم القطع بصحة كل ما يخبر عن وقوعه فهذه المعاني توجب الاعراض عنهم وترك الالتفات الى سؤالهم واختلفوا في الضمير في قوله احق هو فقيل احق ما جئتنا به من القران والنبوة والشرائع وقيل ما تعدنا من البعث والقيمة وقيل ما تعدنا من نزول العذاب علينا في الدنيا ثم انه تعالى امره ان يجيبهم بقوله اي وربي انه لحق والفائدة فيه امور احدها ان يستميلهم بالكلام المعتاد ومن الظاهر ان من اخبر عن شيء واكده بالقسم فقد اخرجه عن الهزل وادخله في باب الجد وثانيها ان الناس طبقات فمنهم من لا يقر بالشيء الا بالبرهان الحقيقي ومنهم من لا ينتفع بالبرهان الحقيقي بل ينتفع بالاشياء الاقناعية نحو القسم ولذلك كان الاعرابي الذي جاء الرسول عليه السلام وسأله عن نبوته ورسالته اكتفى في تحقيق تلك الدعوى بالقسم وكذا هاهنا ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين ولا بد فيه من تقدير محذوف فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم بالعذاب ان ينزله عليكم والغرض منه التنبيه على ان احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه عما اراد وقضى ثم انه تعالى بين ان هذا الجنس من الكلمات انما يجوز عليهم ما داموا في الدنيا فاما اذا حضروا محفل القيمة وعاينوا قهر الله واثار عظمته تركوا ذلك واشتغلوا باشياء اخر ثم انه تعالى حكى عنهم ثلاثة اشياء اولها قوله ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به الا ان ذلك متعذر لانه في محل القيمة لا يملك شيئا كما قال وكلهم اتيه يوم القيمة فردا وبتقدير ان يملك خزائن الارض لا انه لا ينفعه الفداء لقوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال في صفة هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله واسروا الندامة جعل لفظ الماضي والقيمة من الامور المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله مستقبلها كالماضي واعلم ان الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد اما ورود هذه اللفظة بمعنى الاخفاء فظاهر واما ورودها بمعنى الاظهار فهو من قولهم اسررت الشيء وسررته انا اظهرته اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال المراد منه اخفاء تلك الندامة والسبب في هذا الاخفاء وجوه الاول انهم لما راوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا سوى اسرار الندامة كالحال فيمن يذهب به ليصلب فانه يبقى مبهوتا متحيرا لا ينطق بكلمة الثاني انهم اسروا الندامة من سفلتهم واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك الموقف تمنع الانسان عن هذا التزوير فكيف قدموا عليه قلنا ان هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحتراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه بدليل قوله قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله تعالى في تلك الندامة ومن اخلص في الدعاء اسره وفيه تهكم بهم وباخلاصهم بمعنى انهم اتوا بهذا الاخلاص في غير وقته بل كان من الواجب عليهم ان ياتوا به في دار الدنيا وقت التكليف واما قول من فسر الاسرار بالاظهار فقوله ظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا لاجل حفظ الرياسة وفي القيمة قد بطل هذا الغرض فوجب الاظهار وثالثها قال تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المؤمنين والكافرين وقيل بين الرؤساء والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اشتركوا في العذاب فانه لا بد وان يقضي الله بينهم لانه لا يمتنع

ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا وخانه فيكون في ذلك القضاء تخفيف من عذاب بعضهم وتثقيل العذاب الباقين لان العذل يقتضي ان ينتصف
للمظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان يخفف من عذاب المظلومين ويثقل في عذاب الظالمين والله اعلم قوله تعالى الا ان لله ما في السموات
والارض الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لا يعلمون ۞ هو يحيي ويميت واليه ترجعون ۞ اعلم ان من الناس من قال ان تعلق هذه الاية بما قبلها
هو انه تعالى لما قال ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به لا جرم قال في هذه ليس للظالم شيء يفتدي به فان كل الاشياء ملك الله وملكه
واعلم ان هذا الوجه حسن اما الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على طبقات فمنهم من يكون انتفاعه بالاقناعيات اكثر من انتفاعه بالبرهانيات
واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات وانما تعويلهم على الدلائل البينة والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار انهم قالوا احق هو امر
الرسول بان يقول اي وربي وهذا جار مجرى الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع على صحته وتقريره ان القول بالنبوة والقول بصحة
المعاد متفرعان على اثبات الاله القادر الحكيم وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض ولم يذكر الدليل
على صحة هذه المقدمة لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلائل فيما سبق من هذه السورة وهو قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل و
النهار وما خلق الله في السموات والارض وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل فلما تقدم هذه الدلائل القاهرة اكتفى بذكرها
وذكر ان كلما في العالم من نبات وحيوان وجسد وروح وظلمة ونور فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل
المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن النقائص والافات فهو تعالى لكونه قادرا على جميع الممكنات يكون قادرا على انزال العذاب على الاعداء
في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على ايصال الرحمة الى الاولياء في الدنيا والاخرة ويكون قادرا على تأييد رسوله بالدلائل القاطعة والمعجزات
الباهرة ويكون قادرا على اعلاء شان رسوله واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على ذلك فقد بطل الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها
عن النقائص والافات كان منزها عن الخلف والكذب وكل ما وعد فلا بد وان يقع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد اما اذا قلنا انه
تعالى يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن الفاعل اما للعجز او للجهل او للحاجة ولما كان الحق سبحانه منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر
عن نزول العذاب بهؤلاء الكفار وبحصول الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض مقدمة
توجب الجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق ثم قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والمراد انهم غافلون عن هذه الدلائل مغرورون بظواهر الامور فلا جرم
بقوا محرومين عن هذه المعارف ثم انه اكد هذا الدليل فقال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه قدر على الاحياء والاماتة فاذا اماته
وجب ان يبقى قادرا على احيائه في المرة الثانية فظهر بما ذكرنا انه تعالى امر رسوله بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع ذلك الكلام بذكر هذه الدلائل
القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في السموات والارض دقيقة اخرى وهي كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة انما تذكر عند تنبيه الغافلين
وايقاظ النائمين واهل العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة فيقولون البستان للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمرو
فيضيفون كل شيء الى مالك اخر والخلق لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة تلك الاضافات فالحق نادى هؤلاء النائمين
الغافلين بقوله الا ان لله ما في السموات والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته مستند
الى الواجب لذاته اما ابتداء او بواسطة ثبت ان ما سواه ملكه وملكه واذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة ملك ولا ملك فلما كان اكثر الخلق غافلين
عن معرفة هذا المعنى غافلين به لا جرم امر الله رسوله ان يذكر هذا النداء فلعل واحدا منهم يستيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة قوله تعالى
يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون
۞ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلام امران الاول ان نقول ان هذا الشخص قد
ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا وهذا الطريق مما ذكره الله تعالى في هذه السورة وقرره على احسن
الوجوه في قوله وما كان هذا القران ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون
افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وقد ذكرنا في تفسير هذه الاية ما يقوي الدين ويورث اليقين ويزيل
الشكوك والشبهات ويبطل الضلالات والجهالات واما الطريق الثاني فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق والعمل الصالح ما هو فكل من
جاء ودعا الخلق اليه وحملهم عليه وكانت لنفسه قوة قوية تنقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد الباطل الى الاعتقاد الحق ومن الاعمال الداعية
الى الدنيا الى الاعمال الداعية الى الاخرة فهو النبي الحق الصادق المصدق وتقريره ان نفوس الخلق قد استولى عليها انواع النقص والجهل وحب الدنيا
ونحن نعلم بعقولنا ان سعادة الانسان لا تحصل الا باعتقاد الحق والعمل الصالح وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو ان كلما قوى نفرتك عن الدنيا
ورغبتك في الاخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا كان الامر كذلك كانوا محتاجين الى انسان
كامل قوي النفس مشرق الروح علوي الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء الناقصين من مقام النقصان الى مقام الكمال فذلك هو النبي
فالحاصل ان الناس اقسام ثلاثة الناقصون والكاملون الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم الثالث هو الكامل الذي يقدر على
تكميل الناقصين فالقسم الاول هو عامة الخلق والقسم الثاني هم الاولياء والقسم الثالث هم الانبياء ولما كانت القدرة على نقل الناقصين
من درجة النقصان الى درجة الكمال مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة لا جرم كانت درجات الانبياء في قوة النبوة مختلفة ولهذا السر
قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى لما بين صحة نبوة محمد عليه السلام بطريق المعجز

فنقول

في هذه الاية بين صحة نبوته بالطريق الثاني وهذا طريق كاشف عن حقيقة النبوة معرف لماهيتها فالاستدلال بالمعجز هو الذي تسميه المنطقيون
برهان الان وهذا الطريق هو الذي يسمونه برهان اللم وهو اشرف واعلى واكمل وافضل المسألة الثانية اعلم انه تعالى وصف القران في هذه الاية
بصفات اربع اولها كونه موعظة من الله وثانيها كونه شفاء لما في الصدور وثالثها كونه هدى ورابعها كونها رحمة للمؤمنين ولا بد لكل واحدة من هذه
الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعي وحب غريزي للروح مع الجسد ثم ان
جوهر الروح التذ بمشتهيات هذا العالم الجسداني وطيباته بواسطة الحواس الخمس وتمرن على ذلك والف هذه الطريقة واعتادها ومن المعلوم ان نور
العقل انما يحصل في اجزاء روحه حيث قويت العلائق الحسية والحوادث الجسدانية فصار ذلك الاستغراق سببا لحصول العقائد الباطلة والاخلاق
الذميمة في جوهر الروح وهذه الاحوال تجري مجرى الامراض الشديدة لجوهر الروح وكان من وقع في المرض الشديد فان لم يتفق له طبيب حاذق يعالجه بالعلاجات
الصائبة مات لا محالة فان اتفق ان صادفه مثل هذا الطبيب وكان البدن قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا فنقول ان محمدا صلى
الله عليه وسلم كان كالطبيب الحاذق وهذا القران عبارة عن مجموع ادويته التي بتركيبها تعالج القلوب المريضة ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله معه
مراتب اربعة الاول ان ينهاه عن تناول ما لا ينبغي ويامره بالاحتراز عن كل تلك الاشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى
للموعظة الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان الله والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله وثانيها الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل من باطنه تلك الاخلاط
الفاسدة الموجبة للمرض وكذلك الانبياء اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغي فحينئذ يامرونهم بطهارة الباطن
وذلك بالمجاهدة في ازالة الاخلاق الذميمة وتحصيل الاخلاق الحميدة واوائلها ما ذكره الله تعالى في قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن
الفحشاء والمنكر والبغي وذلك انا ذكرنا ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى الامراض فاذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب وصار جوهر الروح
مطهرا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت والمرتبة الثالثة حصول الهدى وهذه المرتبة لا يمكن حصولها الا بعد المرتبة الثانية
لان جوهر النفس الناطقة قابلة للجلايا القدسية والاضواء الالهية وفيض الرحمة عام غير منقطع على ما قال عليه الصلاة والسلام ان لربكم في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها وايضا فالمنع انما يكون اما للعجز او للجهل او البخل والكل في حق الحق محال فالمنع محال في حقه فعلى هذا عدم حصول هذه الاضواء
الروحانية انما كان لاجل العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة كان طبعها طبع الظلمة وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال
فقد زال العائق فلا بد وان يقع ضوء عالم القدس في جوهر النفس القدسية ولا معنى لذلك الضوء الا الهدى فعند هذه الحالة تصير هذه النفس
بحيث اطلع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس اللاهوت واول هذه المرتبة هو قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك واوسطها قوله ففروا الى الله
واخرها قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ومجموعها قوله ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل
عما تعملون وسيجيء تفسير هذه الايات في مواضعها ان شاء الله وهذه المرتبة هي المراد بقوله تعالى وهدى اما المرتبة الرابعة فهي ان تصير النفس البالغة الى هذه
الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث تفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور من جوهر الشمس على اجرام هذا العالم وذلك هو المراد بقوله
ورحمة للمؤمنين بهذا المعنى لان ارواح المعاندين لا تستضيء بانوار ارواح الانبياء لان الجسم القابل للنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلا
لوجه الشمس فان لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه فكذلك كل روح لم يتوجه الى خدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم ولم يصل اليها
اثار تلك الارواح المطهرة المقدسة وكما ان الاجسام التي لا تكون مقابلة لقرص الشمس مختلفة الدرجات والمراتب في البعد عن هذه المقابلة ولا تزال
تتزايد درجات هذا البعد حتى ينتهي الى ذلك الجسم فيكمل بعده عن مقابلة قرص الشمس فيبقى في خالص الظلمة فكذلك تتفاوت مراتب النفوس في قبول
هذه الانوار عن ارواح الانبياء ولا تزال تتزايد حتى تنتهي الى النفس التي كملت ظلمتها وعظمت شقاوتها وانتهت في العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة الى
اقصى الغايات وابعد النهايات فالحاصل ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الخلق عما لا ينبغي وهو الشريعة والشفاء اشارة الى تطهير الارواح عن العقائد
الفاسدة والاخلاق الذميمة وهو الطريقة والهدى وهو اشارة الى ظهور الحق في قلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهو اشارة الى كونها بالغة
في الكمال والاشراق الى حيث تصير مكملة للناقصين وهي النبوة فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الالفاظ القرانية التي لا
يمكن تاخير ما تقدم ذكره ولا تقديم ما تاخر ذكره ولما نبه الله تعالى في هذه الاية على هذه الاسرار العالية الالهية قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك
فليفرحوا هو خير مما يجمعون والمقصود منه الاشارة الى ما قرره حكماء الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات البدنية الجسمانية وقد سبق في
مواضع كثيرة من هذا الكتاب المبالغة في تقرير هذا المعنى فلا فائدة في الاعادة والله اعلم المسألة الثالثة قوله بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا
التقدير بفضل الله وبرحمته التكرير للتاكيد وايضا قوله فبذلك فليفرحوا يفيد الحصر يعني يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام
يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان بشيء من اللذات الجسمانية الا دفعا للالام والمعنى العدمي لا ينبغي لان يفرح به الثاني ان بتقدير ان
تكون هذه اللذات صفات ثبوتية لكنها مغلوبة من وجوه الاول ان النفرة من الالام اقوى من الانتفاع باللذات الا ترى ان اقوى اللذات الجسمانية
لذة الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستضرار بالم القولنج وسائر الالام القوية والثاني ان مداخل اللذات الجسمانية قليلة فانه
لا سبيل الى تحصيل اللذة الجسمانية الا بهذين الطريقين اعني لذة البطن والفرج واما الالام فان كل جزء من اجزاء بدن الانسان معد لنوع اخر من الالم و
لكل نوع منها خاصية ليست للنوع الاخر والثالث ان اللذات الجسمانية لا تكون خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع المكاره فلو لم يحصل في
لذة الاكل والوقاع الا اتعاب النفس في مقدماتها ولواحقها لكفى والرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكلما كان الالتذاذ بها اكثر

كانت الحسرات الحاصلة من خوف فواتها اكثر واشد ولذلك قال المعري شعر ان حزنا في ساعة الموت اضعاف ❁ سرور في ساعة الميلاد ❁ ثم من المعلوم ان الفرح الحاصل عند حدوث الولد لا يعادل الحزن عند موته ❁ الخامس ان اللذات الجسمانية حال حصولها تكون ممتنعة البقاء لان لذة الاكل لا تبقى بحالها بل كما زال الم الجوع زال الالتذاذ بالاكل ولا يمكن استيفاء تلك اللذة ❁ السادس ان اللذات الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بكيفيات حاصلة في اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير ❁ واما اللذة الروحانية فانها بالضد في جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية فرح باطل وانما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات والجواهر القدسية وعالم الجلال ونور الكبرياء ❁ والبحث الثاني من مباحث هذه الاية انه اذا حصلت اللذات الروحانية فانه يجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث انها هي بل من حيث انها من الله وبفضل الله وبرحمة الله فلهذا السبب قال الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك واما من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله كان فرحه بالله في ذلك غاية الكمال ونهاية السعادة فقوله سبحانه قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا يعني ليفرحوا بتلك النعم لا من حيث هي هي بل من حيث انها بفضل الله وبرحمة الله فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه الالفاظ التي ظهرت من عالم الوحي والتنزيل هذا ما تلخص عندنا في هذا الباب اما المفسرون فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته القرآن قال ابو سعيد الخدري فضل الله القرآن ورحمته ان جعلكم من اهله المسئلة الرابعة قرئ فلتفرحوا بالتاء قال الفراء وقد ذكر عن زيد بن ثابت انه قرأ بالتاء قال معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد هو خير مما يجمع الكفار قال ومعنى هذه القراءة ان قيل ذلك فافرحوا لان الاصل في الامر للمخاطب وللغائب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر في الصورتين واحد الا ان العرب حذفت اللام من فعل المامور المخاطب لكثرة الاستعمال وحذفوا التاء ايضا وادخلوا الف الوصل نحو اضرب واقتل ليقع الابتداء به قال الكسائي تعيب قولهم فليفرحوا لانه وجده قليلا فجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في بعض المشاهد لتاخذوا مصافكم يريد به خذوا هذا كله كلام الفراء وقرئ يجمعون بالتاء ووجهه انه تعالى عنى المخاطبين والغائبين الا انه غلب المخاطب على الغائب كما يغلب التذكير على التانيث قال بتاراد المؤمنين هكذا قاله اهل اللغة وفيه دقيقة عقلية وهي ان الانسان تحصل فيه معنى يدعوه الى خدمة الله والى الاتصال بعالم الغيب ومعارج الروحانيات وفيه معنى اخر يدعوه الى عالم الحس والجسد واللذات الجسدانية وما دام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن طلب اللذات الروحانية فكانه تعالى خاطب الصديقين العارفين وقد حصلت الخصومة بين الجواذب العقلية الالهية وبين النوازع النفسانية الجسدانية والترجيح لجانب العقل لانه يدعو الى رحمة الله وفضله والنفس تدعو الى جمع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته خير لكم مما يجمعون من الدنيا لان الاخرة خير وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون ❁ وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيمة ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون ❁ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الناس ذكروا في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها ولا استحسن واحدا منها والذي خطر بالبال والعلم عند الله وجهان الاول ان المقصود من هذا الكلام ذكر طريق ثالث في اثبات النبوة وتقريره انه عليه الصلاة والسلام قال للقوم انكم تحكمون بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم تقولونه على سبيل الافتراء على الله او تعلمون انه حكم حكم الله به والاول طريق متعين باطل بالاتفاق فلم يبق الا الثاني ثم من المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول ارسله الله اليكم ونبي بعثه الله اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها مع اشتراك الكل في الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم بصحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة في انكار النبوة والرسالة وحمل الاية على هذا الوجه الذي ذكرته طريق حسن معقول ❁ الطريق الثاني في حسن تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه عليه السلام لما ذكر الدلائل الكثيرة على صحة نبوة نفسه وبين فساد سؤالاتهم وشبهاتهم في انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم في شرايعهم واحكامهم وبين ان التمييز بين هذه الاشياء بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم في اديانهم وفي احكامهم وانهم ليسوا على شيء في باب من الابواب المسئلة الثانية المراد بالشيء الذي جعلوه حراما ما ذكروه من تحريم السائبة والوصيلة والحام وايضا قوله هذه انعام وحرث وايضا قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين والدليل عليه ان قوله فجعلتم منه حراما اشارة الى امر تقدم منهم ولم يحك الله تعالى عنهم الا هذا فوجب توجيه هذا الكلام اليه ثم لما حكى عنهم ذلك قال لرسوله قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وهذه القسمة صحيحة لان هذه الاحكام اما ان تكون من الله او لم تكن من الله فان كانت من الله فهو المراد بقوله الله اذن لكم وان كانت ليست من الله فهو المراد بقوله ام على الله تفترون ثم قال تعالى وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان في صورة الاستعلام فالمراد منه تعظيم وعيد من يفتري على الله وقرأ عيسى بن عمرو وما ظن على الفعل ومعناه واي ظن ظنوا يوم القيمة وجيء به على لفظ الماضي لما ذكرنا ان احوال القيمة وان كانت اتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع في الجملة لا جرم عبر عنها بصيغة الماضي ثم قال ان الله لذو فضل على الناس باعطاء العقل وارسال الرسل وبعثة الكتب ولكن اكثرهم لا يشكرون فلا يستعملون العقل في التامل في دلائل الله ولا يقبلون دعوة انبياء الله ولا ينتفعون باستماع كتب الله المسئلة الثالثة ما في قوله قل ارايتم ما انزل الله فيه وجهان احدهما ان يكون بمعنى الذي فينتصب برايتم والاخر ان يكون بمعنى اي في الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزل ههنا خلق وانشاء كقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما في الارض من رزق فما

انزل

انزل الله من السماء من ضرع وزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمي انزالا قوله تعالى وما تكون في شان وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ❁ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه لما اطال الكلام في امر الرسول صلى الله عليه وسلم بايراد الدلائل على فساد مذاهب الكفار وفي امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفي امره بتحمل اذاهم وبالرفق معهم ذكر هذا الكلام ليحصل به تمام السرور للرسول وللمطيعين وتمام الخوف والفزع للمذنبين وهو كونه سبحانه عالما بعمل كل واحد وبما في قلبه من الدواعي والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما كان بالعكس من ذلك فاذا كان الحق سبحانه عالما بما في البواطن كان ذلك من اعظم انواع السرور للمطيعين ومن اعظم انواع التهديد للمذنبين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى خص الرسول في اول هذه الاية بالخطاب في امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شيء واحد اما الامران المخصوصان بالرسول فالاول منهما قوله وما تكون في شان واعلم ان ما ههنا جحد والشان الخطب والجمع الشؤون تقول العرب ما شان فلان اي ما حاله قال الاخفش وتقول ما شانت شانه اي ما عملت عمله وفيه وجهان الاول قال ابن عباس وما تكون يا محمد في شان يريد من اعمال البر والثاني في شان من الدنيا وحوائجك فيها والثاني منهما قوله تعالى وما تتلو منه من قرآن واختلفوا في قوله منه الى ما يعود وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القرآن شان من شان الرسول عليه السلام بل هو معظم شانه وعلى هذا التقدير يكون هذا داخلا تحت قوله وما تكون في شان الا انه تعالى خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل وكما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثاني ان هذا الضمير عائد الى القرآن اي وما تتلو من القرآن من قرآن وذلك لانه كما ان القرآن اسم للمجموع فكذلك هو اسم لكل جزء من اجزاء القرآن والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلو من قرآن من الله اي نازل من عند الله واما قوله وما تكون في شان وما تتلو منه من قرآن امران مختصان بالرسول واما قوله ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبي ومع جميع الامة والسبب في انه خص الرسول بالخطاب اولا ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله وما تكون في شان وما تتلو منه من قرآن وان كانت بحسب الظاهر خطابا مختصا بالرسول الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لانه من المعلوم انه اذا خوطب رئيس القوم كان القوم داخلين في ذلك الخطاب والدليل عليه قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ثم انه تعالى بعد ان خص الرسول بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال ولا تعملون من عمل ليدل ذلك على كونهم داخلين في الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد على كل شيء وعالم بكل شيء اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه ظاهر لانه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله وكل ما يدخل في الوجود من افعال العباد واعمالهم الظاهرة والباطنة فكلها حصل بايجاد الله تعالى واحداثه والموجد للشيء لا بد ان يكون عالما به فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد ثبت ان الله تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية ذاته سبحانه فنسبة ذاته على اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية بسائر المعلومات فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض المعلومات وجب ان يقتضي حصول العالمية بجميع المعلومات اما قوله اذ تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة ههنا الدخول في العمل على جهة الانصباب اليه وهو الانبساط في العمل يقال افاض القوم في الحديث اذا اندفعوا فيه وقد افاضوا من عرفة اذا اندفعوا منه بكثرتهم فتفرقوا فان قيل اذ ههنا بمعنى حين فيصير تقدير الكلام الا كنا شهودا عليكم حين تفيضون فيه وشهادة الله تعالى عبارة عن علمه فيلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشياء الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السؤال بناء على ان شهادة الله تعالى عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا مع وجود المشهود واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشيء والدليل عليه ان الرسول عليه الصلاة والسلام لو اخبر عن زيد انه يأكل غدا كان من قبل حصول تلك الحالة عالما بها ولا يوصف بكونه شاهدا لها واعلم ان حاصل هذه الكلمات انه لا يخرج عن علم الله شيء ثم انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تاكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وفيه مسائل المسئلة الاولى اصل العزوب من البعد يقال كلأ عازب اذا كان بعيد المطلب وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل يسمى عزبا لبعده عن الاهل وعزب الشيء عن علمي اذا بعد المسئلة الثانية قرأ الكسائي وما يعزب بكسر الزاي والباقون بالضم وفيه لغتان عزب يعزب وعزب يعزب المسئلة الثالثة قوله من مثقال ذرة اي وزن ذرة ومثقال الشيء ما يساويه في الثقل والمعنى ما يساوي ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهي تكون خفيفة الوزن جدا وقوله في الارض ولا في السماء فالمعنى ظاهر فان قيل لم قدم الله ذكر الارض ههنا على ذكر السماء مع انه تعالى قال في سورة سبأ عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض قلنا حق السماء ان تقدم على الارض الا انه تعالى لما ذكر في هذه الاية شهادته على احوال اهل الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله وما يعزب فلهذا السبب قدم الارض على السماء في هذا الموضع ثم قال ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وفيه قراءتان قرأ حمزة ولا اصغر ولا اكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب واعلم ان قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب اللفظ ولكنه مرفوع في المعنى والمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا الا ان لفظ اصغر واكبر غير منصرف فكان مفتوحا وان عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قولهم ما اتاني من احد عاقل وعاقل وكذلك قوله ما لكم من اله غيره قال الشاعر ❁ ولسنا بالجبال ولا الحديدا هذا ما ذكره النحويون ولصاحب الكشاف لو صح هذا العطف لصار تقدير الاية ولا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء الا في كتاب وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الشيء الذي في الكتاب خارجا عن علم الله وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه من وجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المخلوقة على قسمين قسم اوجده الله ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والارض

وقسم اخر وجد الله بواسطة القسم الاول مثل الحوادث الحادثة في عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا القسم الثاني قد يتباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا في كتاب مبين عن مرتبة وجوده وجود ذرة في الارض ولا في السماء الا وهو في كتاب مبين وهو المراد من قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثاني في الجواب ان يجعل كلمة الا في كتاب مبين استثناء منقطعا بمعنى لكن هو في كتاب مبين وذكر ابو علي الجرجاني صاحب النظم عنه جوابا اخر فقال في قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وههنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام اخر وهو قوله الا في كتاب مبين وهو ايضا في كتاب مبين قال والعرب ايضا تضع الا موضع واو النسق كثيرا على معنى الابتداء كقوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم يعني ومن ظلم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا يعني والذين ظلموا وهذا الوجه في غاية التعسف وأجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال الاشكال انما يكون اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجه في القراءة بالنصب في قوله ولا اصغر من ذلك الحمل على نفي الجنس وفي القراءة بالرفع الحمل على الابتداء وخبره قوله في كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج والله اعلم قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا وكانوا يتقون ۝ لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الاخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم ۝ اعلم انا بينا ان قوله تعالى وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران مما يقوي قلوب المطيعين ومما يكسر قلوب الفاسقين فاتبعه الله تعالى بشرح احوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور في هذه الاية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم انا نحتاج في تفسير هذه الاية الى تبيين ان الولي من هو ثم تبيين تفسير نفي الخوف والحزن عنه فنقول اما ان الولي من هو فيدل عليه القران والخبر والاثر والمعقول اما القران فهو قوله في هذه الاية الذين امنوا وكانوا يتقون فقوله امنوا اشارة الى كمال حال القوة العلمية وفيه مقام اخر وهو ان نحمل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم نصف الولي بانه كان متقيا في الكل اما التقوى في موقف العلم فلان جلال الله اعلى من ان يحيط به عقل البشر فالصديق اذا وصف الله سبحانه بصفة من صفاته فهو يقدس الله سبحانه عن ان يكون كماله وجلاله مقتصرا على ذلك المقدار الذي عرفه ووصفه واذا عبد الله فهو يقدس عن ان تكون الخدمة اللائقة بكبريائه مقدرة بذلك المقدار فثبت انه ابدا يكون في مقام الخوف والتقوى واما الاخبار فكثيرة ۝ روى عمر رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام قال هم قوم تحابوا في الله على غير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها فوالله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ثم قرا هذه الاية وعن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال هم الذين يذكرون الله لرؤيتهم قال اهل التحقيق السبب فيه ان مشاهدتهم تذكر امر الاخرة لما يشاهد فيهم من اثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله سبحانه في قوله سيماهم في وجوههم من اثر السجود واما الاثر فقال ابو بكر الاصم اولياء الله هم الذين تولى الله هدايتهم بالبرهان وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة اليه واما المعقول فنقول ظهر في علم الاشتقاق ان تركيب الواو واللام والياء يدل على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب مستغرقا في نور معرفة الله سبحانه فان راى راى دلائل قدرة الله وان سمع سمع ايات الله وان نطق نطق بالثناء على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله وان اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله فهذا الشخص يكون وليا لله واذا كان كذلك كان الله وليا له ايضا كما قال الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون ولي الله من يكون اتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون اتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة فهذا كلام مختصر في تفسير الولي فاما قوله تعالى في صفتهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه بحثان البحث الاول الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث شيء في المستقبل من المكاره والحزن انما يكون على الماضي اما لاجل انه كان قد حصل في الماضي ما كرهه ولانه فات شيء احبه البحث الثاني قال بعض المحققين ان نفي الحزن والخوف انما يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم الى الاخرة والاول باطل لوجوه الاول ان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن والمومن خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وعلى ما قال حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات الثاني ان المؤمن وان صفا عيشه في الدنيا فانه لا يخلو من هم بامر الاخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله واذا بطل هذا القسم وجب حمل قوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الاخرة فهذا كلام محقق قال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب فولي الله هو الذي يكون في غاية القرب من الله و هذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله ففي هذه الساعة تحصل الولاية التامة ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف من الشيء او الحزن على الشيء لا يحصل الا بعد الشعور به والمستغرق في نور جلال الله غافل عما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد تزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب الاحوال الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه واحد يصحبه فاتفق في بعض الليالي ظهور حالة قوية وكشف تام له فجلس في موضعه فجاءت السباع ووقفوا بالقرب منه والمريد تسلق على راس شجرة خوفا منها والشيخ كان فارغا من تلك السباع فلما اصبح و زالت تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف يليق هذه الحالة بما قبلها

فقال تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب قوة الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله المسألة الثانية قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيامة واحتجوا على صحة قولهم بقوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيامة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف ومنهم من قال بل يحصل فيه انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا تدل عليه الا ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد واما قوله الذين امنوا وكانوا يتقون ففيه ثلاثة اوجه الاول النصب بكونه صفة الاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى فيه اقوال الاول المراد منها الرؤيا الصالحة ۝ عن النبي عليه الصلاة والسلام ذهبت النبوة وبقيت المبشرات ۝ وعنه عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احدكم حلما يخافه فليتعوذ منه وليبصق عن شماله ثلاث مرات فانه لا يضره ۝ وعنه عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ۝ وعن ابن مسعود الرؤيا ثلاثة الهم يهم به الرجل من النهار فيهم به في الليل وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة ۝ وعن ابراهيم الرؤيا ثلاثة فالمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء الذي يهم به احدكم بالنهار فلعله يراه بالليل والتحزين من الشيطان فاذا راى احدكم ما يحزنه فليقل اعوذ بما عاذت به ملائكة الله من شر رؤياي ان تضرني في دنياي وفي اخرتي ۝ واعلم انا ان حملنا قوله لهم البشرى على الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا تحصل هذه الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فانه عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيده الا الحق والصدق واما من يكون متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام بقي كذلك فلا جرم لا اعتماد على رؤياه فلهذا السبب قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر و التخصيص ۝ القول الثاني في تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن ۝ وعن ابي ذر قلت لرسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمن ۝ واعلم ان المباحث العقلية تقوي هذا المعنى وذلك ان الكمال محبوب لذاته لا لغيره ۝ فكل من اتصف بصفة الكمال صار محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله فاذا ظهر عليه امر من هذا الباب صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حضر صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع لان البهائم والسباع قد تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان هابته وفرت منه وما ذاك الا لمهابة النفس الناطقة ۝ والقول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت ۝ قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة ۝ واما البشرى في الاخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وسلام الله عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ۝ ويندرج في هذا الباب ما ذكره الله تعالى في هذا الباب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحائف بايمانهم وما يلقون منها من الاحوال السارة فكل ذلك من المبشرات ۝ والقول الرابع انها عبارة عما بشر الله عباده المتقين في كتابه على السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه ودليله قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ۝ واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكل ما كان كذلك دخل في هذه الاية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وكل ما يتعلق بالاخرة فهو داخل تحت قوله وفي الاخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اوليائه وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة والقول سواء ونظيره قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا الوجه احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه كقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم انه تعالى بين ان ذلك هو الفوز العظيم وهو كقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكل ما قبل العدم امتنع ان يكون قديما ونظير هذا الاستدلال بحصول النسخ على ان حكم الله تعالى لا يكون قديما قوله تعالى ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا هو السميع العليم ۝ الا ان لله من في السموات ومن في الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ۝ اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها عدلوا الى طريق اخر وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا انا اصحاب التبع والمال فنسعى في قهرك وفي ابطال امرك فالله سبحانه اجاب عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا ۝ واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده لجواز كونه مؤثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن الاخرة بقوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك ازال حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان تعالى هو الذي ارسله الى الخلق وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والقهر والقدرة ليست الا له فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل فكيف امنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى احتاج الى الهجرة والهرب ثم بعد ذلك حالا بعد حال قلنا ان الله وعده الظفر والنصر مطلقا والوقت ما كان معينا فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت اما قوله ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث البحث الاول قال القاضي ان العزة بالالف المكسورة وفي نصبها فساد يقارب الكفر لانه يومي الى ان القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلام كان يحزنه ذلك اما اذا كسرت الالف كان ذلك استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب ۝ قال صاحب الكشاف وقرا ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على

صريح التعليل ۞ البحث الثاني فائدة قوله ان العزة لله جميعا في هذا المقام امور الاول ان المراد منه ان جميع العزة والقدرة لله تعالى يعطي من يشاء العزة والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون هو بذلا منهم فآمنه الله بهذا القول عن اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومنه قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي انا لننصر رسلنا ۞ الثاني قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء كلها لله تعالى فهو قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك ۞ فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو مكافيهم بذلك واما قوله الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة الا ان لله ما في السموات وما في الارض وهذا يدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك لله وملكه واما هاهنا فكلمة من مختصة بمن يعقل فيدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله وملكه فيكون مجموع الآيتين دالا على ان الكل ملكه وملكه ۞ الثاني ان المراد بمن في السموات ومن في الارض العقلاء المميزين وهم الملائكة والثقلين وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء اذا كانوا له وفي ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله تعالى ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا شريك الله انما اتبعوا شيئا ظنوه شريكا لله تعالى ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا الثاني ان ما استفهام كأنه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وان هم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الآية والمعنى انه تعالى جعل الليل ليزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا اي مضيئا ليهتدوا به في حوائجهم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل قوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا يدل على انه تعالى اراد بتخليق الليل والنهار انواعا كثيرة من الدلائل قلنا ان قوله تعالى لتسكنوا فيه لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول تلك الحكمة اما قوله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون فالمراد يتدبرون ما يسمعون ويعتبرون به قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون ۞ اعلم ان هذا نوع آخر من الاباطيل التي حكاها الله تعالى عن الكفار وهي قولهم اتخذ الله ولدا ويحتمل ان يكون قد كان فيهم قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال بعده هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم ان كونه تعالى غنيا مالكا لكل ما في السموات والارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد وبيان ذلك من وجوه الاول انه سبحانه غني مطلق على ما في هذه الآية والعقل ايضا يدل عليه لانه لو كان محتاجا لافتقر الى صانع آخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد وان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد عن ذلك الجزء مثله واذا كان ذلك محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمنع من ثبوت الولد الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان قديما ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض ۞ والانقضاء والولد انما يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قائما مقامه فثبت ان كونه تعالى غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون له ولد ۞ الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان غنيا فانه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة ۞ الحجة الرابعة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة المتوقعة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد ۞ الحجة الخامسة ولد الحيوان هو انما يكون ولدا بشرطين اذا كان مساويا له في الطبيعة ويكون ابتداء وجوده يكون منه وهذا في حق الله تعالى محال لانه تعالى غني مطلق وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان لواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده ايضا واجب الوجود لكن كونه واجب الوجود يمنع من تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل والبينات على انه تعالى لا ولد له وهذه النكتة الاولى في غاية القوة ۞ الحجة السادسة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب وام وكل من تقدس عن الوالدين وجب ان يكون مقدسا عن الاولاد ۞ فان قيل يشكل هذا بالولد الاول قلنا الولد الاول لا يمتنع كونه ولدا لغيره لانه تعالى كان قادرا على ان يخلق الولد الاول لغيره ولغير الابوين بعقد انه اما الحق سبحانه فانه يمتنع افتقاره الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا ۞ الحجة السابعة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر وافتقار القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره بل كان موجودا مستقلا بنفسه ولما كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير تشريك شيء آخر فكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا فهذه جملة المستنبطة من قوله هو الغني الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد واما قوله ما في السموات والارض فاعلم انه نظير ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج الى محدث فكل ما سوى الواحد الاحد الحق

محدث والله محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوه اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها بهذا على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الآية يحتج بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه والله اعلم قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ۞ متاع في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون ۞ اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل القاهرة ان اثبات الولد لله قول باطل ثم انه ليس لهذا القائل دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله ونسبة لما لا يليق به اليه فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه قال في سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في آخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون يدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات الله وفي صفاته قولا بغير علم وبغير حجة وبينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله اولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول الى المقصود والمطلوب فمعنى لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطالب العاجلة والمطالب الخسيسة كان قد فاز بالمطلب الاقصى والله سبحانه ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك المقصود الخسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من الرجوع الى الله وعند هذا الرجوع لا بد وان يذيقه العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا كلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن والجلال قوله تعالى واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون ۞ فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين ۞ واعلم انه سبحانه لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء عليهم السلام لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسان من ذلك الفن من العلم الى فن آخر انشرح صدره وطاب قلبه ووجد من نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا ۞ وثانيها ليكون للرسول ولاصحابه اسوة بمن سلف من الانبياء فان الرسول اذا سمع ان معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كانت الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت ۞ وثالثها ان الكفار اذا سمعوا هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالآخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هؤلاء الكفار لامثال هذه القصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون من انواع الايذاء والسفاهة ۞ ورابعها انا قد بينا ان محمدا عليه الصلاة والسلام لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت ومن غير زيادة ولا نقصان دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفها بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة من قصص الانبياء عليهم السلام ثلاثة فالقصة الاولى قصة نوح عليه السلام لما اصر قومه على الكفر والجحد فاهلكهم الله بالغرق فذكر الله تعالى قصصهم لتصير تلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار وداعية الى مفارقة الجحود والعتو والثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره الرسول وكانوا يقولون له كذبت ما جاءنا هذا العذاب فالله سبحانه ذكر لهم قصة نوح عليه السلام لانه كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم بالآخرة وقع فكذا هاهنا المسألة الاولى ان نوحا عليه السلام قال لقومه ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا عظم يكبر كبرا وكبارة قال ابن عباس ثقل عليكم وشق عليكم وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم مصدر كالاقامة يقال اقام بين اظهرهم مقامة واقامة والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقام فيه واراد بالمقام هاهنا لبثه ومكثه وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل واعلم ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلام مكث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرق الباطلة والغالب ان من الف طريقة في الدين فانه يثقل عليه ان يدعى الى خلافها ويذكر له ركاكتها فان اقترن بذلك طول مدة الدعاء كان اثقل واشد كراهية فان اقترن به ايراد الدلائل القاهرة على فساد ذلك المذهب كانت النفرة اشد فهذا هو السبب في حصول ذلك الثقل والقيد الثاني هو قوله وتذكيري بآيات الله فاعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون شديدة النفرة على الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات قوية الكراهة لسماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا ومن كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم يعظونهم ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما يحكى عن عيسى عليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الآية اما الجزاء ففيه قولان الاول ان الجزاء هو قوله فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي يحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلام كان ابدا متوكلا على الله وهذا اللفظ يوهم انه انما توكل على الله في دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله توكلت كلام اعترض بين الشرط والجزاء كما تقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط مشتمل على قيود خمسة على الترتيب فالاول قوله فاجمعوا امركم وفيه بحثان الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد شعر

يا ليت شعري والمنى لا تنفع ۞ هل اغدون يوما وامري مجمع

۞ فاذا اردت جمع المتفرق قلت جمعت القوم فهم مجموعون قال ابو الهيثم اجمع امره اي جعله جميعا بعدما كان متفرقا قال وتفرقه انه جعل يديره فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد جمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم اذ اجمعوا

امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى فقيل اجمعت على الامر اي عزمت عليه والاصل اجمعت الامر ⊙ البحث الثاني روى الاصمعي عن نافع فاجمعوا امركم بوصل الالف من الجمع وفيه وجهان الاول قال ابو علي الفارسي فاجمعوا ذوي الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان يجري على المضاف لو ثبت ⊙ الثاني قال ابن الانباري المراد من الامر هاهنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا احضرتموه ⊙ القيد الثاني قوله وشركاءكم وفيه ابحاث الاول الواو هاهنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم ونظيره قوله لو تركت الناقة وفصيلها لرضعها ولو خليت والاسد لاكلك ⊙ البحث الثاني يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان التي سموها بالالهة ويحتمل ان يكون المراد منها من كان على مثل دينهم فان كان المراد هو الاول فانما حث الكفار على الاستعانة بالاوثان بناء على مذهبهم من انها تضر وتنفع وان كان المراد هو الثاني فوجه الاستعانة بها ظاهر ⊙ البحث الثالث نقل الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم بالرفع عطفا على الضمير المرفوع والتقدير فاجمعوا انتم وشركاؤكم قال الواحدي وجاز ذلك من غير تاكيد الضمير كقوله اسكن انت وزوجك الجنة لان قوله امركم فصل بين الضمير وبين المنسوق فكان كالعوض من التوكيد كان الفراء يستقبح هذه القراءة لانها توجب ان تكتب شركاؤكم بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف ⊙ القيد الثالث قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة قال ابو الهيثم اي مبهما من قولهم غم علينا الهلال فهو مغموم اذا التبس قال طرفة شعر

لعمرك ما امري علي بغمة	نهاري ولا ليلي علي بسرمد

وقال الليث انه لفي غمة من امره اذا لم يهتد له قال الزجاج اي ليكن امركم ظاهرا منكشفا ⊙ القيد الرابع قوله ثم اقضوا الي وفيه بحثان الاول قال ابن الانباري معناه ثم اقضوا الي بمكروهكم وما توعدونني به تقول العرب قضى فلان يريدون مات ومضى وقال بعضهم قضاء الشيء احكامه وامضاؤه والفراغ منه وبه سمي القاضي لانه اذا حكم فقد فرغ فقوله ثم اقضوا الي اي افرغوا من امركم وامضوا ما في انفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم ومنه قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم اعلاما قاطعا وقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر قال القفال رحمه الله ومجاز دخول كلمة الى في هذا الموضع من قولهم برئت اليك وخرجت اليك وفيه معنى الاخبار فكانه تعالى قال ثم اقضوا الي ما يستقر رايكم عليه محكما مفروغا منه ⊙ البحث الثاني ثم افضوا الي بالفاء بمعنى ثم انتهوا الي بشركم وقيل هو من افضى الرجل اذا خرج الى الفضاء اي اصحروا به الي وابرزوه لي ⊙ القيد الخامس قوله ثم لا تنظرون معناه لا تمهلون بعد اعلامكم اياي ما اتفقتم عليه فهذا هو تفسير هذه الالفاظ وقد نظم القاضي هذا الكلام على احسن الوجوه فقال انه عليه السلام قال في اول الامر فعلى الله توكلت فاني واثق بوعد الله جازم بانه لا يخلف الميعاد فلا تظنوا ان تهديدكم اياي بالقتل والايذاء يمنعني من الدعاء الى الله ثم انه عليه السلام اورد عليهم ما يدل على صحة دعواه فقال فاجمعوا امركم كانه يقول لهم اجمعوا كل ما تقدرون عليه من الاسباب التي توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصر على ذلك بل امرهم بان يضموا الى انفسهم شركاءهم الذين كانوا يزعمون ان حالهم يقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم ثم لم يقتصر على هذين بل ضم اليهما ثالثا وهو قوله ولا يكن امركم عليكم غمة واراد ان يبلغوا فيه كل غاية من المكاشفة والمجاهرة ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليها رابعا فقال ثم اقضوا الي والمراد ان وجهوا تلك الشرور الي ثم ضم الى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون اي عجلوا ذلك باشد ما تقدرون عليه من غير انظار فهذا اخر هذا الكلام ومعلوم ان مثل هذا الكلام يدل على انه عليه السلام كان قد بلغ الغاية في التوكل على الله وانه كان قاطعا بان كيدهم لا يصل اليه ومكرهم لا ينفذ فيه اما قوله فان توليتم فما سالتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت فقال المفسرون هذا اشارة الى انه ما اخذ منهم مالا على دعوتهم الى دين الله ومتى كان الانسان فارغا عن الطمع كان قوله اقوى تاثيرا في القلب وعندي فيه وجه اخر وهو ان يقال انه عليه السلام بين انه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه في ذلك لان الخوف انما يحصل باحد شيئين اما بايصال الشر واما بقطع المنافع فبين فيما تقدم انه لا يخاف شرهم وبين بهذه الاية انه لا يخاف منهم بسبب ان يقطعوا عنه خيرا لانه ما اخذ منهم شيئا فكان لا يخاف ان يقطعوا منه خيرا ثم قال ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين وفيه قولان الاول انكم سواء قبلتم دين الله او لم تقبلوا فانا مامور بان اكون على دين الاسلام ⊙ الثاني اني مامور بالاستسلام لكل ما يصل الي لاجل هذه الدعوة وهذا الوجه اليق بهذا الموضع لانه لما قال ثم اقضوا الي ولا تنظرون بين انه مامور بالاستسلام لكل ما يصل اليه في هذا الباب قوله تعالى فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف واغرقنا الذين كذبوا باياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين ⊙ اعلم انه تعالى لما حكى الكلمات التي جرت بين نوح عليه السلام وبين اولئك الكفار ذكر ما اليه رجعت عاقبة تلك الواقعة اما في حق نوح واصحابه فامران احدهما انه تعالى نجاهم من الكفار والثاني انه جعلهم خلائف بمعنى انهم يخلفون من هلك بالغرق واما في حق الكفار فهو انه تعالى اغرقهم واهلكهم وهذه القصة اذا سمعها من صدق الرسول ومن كذب به كانت زجرا للمكذبين من حيث يخافون ان ينزل بهم ما نزل بقوم نوح وتكون داعية للمؤمنين الى الثبات على الايمان ليصلوا الى مثل ما وصل اليه قوم نوح وهذه الطريقة في الترغيب والتحذير اذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت ابلغ من الوعيد المبتدا وعلى هذا الوجه اكثر تعالى ذكر اقاصيص الانبياء واما تفاصيل هذه القصة فهي مذكورة في سائر السور قوله تعالى ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاؤهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين ⊙ اعلم ان المراد ثم بعثنا من بعد نوح رسلا ولم يسمهم وقد كان منهم هود وصالح وابراهيم ولوط وشعيب صلوات الله عليهم بالبينات وهي المعجزات القاهرة فاخبر تعالى عنهم انهم جروا على منهاج قوم نوح في التكذيب ولم يزجرهم ما بلغهم من اهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح عن ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به وليس المراد عين ما كذبوا به لان ذلك لم يحصل في زمانهم بل المراد بمثل ما كذبوا به من البينات الظاهرة على الانبياء اجمع كانها واحد ثم قال تعالى كذلك نطبع على قلوب المعتدين واحتج اصحابنا على انه تعالى قد يمنع المكلف عن الايمان بهذه الاية وتقريره ظاهر قال القاضي الطبع غير مانع من الايمان بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء

والجواب

والجواب ان الكلام في المسئلة قد سبق على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فلا فائدة في الاعادة والله اعلم ⊙ القصة الثانية قصة موسى عليه السلام قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون الى فرعون وملائه باياتنا فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين ⊛ فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ان هذا لسحر مبين ⊛ قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون ⊙ اعلم ان هذا الكلام وعين التفسير فيه سؤال واحد وهو ان القوم لما قالوا ان هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عليه السلام عنهم انهم قالوا اسحر هذا بل قالوا اتقولون للحق لما جاءكم ما تقولون ثم حذف عنه مفعول اتقولون لدلالة الحال عليه ثم قال مرة اخرى اسحر هذا وهو استفهام على سبيل الانكار ثم احتج على انه ليس بسحر وهو قوله ولا يفلح الساحرون يعني ان حاصل صنيعهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحر واما قلب العصا حية وفلق البحر فمعلوم بالضرورة انه ليس من باب التمويه والتخييل فثبت انه ليس بسحر قوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا وتكون لكما الكبرياء في الارض وما نحن لكما بمؤمنين ⊙ وقال فرعون ائتوني بكل ساحر عليم ⊛ فلما جاء السحرة قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون ⊛ فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين ⊙ ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون ⊛ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن فرعون وقومه انهم لم يقبلوا دعوة موسى وعللوا عدم القبول بامرين الاول قوله اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا قال الواحدي اللفت في اصل اللغة الصرف عن امر واصله اللي يقال لفت عنقه اذا لواها ومن هذا يقال التفت اليه اي امال وجهه اليه قال الازهري لفت الشيء وفتله اذا لواه وهذا من المقلوب واعلم ان حاصل هذا الكلام انهم قالوا لا نترك الدين الذي نحن عليه لانا وجدنا اباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد في دفع الحجة الظاهرة بمجرد الاصرار والسبب الثاني في عدم القبول قوله وتكون لكما الكبرياء في الارض ⊙ والخطاب لموسى وهرون عليهما السلام قال الزجاج سمي الملك كبرياء لانه اكبر ما يطلب من امر الدنيا وايضا فالنبي اذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد امر امته اليه فصار اكبر القوم واعلم ان السبب الاول اشارة الى التمسك بالتقليد والسبب الثاني اشارة الى الحرص على طلب الدنيا والجد في بقاء الرياسة ولما ذكر القوم هذين السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم ان القوم لما ذكروا هذه المعاني حاولوا بعد ذلك ان يعارضوا معجزة موسى عليه السلام بانواع من السحر ليظهروا عند الناس ان ما اتى به موسى من باب السحر فجمع فرعون السحرة واحضرهم فقال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فان قيل كيف امرهم بالكفر والسحر والامر بالكفر كفر قلنا انه عليه السلام امرهم بالقاء الحبال والعصي ليظهر للخلق ان ما اتوا به عمل باطل وسعي فاسد لا على طريق انه عليه السلام امرهم بالسحر فلما القوا حبالهم وعصيهم قال لهم موسى ما جئتم به السحر والغرض منه ان القوم قالوا لموسى ان ما جئت به سحر فذكر موسى ان ما ذكرتموه باطل بل الحق ان الذي جئتم به هو السحر والتمويه الذي يظهر بطلانه ثم اخبرهم بانه تعالى يحق الحق ويبطل الباطل وقد اخبر الله تعالى في سائر السور انه كيف ابطل ذلك السحر وذلك بسبب ان ذلك الثعبان قد تلقف كل تلك الحبال والعصي والله اعلم المسئلة الثانية قوله ما جئتم به السحر ما هاهنا موصولة بمعنى الذي وهي مرتفعة بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وانما قال السحر بالالف واللام لانه جواب كلام سبق لانهم قالوا لما جاءهم موسى ما جئتم به هذا سحر فقال لهم موسى بل ما جئتم به السحر فوجب دخول الالف واللام لان النكرة اذا عادت عادت معرفة يقول الرجل لغيره لقيت رجلا فيقول له من الرجل فيعيده بالالف واللام ولو قال له من رجل لم يقع في وهمه انه يسأله عن الرجل الذي ذكره له وقرأ ابو عمرو السحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام رفع بالابتداء وجئتم به في موضع الخبر كانه قيل اي شيء جئتم به ثم قال على وجه التوبيخ والتقرير السحر كقوله اانت قلت للناس والسحر بدل من المبتدا ولزم ان يلحقها الاستفهام ليساوي المبدل منه في انه استفهام كما تقول كم مالك اعشرون ام ثلاثون فجعلت اعشرون بدلا من كم ولا يلزم ان يضمر للسحر خبر لانك اذا ابدلته من المبتدا صار في موضعه وصار ما كان خبرا عن المبتدا خبرا عنه ثم انه تعالى قال ان الله سيبطله اي سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه ان الله لا يصلح عمل المفسدين اي لا يقويه ولا يكمله ثم قال ويحق الله الحق ومعنى احقاق الحق اظهاره وتقويته وقوله بكلماته اي بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفي كلمات الله ابحاث غامضة عميقة عالية وقد ذكرناها في بعض مواضع هذا الكتاب قوله تعالى فما امن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم وان فرعون لعال في الارض وانه لمن المسرفين ⊙ اعلم انه تعالى بين فيما تقدم ما كان من موسى عليه السلام من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما احضروه من الات السحر ثم انه تعالى بين انهم مع مشاهدة هذه المعجزات العظيمة ما امن به منهم الا ذرية من قومه وانما ذكر تعالى ذلك تسلية لمحمد عليه السلام لانه كان يغتم بسبب اعراض القوم عنه واستمرارهم على الكفر فبين ان له في هذا الباب بسائر الانبياء اسوة لان الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الاعجاز في مرأى العين اعظم ومع ذلك فما امن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية معناها هاهنا قليل العدد قال ابن عباس لفظ الذرية يعبر عن القوم على وجه التصغير والتحقير ولا سبيل الى حمله على التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على التصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد الذين دعاهم لان الاباء استمروا على الكفر اما قلوب الاولاد فالين فدواعيهم على الثبات على الكفر اخف الثالث ان الذرية اقوام كان اباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل ⊛ الرابع الذرية مؤمن ال فرعون واسية امراته وخازنه وامراة خازنه وماشطته واما الضمير في قوله من قومه فقد اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لان ذكرهما جميعا قد تقدم والاظهر انه عائد الى موسى لانه اقرب المذكورين لانه نقل ان الذين امنوا به كانوا من بني اسرائيل اما قوله على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم ففيه ابحاث ⊙ البحث الاول ان اولئك الذين امنوا بموسى كانوا خائفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان قد اظهر العداوة مع موسى فاذا علم ميل القوم الى موسى كان يبالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خائفين منه ⊙ البحث الثاني انما قال

وملائهم بمعنى فرعون واحد لوجوه الاول انه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
الثاني ان المراد بفرعون آل فرعون الثالث ان هذا من باب حذف المضاف كانه اريد بفرعون آل فرعون ثم قال ان يفتنهم اي يصرفهم
عن دينهم بتسليط انواع البلاء عليهم ثم قال وان فرعون لعال في الارض لغالب فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كان كثير القتل
لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب في كون اولئك المؤمنين خائفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية
قوله تعالى وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين ۞ فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين
ونجنا برحمتك من القوم الكافرين ۞ اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى ان قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين
جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والاخر متاخر والفقهاء قالوا المتاخر يجب ان يكون والفقهاء قالوا المتاخر يجب ان يكون متقدما ومثاله
ان يقول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان مجموع قوله ان دخلت الدار فانت طالق مشروط
بقوله ان كلمت زيدا والمشروط متاخر عن الشرط فذلك يقتضي ان يكون المتاخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متاخرا
في المعنى والتقدير كانه يقول لامراته حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا التعليق قبل ان كلمت زيدا لم يقع الطلاق واذا
عرفت هذا فقوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين يقتضي ان يكون كونهم مسلمين شرطا لان يصيروا مخاطبين
بقوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا فكانه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنت من المؤمنين بالله فعلى الله توكل والامر كذلك لان الاسلام
عبارة عن الاستسلام وهو اشارة الى الانقياد للتكاليف الصادرة من الله تعالى واظهار الخضوع وترك التمرد واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا
بان واجب الوجود لذاته واحد وان ما سواه محدث مخلوق تحت تدبيره وتصرفه واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره
الى الله ويحصل في القلب نور التوكل على الله فهذه الآية من لطائف الاسرار والتوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية الى الله والاعتماد في
كل الاحوال على الله واعلم ان من توكل على الله في كل المهمات كفاه الله في كل المهمات كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه المسألة الثانية ان هذا
الذي امر موسى قومه به وهو التوكل على الله هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا يظهر التفاوت بين الدرجتين لان
نوحا عليه السلام وصف نفسه بالتوكل على الله وموسى عليه السلام امر قومه بذلك فكان نوح عليه السلام فوق التمام المسألة الثالثة انما قال فعليه
توكلوا ولم يقل فتوكلوا عليه لان الاول يفيد الحصر كانه عليه السلام امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما
ثبت ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وتحت حكمه وتدبيره فامتنع في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاءت
هذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلام لما امرهم بذلك قبلوا قوله وقالوا على الله توكلنا اي توكلنا على الله ولا نلتفت الى احد سواه
ثم لما فعلوا ذلك اشتغلوا بالدعاء فطلبوا من الله شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والثاني ونجنا برحمتك من القوم
الكافرين اما الاول وهو قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ففيه وجوه الاول ان المراد لا تفتن بنا فرعون وقومه لانك لو سلطتهم
علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطهم الله علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على الكفر فيصير تسلطهم علينا فتنة لهم
الثاني انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث لا تجعلنا فتنة اي موضع فتنة لهم اي
موضع عذاب لهم الرابع ان يكون المراد من الفتنة المفتون لان اطلاق لفظ المصدر على المفعول جائز كالخلق بمعنى المخلوق والتكوين بمعنى المكون و
التقدير لا تجعلنا مفتونين بان لا يمكنهم من ان يحملونا بالظلم والقهر على ان ننصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه وهذا التاويل متاكد بما
ذكره الله تعالى قبل هذه الآية وهو قوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئهم ان يفتنهم واما المطلوب الثاني من الدعاء
وهو قوله ونجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم ان هذا الترتيب يدل على ان اهتمام هؤلاء بامر دينهم كان فوق اهتمامهم بامر دنياهم و
ذلك لانا ان حملنا قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على ان يسلطوا على المسلمين صار ذلك شبهة لهم في ان هذا الدين باطل فتضرعوا
الى الله تعالى في ان يصون اولئك الكفار عن هذه الشبهة وقدموا هذا الدعاء على طلب النجاة لانفسهم وذلك يدل على ان عنايتهم بمصالح انفسهم وان
حملناه على ان لا يمكن الله تعالى اولئك الكفار من ان يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك ايضا دليلا على ان اهتمامهم بمصالح اديانهم فوق
اهتمامهم بمصالح ابدانهم وعلى جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة قوله تعالى واوحينا الى موسى واخيه ان تبوآ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا
بيوتكم قبلة واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين ۞ اعلم انه تعالى لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان
امر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات يقال تبوأ المكان اي اتخذه مباءة كقولك توطنه اذا اتخذه وطنا والمعنى اجعلا بمصر بيوتا
لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلوة ثم قال واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه ابحاث ۞ البحث الاول من الناس من قال المراد من البيوت
المساجد كما في قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ومنهم من قال المراد مطلق البيوت اما الاولون فقد فسروا القبلة بالجانب
الذي يستقبل في الصلوة ثم قالوا والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة اي واجعلوا بيوتكم مساجد تستقبلونها لاجل الصلوة فمن القراء من قال واجعلوا
بيوتكم قبلة اي الى القبلة وقال ابن الانباري واجعلوا بيوتكم قبلة اي قبلا يعني مساجد فاطلق لفظ الواحد على الجمع واختلفوا في ان القبلة
اين كانت فظاهر لفظ القرآن لا يدل على تعيينه الا انه نقل عن ابن عباس انه قال كانت الكعبة قبلة موسى وقال الحسن الكعبة قبلة كل
الانبياء وانما وقع العدول عنه بامر الله تعالى في ايام الرسول عليه السلام بعد الهجرة وقال آخرون كانت تلك القبلة جهة بيت المقدس وانما

القائلون

القائلون بان المراد من لفظ البيوت المذكورة في هذه الآية مطلق البيت فهؤلاء لهم في تفسير قوله قبلة وجهان الاول المراد بجعل تلك البيوت قبلة اي
مقابلة والمقصود منه حصول الجمعية واعتضاد البعض بالبعض وقال آخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة اي صلوا في بيوتكم البحث الثاني
انه تعالى خص موسى وهرون في اول هذه الآية بالخطاب فقال ان تبوآ لقومكما بيوتا للعبادة وذلك مما يفوض الى الانبياء ثم جاء الخطاب بعد
ذلك عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلوة فيها لان ذلك واجب على الكل ثم خص موسى عليه السلام في آخر الكلام بالخطاب فقال وبشر
المؤمنين وذلك لان الغرض الاصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل بذلك على ان الاصل في الرسالة هو
موسى عليه السلام وان هرون تبع له ۞ البحث الثالث ذكر المفسرون في كيفية هذه الواقعة وجوها ثلاثة الاول ان موسى عليه السلام ومن
معه كانوا في اول امرهم مامورين بان يصلوا في بيوتهم خفية من الكفرة لئلا يظهروا عليهم فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون
على هذه الحالة في اول الاسلام بمكة الثاني قيل انه تعالى لما ارسل موسى اليهم امر فرعون بتخريب مساجد بني اسرائيل ومنعهم من الصلوة فامرهم الله
تعالى ان يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفا من فرعون الثالث انه تعالى لما ارسل موسى اليهم واظهر فرعون تلك العداوة الشديدة
امر الله موسى وهرون وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الاعداء وتكفل تعالى ان يصونهم عن شر الاعداء قوله تعالى وقال موسى ربنا انك آتيت
فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم ۞ قال قد اجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ۞ اعلم ان موسى عليه السلام لما بالغ في اظهار
المعجزات القاهرة الظاهرة ورأى القوم مصرين على الجحود والانكار والعناد اخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير ان يذكر اولا سبب اقدامه
على تلك الجرائم وكان جرمهم هو انهم لاجل حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال عليه السلام ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا
في الحيوة الدنيا والزينة عبارة عن الصحة والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال ما يزيد على هذه الاشياء من الصامت والناطق
ثم قال ربنا ليضلوا عن سبيلك وفيه مسألتان المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي بضم الياء والباقون بفتح الياء المسألة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يضل الناس ويريد اضلالهم وتقريره من وجهين الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام التعليل والمعنى ان موسى
عليه السلام قال يا رب العزة انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه
تعالى قال واشدد على قلوبهم فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما وذلك ايضا يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل
عليه وجوه الاول انه تعالى منزه عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيحة والثاني انه لو اراد ذلك لكان الكفار مطيعين بسبب كفرهم لانه لا معنى للطاعة
الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كانوا كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الاموال وشد القلب والثالث انا لو جوزنا انه يريد اضلال العباد
لجوزنا ان يبعث الانبياء للدعاء الى الاضلال ولجاز ان يقوي الكذابين الضالين المضلين باظهار المعجزات عليهم وفي هذا هدم الدين وابطال
الثقة بالقرآن والرابع انه لا يجوز ان يقول لموسى وهرون عليهما السلام فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ويقول ولقد اخذنا آل فرعون
بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ثم انه تعالى اراد الضلال منهم واعطاهم النعم لكي يضلوا لان ذلك كالمناقضة فلا بد من حمل احدهما
على موافقة الآخر والخامس انه لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام دعا ربه بان يطمس على اموالهم لاجل ان لا يؤمنوا مع تشدده في ارادة الايمان واعلم انا
بالغنا في تقرير هذه الوجوه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب واذا ثبت هذا فنقول وجب تاويل هذه الكلمات وذلك من وجوه الاول ان اللام في
قوله ليضلوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولما كانت عاقبة قوم موسى هو الضلال وقد علمه الله تعالى لا جرم عبر
عن هذا المعنى بهذا اللفظ الثاني ان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك اي لئلا يضلوا عن سبيلك فحذف لا لدلالة المعقول عليه كقوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا والمراد ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة والمراد لئلا تقولوا ومثل هذا الحذف كثير في الكلام الثالث
ان يكون موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالانكار والتقدير كانك آتيتهم ذلك لهذا الغرض فانهم لا ينفقون هذه الاموال الا فيه
كانه قال آتيتهم زينة واموالا لاجل ان يضلوا عن سبيلك ثم حذف حرف الاستفهام كما في قوله شعر

كذبتك عينك ام رأيت بواسط ۞ غلس الظلام من الرباب خيالا

واراد اكذبتك فكذا ههنا الرابع قال بعضهم هذه اللام لام الدعاء وهي لام مكسورة تجزم المستقبل ويستفتح بها الكلام فيقال ليغفر الله للمؤمنين
وليعذب الله الكافرين والمعنى ابتلهم بالضلال عن سبيلك الخامس ان هذه اللام لام التعليل لكن بحسب الظاهر لا في نفس الحقيقة وتقريره انه
تعالى لما اعطاهم هذه الاموال سببا لمزيد البغي والكفر اشبهت هذه الحالة حال من اعطى المال لاجل الاضلال فورد هذا الكلام بلفظ التعليل
لاجل هذا المعنى السادس انا بينا في تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا في اول سورة البقرة على ان الضلال جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال الماء ضل
في اللبن اذا هلك فيه اذا ثبت هذا فنقول قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا
اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واعلم انا قد اجبنا عن هذه الوجوه مرارا كثيرة في هذا الكتاب ولا بأس بان
نعيد بعضها في هذا المقام فنقول الذي يدل على ان الاضلال من الله وجوه الاول ان العبد لا يقصد الا حصول الهداية فلما لم يحصل الهداية
بل حصل الضلال الذي لا يريده علمنا ان حصوله ليس من العبد بل من الله تعالى فان قالوا انه ظن هذا الضلال انه هدى فلا جرم اوقعه و
ادخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون اقدامه على تحصيل هذا الجهل بسبب الجهل السابق فلو كان حصول ذلك الجهل السابق بسبب جهل

اخر لزم التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات والضلالات لابد من انتهائها الى الجهل اول وضلال اول وذلك لا يمكن ان يكون
باحداث العبد وتكوينه لانه كرهه وانما اراد ضده فوجب ان يكون من الله الثاني انه تعالى لما خلق الخلق بحيث يحبون المال والجاه حبا شديدا لا يمكنه
ازالة هذا الحب عن نفسه البتة وكان الحب يوجب الاعراض عمن يستخدمه ويوجب التكبر عليه وترك الالتفات الى قوله فهذا يوجب الكفر فهذه الاشياء
بعضها يتأدى الى البعض تاديا على سبيل اللزوم وجب ان يكون فاعل هذا الكفر هو الذي خلق الانسان مجبولا على حب المال والجاه الثالث وهو الحجة
الكبرى ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فلا يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فيه فلا بد وان
يكون من الله واذا كان كذلك كانت الهداية والضلال من الله ◯ الرابع انه اعطى فرعون وقومه زينة واموالا وقوى حب ذلك المال والجاه في
قلوبهم واودع في طباعهم نفرة شديدة عن خدمة موسى عليه السلام والانقياد له لاسيما وكان فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة
عن خدمة من هذا شانه راسخة في القلوب وكل ذلك يوجب اعراضهم عن قبول دعوة موسى واصرارهم على انكار صدقه فثبت بالدليل العقلي ان
اعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا واموال الدنيا لا بد وان يكون موجبا لضلالهم فثبت ان ما اشعر به ظاهر اللفظ فقد ثبت صحته
بالعقل الصريح فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام وكيف يحسن حمل الكلام على لام العاقبة مع ضعيف لان موسى عليه السلام ما كان
عالما بالعواقب فان قالوا لو ان الله اخبره بذلك قلنا فلما اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون كان صدور الايمان منهم محالا لان ذلك يستلزم خبر الله كذبا
وهو محال والمفضي الى المحال محال واما الوجه الثاني وهو قولهم نحمل قوله ليضلوا عن سبيلك فنقول هذا التاويل ذكره ابو علي الجبائي في تفسيره
واقول انه لما شرع في تفسير قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك نقل عن بعض اصحابنا انهم قرؤا فمن نفسك على
الاستفهام بمعنى الانكار ثم انه استبعد هذه القراءة وقال انها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تاويلات الباطنية الباطلة
وبالغ في انكار تلك القراءة وهذا الوجه الذي ذكره هاهنا ممتنع من ذلك لانه قلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وتجويزه يفتح باب ان لا يبقى الاعتماد
على القرآن لا في نفيه ولا في اثباته وحينئذ يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار والتعجب فان
تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواضع فلعله تعالى انما قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة على سبيل الانكار والتعجب واما بقية الجوابات فلا يخفى ضعفها
واعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه قال ربنا اطمس على اموالهم وقد ذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى من قبل ان نطمس وجوها والطمس هو المسخ قال
ابن عباس بلغنا ان الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا وانصافا واثلاثا وجعل سكرهم حجارة ثم قال واشدد على قلوبهم
ومعنى الشد على القلوب الاستيثاق فيها حتى لا يدخلها الايمان قال الواحدي وهذا دليل على ان الله تعالى يفعل ذلك بمن يشاء ولولا ذلك لما حسن
من موسى عليه السلام هذا السؤال ثم قال فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه وجهان احدهما انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا
والتقدير ربنا ليضلوا عن سبيلك فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا و
الثاني يجوز ان يكون جوابا لقوله واشدد والتقدير واطبع على قلوبهم واقسها حتى لا يؤمنوا فانها لا تستحق ذلك ثم قال تعالى قد اجيبت دعوتكما
وفيه وجهان الاول قال ابن عباس ان موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لان من يقول عند دعاء الداعي آمين فهو ايضا
داع لان قوله آمين تاويله استجب فهو سائل كما ان الداعي سائل ايضا الثاني لا يبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذا الدعاء غاية ما في الباب ان
انه تعالى حكى هذا الدعاء عن موسى بقوله ربنا اطمس على اموالهم الا ان هذا لا ينافي ان يكون هرون قد ذكر ذلك الدعاء ايضا اما قوله فاستقيما يعني
فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة في الزام الحجة فقد لبث نوح في قومه الف عام الا قليلا فلا تستعجلا قال ابن جريج ان فرعون لبث بعد هذا
الدعاء اربعين سنة واما قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ففيه بحثان البحث الاول المعنى لا تتبعان سبيل الجاهلين الذين يظنون
انه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود حاصلا في الحال فربما اجاب الله تعالى دعاء انسان في مطلوبه الا انه انما يوصله اليه في وقته المقدر والاستعجال
انما يصدر من الجهال وهذا كما قال لنوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان هذا النهي لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى
كما ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل على صدور الشرك منه البحث الثاني قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه جزم والتقدير ولا تتبعا
الا ان النون الشديدة دخلت على النهي مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون النون التي قبلها واختير لها الكسر لانها بعد الالف تشبه نون التثنية وقرأ
ابن عامر ولا تتبعان بالتخفيف قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه
لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين ◯ الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ◯ فاليوم ننجيك ببدنك لتكون
لمن خلفك آية وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون ◯ اعلم ان تفسير اللفظ في قوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر مذكور في سورة الاعراف
والمعنى انه تعالى لما اجاب دعاءهم امر بني اسرائيل بالخروج من مصر في الوقت المعلوم ويسر لهم اسبابه وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما
سمع بانهم خرجوا وعزموا على مفارقة مملكته خرج في عقبهم وقوله فاتبعهم اي لحقهم يقال تبعته حتى اتبعته وقوله بغيا وعدوا
البغي طلب الاستعلاء بغير حق والعدو الظلم روي ان موسى عليه السلام لما خرج مع قومه ووصلوا الى طرف البحر قرب فرعون مع عساكره منهم
فوقعوا في خوف شديد لانهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك فانعم الله عليهم بان اظهر لهم طريقا في البحر على ما ذكر الله تعالى هذه القصة
بتمامها في سائر السور ثم ان موسى عليه السلام مع اصحابه دخلوا وخرجوا وابقى الله تعالى ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في التمكن من العبور فلما دخل
مع جمعه غرقه الله تعالى بان وصل اجزاء الماء بعضها ببعض وازال الفلق فهو معنى قوله فاتبعهم فرعون وجنوده وبين ما كان في قلبهم من البغي و

بغية الافراط وظلمهم والعدو وهو مجاوزة الحد ثم ذكر تعالى انه لما ادركه الغرق اظهر كلمة الاخلاص ظنا منه انها تنجيه من تلك الآفة و
هاهنا سؤالات السؤال الاول ان الانسان اذا وقع في الغرق لا يمكنه ان يتلفظ بهذا اللفظ فكيف حكى الله تعالى عنه انه ذكر ذلك والجواب من
وجهين الاول ان مذهبنا ان الكلام الحقيقي كلام النفس لا كلام اللسان فهو انما ذكر هذا الكلام بالنفس لا بكلام اللسان ويمكن ان يستدل بهذه الآية على اثبات كلام
النفس لانه تعالى حكى عنه انه قال هذا الكلام وثبت بالدليل انه ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بثبوت كلام غير كلام اللسان وهو المطلوب السؤال الثاني
انه آمن ثلاث مرات اولها قوله آمنت وثانيها قوله لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وثالثها قوله وانا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله
تعالى متعال عن ان يلحقه غيظ وحقد حتى يقال انه لاجل ذلك الحقد لم يقبل منه هذا الاقرار والجواب ان العلماء ذكروا وجوها الاول انه انما آمن
عند نزول العذاب والايمان في هذا الوقت غير مقبول لان عند نزول العذاب يصير الحال وقت الالجاء وفي هذه الحال لا تكون التوبة مقبولة ولهذا
السبب قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الثاني انه انما ذكر هذه الكلمة ليتوسل بها الى دفع تلك البلية الحاضرة والمحنة الناجزة
وما كان مقصوده من هذه الكلمة الاقرار بوحدانية الله تعالى والاعتراف بعزة الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة
مقرونا بالاخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا الثالث هو ان ذلك الاقرار كان مبنيا على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذي آمنت به
بنوا اسرائيل فكانه اعترف بانه لا يعرف الله الا انه سمع من بني اسرائيل ان للعالم الها فهو اقر بذلك الاله الذي سمع من بني اسرائيل انهم اقروا بوجوده
فكان هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة منه ومزيد التحقيق فيه ان فرعون على ما بيناه في سورة طه كان من الدهرية وكان من المنكرين
لوجود الصانع تعالى ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلمته الا بنور الحجة القطعية والدلائل اليقينية اما التقليد المحض فهو لا يفيد لانه
يكون ضما لظلمة التقليد الى ظلمة الجهل السابق الرابع رأيت في بعض الكتب ان بعض اقوام بني اسرائيل لما جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة
العجل فلما قال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل انصرف ذلك الى العجل الذي آمنوا بعبادته في ذلك الوقت فكانت
هذه الكلمة في حقه سببا لزيادة الكفر الخامس ان اكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة الى التجسيم والتشبيه ولهذا السبب اشتغلوا بعبادة
العجل لظنهم انه تعالى حل في جسد ذلك العجل ونزل فيه فلما كان الامر كذلك وقال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا
اسرائيل فكانه آمن بالاله الموصوف بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان كافرا فلهذا السبب ما صح ايمان فرعون
السادس لعل الايمان انما كان يتم بالاقرار بوحدانية الله تعالى وبالاقرار بنبوة موسى عليه السلام فههنا الفرق لو قال لا اله الا الله فانه
لا يصح ايمانه الا اذا قال معه واشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فكذا هاهنا السابع روى صاحب الكشاف ان جبريل عليه السلام
اتى فرعون بفتيا ما قول الامير في عبد نشأ في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد حقه وادعى السيادة دونه فكتب فرعون فيه يقول
ابو العباس الوليد بن مصعب جزاء العبد الخارج على سيده الكافر نعماءه ان يغرق في البحر ثم ان فرعون لما غرق دفع جبريل عليه السلام
اليه خطه اما قوله الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه سؤالات السؤال الاول من القائل له الآن وقد عصيت قبل الجواب
الاخبار دالة على ان قائل هذا القول جبريل عليه السلام وانما ذكر قوله وكنت من المفسدين في مقابلة قوله وانا من المسلمين ومن الناس من قال
ان قائل هذا القول هو الله تعالى لانه ذكر بعده فاليوم ننجيك ببدنك الى قوله وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس الا
كلام الله السؤال الثاني ظاهر اللفظ يدل على انه انما لم يقبل للمعصية المتقدمة والفساد السابق وصحة هذا التعليل تمنع من قبول التوبة
والجواب مذهب اصحابنا ان قبول التوبة غير واجب عقلا واحد دلائلهم على صحة ذلك المذهب هذه الآية ايضا فالتعليل ما وقع بمجرد المعصية
السابقة بل بتلك المعصية مع كونه من المفسدين السؤال الثالث هل يصح ان جبريل عليه السلام اخذ يملأ فاه بالطين لئلا يتوب غضبا
عليه الجواب الاقرب انه لا يصح لان في تلك الحالة اما ان يقال التكليف كان ثابتا او ما كان ثابتا فان كان ثابتا لم يجز على جبريل عليه السلام ان يمنعه
من التوبة بل يجب عليه ان يعينه على التوبة وعلى كل طاعة لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وايضا فلو
منعه بما ذكر لكانت التوبة ممكنة لان الاخرس قد يتوب بان يندم ويعزم بقلبه على ترك معاودة القبيح وحينئذ لا يبقى لما فعله جبريل فائدة
وايضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وايضا فكيف يليق بالله سبحانه ان يقول لموسى وهرون فقولا له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى ثم يامر جبريل بان يمنعه من الايمان ولو قيل ان جبريل انما فعل ذلك من عند نفسه لا بامر الله فهذا يبطله قول
جبريل وما نتنزل الا بامر ربك وقوله سبحانه في صفتهم وهم من خشيته مشفقون وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واما ان قيل
ان التكليف كان زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الفعل الذي نسب الى جبريل عليه السلام فائدة اصلا ثم قال فاليوم
ننجيك ببدنك وفيه وجوه الاول ننجيك ببدنك اي نلقيك بنجوة من الارض وهي المكان المرتفع الثاني نخرجك من البحر ونخلصك مما
وقع فيه قومك ولكن بعد ان تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال اي في الحال الذي انت جسد لا روح فيك الثالث ان هذا وعد له بالنجاة على سبيل
التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم كانه قيل له ننجيك لكن هذه النجاة انما تحصل لبدنك لا لروحك ومثل هذا الكلام قد يذكر على
سبيل الاستهزاء كما تقول نعتقك ولكن بعد ان تموت ونخلصك من السجن ولكن بعد ان تموت الرابع قال بعضهم ننجيك بالياء اي نلقيك
بناحية مما يلي البحر وذلك انه طرح بعد الغرق بجانب من جوانب البحر قال كعب رماه الماء الى الساحل كانه ثور واما قوله ببدنك ففيه وجوه الاول
ما ذكرنا انه في موضع الحال اي في الحال التي كنت بدنا محضا من غير روح الثاني المراد ننجيك ببدنك كاملا سويا لم يتغير الثالث ننجيك ببدنك

اي نخرجك من البحر عريانا من غير لباس الرابع ننجيك ببدنك اي بدرعك قال الليث البدن هو الدرع الذي يكون قصير الكمين فقوله ببدنك
اي بدرعك وهذا منقول عن ابن عباس قال كان عليه درع من ذهب يعرف بها فاخرجه الله من الماء مع ذلك الدرع واقول ان صح هذا فكان ذلك
معجزة لموسى واما قوله لتكون لمن خلفك اية ففيه وجوه الاول ان قوما ممن اعتقد والهيته لما لم يشاهدوا غرقه كذبوا بذلك وزعموا انه
لا يموت فاظهر الله تعالى امره باخراجه من الماء بصورته حتى يشاهدوه وزالت الشبهة عن قلوبهم وقيل كان مطروحا على ممر بني اسرائيل الثاني لا يبعد
انه تعالى اراد ان يشاهده الخلق على ذلك الذل والمهانة بعدما سمعوا منه قوله انا ربكم الاعلى ليكون ذلك زجرا للخلق عن مثل طريقته ويعرفوا انه
كان بالامس في نهاية الجلالة والعظمة ثم آل امره الى ما يرون الثالث قرأ بعضهم لمن خلقك بالقاف اي ولتكون لخالقك اية كسائر اياته (o)
الرابع انه تعالى لما اغرقه مع جميع قومه ثم انه تعالى ما اخرج واحدا منهم من قعر البحر بل خصه بالاخراج كان تخصيصه بهذه الحالة اية عجيبة دالة
على كمال قدرة الله تعالى وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة واما قوله وان كثيرا من الناس عن اياتنا لغافلون (o) فالظاهر انه تعالى لما ذكر قصة
موسى وفرعون وذكر عاقبة حال فرعون ختم ذلك بهذا الكلام وخاطب به محمدا عليه الصلوة والسلام فيكون ذلك زجرا لامته عن الاعراض عن
الدلائل وبعثا لهم على التامل فيها والاعتبار فان المقصود من ذكر هذه القصص حصول الاعتبار كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب

قوله تعالى ولقد بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم ان ربك يقضي بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه
يختلفون (o) اعلم انه تعالى لما ذكر ما وقع به الختم في واقعة فرعون وجنوده ذكر ايضا في هذه الاية ما وقع عليه الختم في واقعة بني اسرائيل وههنا مباحث
البحث الاول ان قوله بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق اي اسكناهم مكان صدق اي مكانا محمودا وقوله مبوأ صدق فيه وجهان الاول يجوز ان يكون مبوأ صدق
اي بوأناهم مبوأ صدق والثاني ان يكون المعنى منزلا صالحا مرضيا وانما وصف المبوأ بكونه صدقا لان عادة العرب انها اذا مدحت شيئا اضافته
الى الصدق تقول رجل صدق وقدم صدق وقال تعالى رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق والسبب فيه ان ذلك الشيء اذا كان كاملا في وقته صالحا
للغرض المطلوب منه فكل ما يظن فيه من الخير فانه لا بد وان يصدق ذلك الظن البحث الثاني اختلفوا في ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود
الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام ام الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم اما الاول فقد قال به قوم قالوا لانه تعالى لما ذكر هذه الاية
عقيب قصة موسى عليه السلام كان حمل الاية على احوالهم اولى وعلى هذا التقدير كان المراد بقوله تعالى ولقد بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق الشام ومصر وتلك
البلاد فانها بلاد كثيرة الخصب قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله والمراد من قوله و
رزقناهم من الطيبات تلك المنافع وايضا المراد منها انه تعالى اورث بني اسرائيل جميع ما كان تحت ايدي قوم فرعون من الناطق والصامت والحرث
والنسل كما قال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها ثم قال فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والمراد ان قوم موسى بقوا على
ملة واحدة من غير اختلاف حتى قرأوا التورية فحينئذ تنبهوا للمسائل والمطالب ووقع الاختلاف بينهم ثم بين تعالى ان هذا النوع من الاختلاف لا بد
وان يبقى في دار الدنيا وانه تعالى يقضي بينهم يوم القيمة واما القول الثاني وهو ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه
السلام فهذا قال به عظيم من المفسرين قال ابن عباس وهم قريظة والنضير وبنو قينقاع انزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم
من الطيبات والمراد ما في تلك البلاد من الرطب والتمر الذي ليس مثلها في البلاد طيبا ثم انهم بقوا على دينهم ولم يظهر فيهم الاختلاف حتى جاءهم العلم
والمراد من العلم القران النازل على محمد عليه السلام وانما سماه علما لانه سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور وفي كون القران سببا لحدوث
الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد عليه السلام ويفتخرون به على سائر الناس فلما بعثه الله كذبوه حسدا وبغيا
وايثارا لبقاء الرياسة وامن به طائفة منهم فبهذا الطريق صار نزول القران سببا لحدوث الاختلاف فيهم الثاني ان يقال ان هذه الطائفة
من بني اسرائيل كانوا قبل نزول القران كفارا محضا بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم فعند ذلك اختلفوا فامن قوم وبقي قوم على الكفر
واما قوله تعالى ان ربك يقضي بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة في ازالته في دار الدنيا
وانه تعالى في الاخرة يقضي بينهم فيتميز المحق من المبطل والصديق عن الزنديق والله اعلم

قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسئل الذين
يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين (o) ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين
(o) ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون (o) ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم (o) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم
عندما جاءهم العلم ورد على الرسول عليه السلام ذكر في هذه الاية ما يقوي قلبه في صحة القران والنبوة فقال فان كنت في شك مما انزلنا اليك وفي
الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي اصل الشك في موضوع اللغة ضم بعض الشيء الى بعض يقال شك الجواهر في العقد اذا ضم بعضها
الى بعض وشككت الصيد اذا رميته فضممت يده الى رجله والشكائك من الهوادج ما شك بعضها ببعض والشكاك البيوت المصطفة والشكائك
الادعياء لانهم انضموا الى قوم ليسوا منهم ارتضعوا وشك الرجل في السلاح اذا دخل فيه وضمه الى نفسه والزمه اياها فاذا قالوا شك
فلان في الامر ارادوا انه وقف نفسه بين شيئين فيجوز هذا ويجوز هذا فهو يضم الى ما يتوهمه شيئا اخر خلافه المسألة الثانية اختلف المفسرون
في ان المخاطب بهذا الخطاب من هو فقيل هو النبي وقيل هو غيره اما من قال بالاول فاختلفوا على وجوه الاول ان الخطاب مع النبي في الظاهر
والمراد غيره كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وقوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله
لعيسى بن مريم ءانت قلت للناس ومن الامثلة المشهورة اياك اعني واسمعي يا جارة والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول قوله تعالى

في اخر السورة يا ايها الناس ان كنتم في شك فبين ان المذكورين في اول الاية على سبيل الرمز هم المذكورون في هذه الاية على سبيل التصريح والثاني
ان الرسول لو كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية والثالث ان بتقدير ان يكون شاكا في نبوة
نفسه فكيف يزول ذلك الشك باخبار اهل الكتاب عن نبوته مع انهم في الاكثر كانوا كفارا وان حصل فيهم من كان مؤمنا الا ان قوله
ليس بحجة لا سيما وقد تقرر ان ما في ايديهم من التورية والانجيل فالكل مصحف محرف فثبت ان الحق هو ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر
مع الرسول الا ان المراد هو الامة ومثل هذا معتاد فان السلطان الكبير اذا كان له امير وكان تحت راية ذلك الامير جمع فاذا كان اراد
ان يأمر الرعية بامر مخصوص فانه لا يوجه خطابه عليهم بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الامير الذي جعله اميرا عليهم ليكون ذلك اقوى تأثيرا في
قلوبهم والوجه الثاني انه تعالى علم ان الرسول لم يشك في ذلك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب لا اشك ولا
اطلب الحجة من قول اهل الكتاب بل يكفيني ما انزلته علي من الدلائل الظاهرة ونظيره قوله تعالى للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون والمقصود
ان يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وكما قال لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين والمقصود منه ان يصرح عيسى بالبراءة عن ذلك فكذا ههنا والوجه الثالث هو ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان من
البشر وكان حصول الخواطر المشوشة والافكار المضطربة في قلبه من الجائزات وتلك الخواطر لا تندفع الا بايراد الدلائل وتقرير البينات
فهو تعالى انزل هذا النوع من التقريرات حتى ان بسببها تزول عن خاطره تلك الوساوس ونظيره قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك واقول تمام
التقرير في هذا الباب ان قوله فان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط وقع
او لم يقع ولا ان الجزاء وقع او لم يقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الشرط مستلزمة لماهية ذلك الجزاء فقط والدليل عليه انك اذا
قلت ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان كون الخمسة زوجا يستلزم كونها منقسمة بمتساويين ثم
لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج ولا على انها منقسمة بمتساويين فكذا ههنا هذه الاية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب
فيه فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك وقع او لم يقع فليس في الاية دلالة عليه والفائدة في انزال هذه الاية على الرسول ان تكثير الدلائل وتقويتها
مما يزيد في قوة اليقين وطمأنينة النفس وسكون الصدر ولهذا السبب اكثر الله تعالى في كتابه من تكثير دلائل التوحيد والنبوة والوجه الرابع في تقرير
هذا المعنى ان نقول المقصود من ذكر هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان وذلك لانهم طالبوه مرة بعد اخرى بما يدل على صحة
نبوته وكانهم استحيوا من تلك المعاودات وذلك الاستحياء صار مانعا لهم عن قبول الايمان فقال تعالى فان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدلائل
الفلانية يعني ان اولى الناس بان لا يشك في نبوته هو نفسه ثم مع هذا ان طلب هو من نفسه دليلا على نبوة نفسه بعدما سبق من الدلائل الباهرة
والبينات القاهرة فانه ليس فيه عيب ولا يحصل بسببه نقص فاذا لم يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلائل كان
اولى فثبت ان المقصود من هذا الكلام استمالة القوم وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه الخامس ان يكون التقدير انك لست
شاكا البتة ولو كنت شاكا لكانت الطرق كثيرة في ازالة ذلك الشك كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو فرض ذلك
الممتنع واقعا لزم منه المحال الفلاني فكذا ههنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فارجع الى التورية والانجيل لتعرف بهما ان هذا الشك زائل
وان هذه الشبهة باطلة الوجه السادس قال الزجاج ان الله خاطب الرسول في قوله فان كنت في شك وهو شامل للخلق وهو كقوله يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء قال وهذا احسن الاقاويل قال القاضي هذا بعيد لانه متى كان الرسول داخل تحت هذا الخطاب فقد عاد السؤال سواء اريد معه
غيره او لم يرد وان جاز ان يراد هو مع غيره فما الذي يمنع ان يراد بانفراده كما يقتضيه الظاهر ثم قال ومثل هذا التأويل يدل على قلة التحصيل الوجه
السابع هو ان لفظة ان في قوله فان كنت في شك للنفي اي ما كنت في شك فاسأل يعني لا نأمرك بالسؤال لانك شاك لكن لتزداد يقينا كما ازداد ابراهيم عليه السلام
بمعاينة احياء الموتى يقينا اما الوجه الثاني وهو ان يقال هذا الخطاب ليس مع الرسول عليه السلام وتقريره ان الناس في زمانه كانوا فرقا
ثلاثة المصدقون له والمكذبون به والمتوقفون في امره الشاكون فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال ان كنت ايها الانسان في
شك مما انزلنا اليك من الهدى على لسان محمد عليه السلام فسئل اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحده الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله
يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وقوله يا ايها الانسان انك كادح وقوله واذا مس الانسان ضر دعانا ولم يرد في جميع هذه الايات انسانا
بعينه بل المراد هو الجماعة فكذا ههنا ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل ذلك الشك عنهم حذرهم من ان يلحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال
ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين المسألة الثالثة اختلفوا في ان المسؤل عنه في قوله فسئل الذين يقرؤن الكتاب من هم
الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل
سواء كانوا من المسلمين او من الكفار لانهم اذا بلغوا عدد التواتر ثم قرأوا اية من التورية والانجيل وتلك الاية دالة على البشارة بمقدم محمد صلى الله
عليه وسلم فقد حصل الغرض فان قيل اذا كان مذهبكم ان هذه الكتب قد دخلها التحريف والتغيير فكيف يمكن التعويل عليها قلنا انهم انما
حرفوها بسبب اخفاء الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فان بقيت فيها ايات دالة على نبوته كان ذلك من اقوى الدلائل على صحة نبوة محمد
عليه الصلوة والسلام لانها لما بقيت مع توفر دواعيهم على ازالتها دل ذلك على انها كانت في غاية الظهور واما المقصود من ذلك السؤال معرفة اي
الاشياء ففيه قولان الاول ان المراد معرفة القران ومعرفة نبوة الرسول عليه السلام الثاني انه راجع الى قوله تعالى فما اختلفوا حتى

جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم واعلم انه تعالى لما بين هذا الطريق قال بعده لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن
من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله اي فاثبت ودم على ما انت عليه من انتفاء المرية عنك وانتفاء التكذيب بآيات الله ويجوز ان
يكون ذلك على طريق التهييج واظهار التشدد ولذلك قال عليه السلام عند نزوله لا اشك ولا اسأل بل اشهد انه حق ثم قال ولا تكونن من الذين
كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان فرق المكلفين ثلاثة اما ان يكون من المصدقين بالرسول او من المتوقفين في صدقه او من المكذبين
ولا شك ان امر المتوقف اسهل من المكذب فلا جرم قدم ذكر المتوقف بقوله ولا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذب وبين انه من الخاسرين ثم
انه تعالى لما فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاء فلا يتغيرون وعبادا آخرين قضى عليهم بالكرامة فلا يتغيرون فقال ان الذين حقت
عليهم كلمة ربك لا يؤمنون وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على لفظ الواحد واقول انما كلمات
بحسب الكثرة النوعية والصنفية وكلمة واحدة بحسب الوحدة الجنسية المسألة الثانية المراد من هذه الكلمة حكم الله بذلك واخباره عنه
وخلقه في العبد مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب لحصول ذلك الاثر اما الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي فظاهر ايضا
لان القدرة لما كانت صالحة للطرفين لم يترجح احد الجانبين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح من الله قطعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل
وقد احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وهو حق صريح لا محيص عنه ثم قال ولو جاءتهم كل آية حتى يروا
العذاب الاليم والمراد انهم لا يؤمنون البتة ولو جاءتهم الدلائل التي لا حد لها ولا حصر وذلك لان الدليل لا يهدي الا باعانة الله فاذا لم تحصل تلك
الاعانة ضاعت تلك الدلائل القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة قصة يونس عليه السلام قوله تعالى فلولا كانت قرية آمنت فنفعها
ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين ۞ اعلم انه تعالى لما بين من قبل ان الذين
حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الآية لانها دالة على ان قوم يونس آمنوا بعد كفرهم و
انتفعوا بذلك الايمان وذلك يدل على ان الكفار فريقان منهم من حكم الله عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من ختم الله عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله
به فهو واقع وفي الآية مسائل المسألة الاولى في كلمة لولا في هذه الآية طريقان الاول ان معناه النفي روى الواحدي في البسيط قال ابو مالك
صاحب ابن عباس كل ما في كتاب الله من ذكر لولا فمعناه هلا الا حرفين فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها معناه فما كانت قرية آمنت فنفعها
ايمانها وكذلك فلولا كان من القرون من قبلكم معناه فما كان من القرون فعلى هذا التقدير معنى الآية فما كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم
يونس وانتصب قوله الا قوم يونس على انه استثناء منقطع عن الاول لان اول الكلام جرى على القرية وان كان المراد اهلها ووقع استثناء القوم
من القرية فكان كقوله ۞ وما بالربع من احد الا اواري ۞ وقرئ ايضا بالرفع على البدل الطريق الثاني ان لولا معناه هلا والمعنى هلا كانت قرية
واحدة من القرى التي اهلكناها تابت عن الكفر واخلصت في الايمان قبل معاينة العذاب الا قوم يونس وظاهر اللفظ يقتضي استثناء قوم يونس
من القرى الا ان المعنى استثناء قوم يونس من اهل القرى وهو استثناء منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما آمنوا فعلنا بهم كذا وكذا المسألة
الثانية روي ان يونس عليه السلام بعث الى نينوى من ارض الموصل فكذبوه فذهب عنهم مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا
المسوح وعجوا اربعين ليلة وكان يونس قال لهم ان اجلكم اربعون ليلة فقالوا ان رأينا اسباب الهلاك آمنا فلما مضت خمسة وثلاثون يوما
ظهر في السماء غيم اسود شديد السواد وظهر منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحراء و
فرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا
الى الله فرحمهم وكشف عنهم وكان ذلك اليوم يوم عاشوراء يوم الجمعة وعن ابن مسعود وبلغ من توبتهم ان ترادوا المظالم حتى ان الرجل كان
يقلع الحجر بعد ان وضع عليه بناء اساسه فيرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا
يا حي حين لا حي ويا حي محيي الموتى ويا حي لا اله الا انت فقالوها فكشف الله العذاب عنهم وعن الفضيل بن عياض انهم قالوا اللهم ان ذنوبنا قد
عظمت وجلت وانت اعظم منها واجل افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله المسألة الثالثة ان قال قائل انه تعالى حكى عن فرعون
انه تاب في آخر الامر ولم تقبل توبته وحكى عن قوم يونس انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب
فظهر الفرق قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ۞ وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن
الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون ۞ اعلم ان هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في حكاية شبهات الكفار في النبوة مع الجواب عنها
كانت احدى شبهاتهم ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يتهددهم بنزول العذاب على الكفار ويعد اتباعه بان الله ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي
جانبهم ثم ان الكفار ما رأوا ذلك فجعلوا ذلك شبهة في الطعن في نبوته وكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية
ثم ان الله سبحانه بين ان تأخير الموعود به لا يقدح في صحة الوعد ثم ضرب لهذا امثلة وهي واقعة نوح وواقعة موسى مع فرعون وامتدت
هذه البيانات الى هذا المقام ثم بين في هذه الآية ان جد الرسول في دعوتهم الى الايمان لا ينفع ومبالغته في تقرير الدلائل وفي الجواب عن
الشبهات لا يفيد لان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله ومشيئته وارشاده وهدايته واذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الآية مسائل
المسألة الاولى احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات بمشيئة الله فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا يقتضي انه ما حصلت تلك المشيئة وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه تعالى ما

اراد ايمان الكل اجاب الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشيئة الالجاء اي لو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه و
لكنه ما فعل ذلك لان الايمان الصادر من العبد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيده فائدة قال الجبائي ومعنى الجاء الله تعالى اياهم ان يعرفهم اضطرارا
انهم لو حاولوا ترك ما الجئوا اليه حال الله بينهم وبين ذلك وعند هذا لا بد ان يفعلوا ما الجئوا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قتل ملك فانه يمنع منه قهرا فهو
ان لم يفعله لم يكن تركه لذلك سببا لاستحقاق المدح والثواب فكذا هاهنا واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر كان
قادرا على الايمان او ما كان قادرا عليه فان قدر على الكفر ولم يقدر على الايمان فحينئذ تكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر واذا كان خالق
تلك القدرة هو الله لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة مستلزمة للكفر واذا كان خالق تلك القدرة هو الله لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة
مستلزمة للكفر فوجب ان يقال انه اراد منه الكفر واما ان كانت القدرة صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الآخر
ان لم يتوقف على المرجح فقد حصل الرجحان من غير مرجح وهو باطل وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم
التسلسل وهو محال وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع تلك القدرة مع الداعية موجبة لذلك الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية هو الله
فحينئذ عاد الالزام الثاني ان قوله ولو شاء ربك لا يجوز حمله على مشيئة الالجاء لان النبي عليه السلام ما كان يطلب ان يحصل لهم ايمان لا يفيدهم
في الآخرة فائدة ونفعا بل كان يطلب ان يحصل لهم ايمان ينتفعون به في الآخرة فبين تعالى انه لا قدرة للرسول على تحصيل هذا الايمان ثم قال
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان المذكور في هذه الآية هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام
منتظما فاما حمل اللفظ على مشيئة القهر والالجاء فانه لا يليق بهذا الموضع الثالث المراد بهذا الالجاء اما ان يكون المراد هو ان
يظهر لهم آيات هائلة يعظم خوفهم عند رؤيتها واما ان يكون المراد خلق الايمان فيهم والاول باطل لانه تعالى بين فيما قبل هذه الآية ان
انزال هذه الآيات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم وقال ايضا ولو اننا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وان كان المراد هو الثاني لم يكن هذا الجاء
الى الايمان بل كان ذلك عبارة عن خلق الايمان فيهم فيصير المعنى ولو شاء ربك حصول الايمان فيهم ثم يقال لكنه ما خلق الايمان فيهم فدل
على انه ما اراد حصول الايمان لهم وهذا عين مذهبنا واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين والمعنى انه
لا قدرة لك على التصرف في احد والمقصود منه بيان ان القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ليست الا للحق سبحانه وتعالى المسألة الثانية احتج اصحابنا
على صحة قولهم انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بقوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قالوا ووجه الاستدلال به ان الاذن عبارة عن
الاطلاق في الفعل ورفع الحجر وصريح هذه الآية يدل على ان قبل حصول هذا المعنى فانه ليس له ان يقدم على هذا الايمان ثم قالوا والذي يدل عليه
من جهة العقل وجوه الاول ان معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره والثناء عليه لا يدل العقل على حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب ذلك
بحسب العقل بيان الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عائدا الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان في الشاهد المشكور ينتفع بالشكر
فيسره الشكر ويسوءه الكفر فلا ينتفع بهذا الشكر اصلا والثاني ايضا باطل لان الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر وذلك الخالق مع
ان المشكور لا ينتفع البتة ولا يمكن ان يقال ان ذلك الشكر علته الثواب لان الاستحقاق على الله محال فان الاستحقاق على الغير انما
يعقل اذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لاوجب امتناعه من اعطاء ذلك الحق حصول نقصان في حقه ولما كان الحق سبحانه منزها عن النقصان
والزيادة لم يعقل ذلك في حقه فثبت ان الاشتغال بالايمان وبالشكر لا يفيد نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل
موجبا فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله كان موجبا قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا
بعلم الله وبتكليفه او باقداره عليه وجوابنا ان حمل الاذن على ما ذكرتم ترك للظاهر وذلك لا يجوز لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع العقلي يقوي
قولنا المسألة الثالثة قرأ ابو بكر عن عاصم ونجعل بالنون والباقون بالياء كناية عن اسم الله تعالى المسألة الرابعة احتج اصحابنا على صحة قولهم
بان خالق الكفر والايمان هو الله تعالى بقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون وتقريره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح قال الله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد من الرجس هاهنا العمل سواء كان كفرا او معصية وبالتطهير نقل العبد من رجس الكفر
الى طهارة الايمان فلما ذكر تعالى فيما قبل هذه الآية ان الايمان لا يحصل الا بمشيئته وتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتكوينه وتخليقه و
الرجس الذي يقابل الايمان ليس الا الكفر فثبت دلالة هذه الآية على ان الكفر والايمان من الله اجاب ابو علي الفارسي النحوي عنه فقال الرجس يحتمل
وجهين آخرين احدهما ان يكون المراد منه العذاب فقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اي يلحق العقاب بهم كما قال ويعذب المنافقين
والمنافقات والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى يحكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس والمعنى ان الطهارة الثابتة للمسلمين
لم تحصل لهم والجواب انا قد بينا بالدليل العقلي ان الجهل لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه لا يريده ولا يقصد تكوينه وانما يريد ضده فلو كان
به لما حصل الا ما قصده واوردنا السؤالات على هذه الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب فهو باطل لان
الرجس عبارة عن الفاسد والمستقذر المستنكر فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله على عذاب الله مع كونه حقا صوابا واما حمل
لفظ الرجس على حكم الله برجاستهم فهو في غاية البعد لان حكم الله بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال صفة الله رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها
ظاهرة والله اعلم قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ۞ في الآية مسائل

المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة قل انظروا بكسر اللام لالتقاء الساكنين والاصل فيه الكسر والباقون بضمها نقلوا حركة الهمزة الى اللام المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما بين في الآيات السالفة ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله ومشيئته امر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم ان الحق هو الجبر المحض فقال قل انظروا ماذا في السموات والارض واعلم ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله الا بالتدبر في الدلائل كما قال عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الخالق والثاني وهو ان الدلائل اما ان تكون من عالم السموات او من عالم الارض اما الدلائل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها واوضاعها وما فيها من الشمس والقمر والكواكب وما يختص به كل واحد منها من المنافع والفوائد واما الدلائل الارضية فهي النظر في احوال العناصر وفي احوال الآثار العلوية وفي احوال المعادن واحوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا نهاية لها ولو ان الانسان اخذ يتفكر في كيفية حكمة الله في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب تلك الحكمة والفوائد ولا شك ان الله سبحانه اكثر من هذه الدلائل في القرآن المجيد فلهذا السبب ابهم قوله ماذا في السموات والارض ولم يذكر التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل يتنبه لاقسامها وحينئذ يشرع في تفصيل حكمة كل واحد منها بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتامل بين بعد ذلك ان هذا التفكر والتدبر في هذه الآيات لا ينفع في حق من حكم الله عليه في الازل بالشقاء والضلال فقال وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال النحويون ما في هذا الموضع يحتمل وجهين ان يكون نفيا بمعنى ان هذه الآيات والنذر لا تفيد الفائدة في حق من حكم الله عليه بانه لا يؤمن كقولك ما يغني عنك المال اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء يغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار المسئلة الثانية الآيات هي الدلائل والنذر الرسل المنذرون او الانذارات المسئلة الثالثة قرئ وما يغني بالياء قوله تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين امنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين اعلم ان المعنى هل ينتظرون الا اياما مثل ايام الامم الماضية والمراد ان الانبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم بمجيء ايام مشتملة على انواع العذاب وهم كانوا يكذبونها ويستعجلونها على سبيل السخرية وكذا الكفار الذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام هكذا كانوا يفعلون ثم انه تعالى امره بان يقول لهم فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى قال ثم ننجي رسلنا والذين امنوا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي في رواية نصير ننجي رسلنا خفيفة والباقون مشددة وهما لغتان وكذا في قوله ننج المؤمنين المسئلة الثانية ثم حرف عطف والتقدير كانت عادتنا فيمن مضى ان نهلكهم ثم ننجي رسلنا المسئلة الثالثة كما امر الرسول في الآية الاولى ان يوافق الكفار في انتظار العذاب ذكر التفصيل فكانه قال العذاب لا ينزل الا على الكفار واما الرسول واتباعه فهم اهل النجاة ثم قال كذلك حقا علينا ننج المؤمنين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف اي مثل ذلك الانجاء ننجي المؤمنين ونهلك المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا المسئلة الثانية قال القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب لان تخليص الرسول عليه السلام والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب ولولاه لما حسن من الله تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة ولما ثبت وجوبه لهذا السبب جرى مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بحسب الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق على خالقه شيئا قوله تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وامرت ان اكون من المؤمنين وان اقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذا من الظالمين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل على اقصى الغايات وابلغ النهايات امر رسوله باظهار دينه واظهار المباينة للمشركين لكي تزول الشكوك والشبهات في امره ويخرج عبادة الله عن طريقة السر الى الاظهار فقال قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني واعلم ان ظاهر هذه الآية تدل على ان هؤلاء الكفار ما كانوا يعرفون دين رسول الله وفي الخبر انهم كانوا يقولون فيه انه قد صبا وهو صابي فامره الله ان يبين لهم انه على دين ابراهيم حنيفا وكقوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وكقوله لا اعبد ما تعبدون والمعنى انكم ان كنتم لا تعرفون ديني فانا ابينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه امورا فالقيد الاول قوله فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله وانما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا ان ازالة النقوش الفاسدة عن اللوح لا بد وان تكون مقدمة على اثبات النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وانما وجب هذا النفي لان العبادة غاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن حصلت له غاية الجلال والاكرام واما الاوثان فانها احجار والانسان اشرف حالا منها بكثير فكيف يليق بالاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس والقيد الثاني قوله ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم والمقصود انه لما بين انه يجب ترك عبادة غير الله بين انه يجب الاشتغال بعبادة الله فان قيل ما الحكمة في ذكر المعبود الحق في هذا المقام بهذه الصفة وهو قوله الذي يتوفاكم قلنا فيه وجوه الاول يحتمل ان يكون المراد اني اعبد الله الذي خلقكم اولا ثم يتوفاكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاثة قد قررها في القرآن مرارا واطوارا فههنا اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي والثاني ان الموت اشد الاشياء مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام ليكون اقوى في الزجر والردع الثالث انهم استعجلوا نزول العذاب قال تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين امنوا فهذه الآية تدل على انه تعالى يهلك اولئك الكفار ويبقي المؤمنين ويقوي دولتهم فلما كان قريبا لعهد بذكر هذا الكلام لا جرم قال ههنا ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وهو اشارة الى ما قرره وبينه في تلك الآية كانه يقول اعبد ذلك الذي وعدني باهلاككم وبابقائي والقيد الثالث من الامور المذكورة في هذه الآية قوله وامرت ان اكون من المؤمنين واعلم انه تعالى لما ذكر العبادة وهي من جنس عمل

الجوارح

الجوارح انتقل منها الى الايمان والمعرفة وهذا يدل على انه ما لم يصر الظاهر مزينا بالاعمال فانه لا يحصل في القلب نور الايمان والمعرفة القيد الرابع قوله تعالى وان اقم وجهك للدين حنيفا وفيه مسائل المسئلة الاولى الواو في قوله وان اقم وجهك حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الاول ان قوله وامرت ان اكون قائم مقام قوله وقيل لي كن من المؤمنين ثم عطف عليه وان اقم وجهك الثاني قوله وان اقم وجهك قائم مقام قوله وامرت باقامة الوجه فصار التقدير وامرت بان اكون من المؤمنين وباقامة الوجه للدين حنيفا المسئلة الثانية اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا بالاستقصاء فانه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير ولو صرفه عنه ولو بالقليل فقد بطلت المقابلة فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن جعل اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين وقوله حنيفا اي مائلا اليه ميلا كليا معرضا عما سواه اعراضا كليا وحاصل هذا الكلام هو الاخلاص التام وترك الالتفات الى غيره فقوله وامرت ان اكون من المؤمنين اشارة الى تحصيل الايمان وقوله وان اقم وجهك للدين حنيفا اشارة الى الاستغراق في نور الايمان والاعراض بالكلية عما سواه والقيد الخامس قوله ولا تكونن من المشركين واعلم انه لا يمكن ان يكون هذا نهيا عن عبادة الاوثان لان ذلك صار مذكورا بقوله في اول هذه الآية فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة وهي ان من عرف مولاه فلو التفت بعد ذلك الى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي يسميه اصحاب القلوب بالشرك الخفي والقيد السادس قوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك وهذا المقام اخر درجات العارفين لان ما سوى الواحد الاحد الحق فهو ممكن لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم بالنظر الى ذاته وموجود بايجاد الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق فلا وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق فكل شيء هالك الا وجهه واذا كان كذلك فلا حكم الا لله ولا رجوع في الدارين الا الى الله ثم قال في اخر الآية فان فعلت فانك اذا من الظالمين يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فانت من الظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه فاذا كان ما سوى الحق معزولا عن التصرف كانت اضافة التصرف الى ما سوى الحق وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فان قيل فطلب الشبع من الاكل والري من الشرب هل يقدح في هذا الاخلاص قلنا لا لان وجود الخبز وصفاته كله بايجاد الله وتكوين الله فطلب الانتفاع بالشيء الذي خلقه الله للانتفاع به لا يكون منافيا للرجوع بالكلية الى الله الا ان شرط هذا الاخلاص ان لا يقع بصر عقله على شيء من هذه الموجودات الا ويشاهد بعين عقله انها معدومة بذواتها وموجودة بايجاد الحق وهالكة بانفسها وباقية بابقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق عدما محضا بحسب انفسها ويرى نور وجوده وفيض احسانه عاليا على الكل قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه سبحانه قرر في اخر هذه السورة ان جميع الممكنات مستندة اليه وجميع الكائنات محتاجة اليه فالابد مرفوعة اليه والحاجات منتهية اليه والعقول والهة فيه والرحمة والجود فائض منه واعلم ان الشيء اما ان يكون ضارا واما ان يكون نافعا واما ان يكون لا ضارا ولا نافعا وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير ولما كان الضر امرا وجوديا لا جرم قال وان يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون عدميا لا جرم لم يذكر لفظ الامساس فيه بل قال وان يردك بخير والآية دالة على ان الضر والخير واقعان بقدرة الله تعالى وبقضائه وقدره فيدخل فيه الكفر والايمان والطاعة والعصيان والسرور والآفات والخيرات والآلام واللذات والراحات والجراحات فبين سبحانه انه ان قضى لاحد شرا فلا كاشف له الا هو وان قضى لاحد خيرا فلا راد لفضله البتة ثم في الآية دقيقة اخرى وهي انه تعالى رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى لما ذكر امساس الضر بين انه لا كاشف له الا هو وذلك يدل على انه تعالى يزيل المضار لان الاستثناء من النفي اثبات ولما ذكر الخير لم يقل بانه يدفعه بل قال انه لا راد لفضله وذلك يدل على ان الخير مطلوب بالذات وان الشر مطلوب بالعرض كما قال عليه السلام حكاية عن رب العزة انه قال سبقت رحمتي غضبي الثاني انه تعالى قال في صفة الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك يدل على ان جانب الخير والرحمة اقوى واغلب والثالث انه قال وهو الغفور الرحيم وهو ايضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام في هذه الآية انه سبحانه بين انه منفرد بالخلق والايجاد والتكوين والابداع وانه لا موجد سواه ولا معبود الا اياه ثم انه نبه على ان الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض وتحت هذا الباب اسرار عميقة فهذا ما نقوله في هذه الآية المسئلة الثانية قال المفسرون انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة في صفة الاصنام انها لا تضر ولا تنفع بين في هذه الآية انها لا تقدر ايضا على دفع الضرر الواصل من الغير وعلى دفع الخير الواصل من الغير قال ابن عباس قوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو يعني بمرض وفقر فلا دافع له الا هو واما قوله وان يردك بخير قال الواحدي هو من المقلوب معناه وان يرد بك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما بالآخر جاز [illegible] التقديم في اللفظ يدل على زيادة العناية فقوله وان يردك بخير يدل على ان المقصود هو الانسان وسائر الخيرات مخلوقة لاجله فهذه الدقيقة لا تستفاد الا من هذا التركيب قوله تعالى قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين اعلم انه تعالى لما قرر الدلائل المذكورة في التوحيد والنبوة والمعاد وزين اخر هذه السورة بهذه البيانات الدالة على كونه تعالى مستبدا بالخلق والابداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة الشريفة العالية وفي تفسيرها وجهان الاول انه من حكم له في الازل بالاهتداء فسيقع له ذلك ومن حكم له بالضلال فكذلك ولا حيلة في دفعه والثاني وهو الكلام اللائق بالمعتزلة قال القاضي انه تعالى بين انه اكمل الشريعة وازاح العلة وقطع المعذرة فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل فلا يجب علي من السعي في ايصالكم الى الثواب العظيم في تخليصكم من العذاب الاليم ازيد مما فعلت قال ابن عباس هذه الآية منسوخة بآية القتال ثم انه تعالى ختم هذه الخاتمة بخاتمة اخرى لطيفة فقال واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين والمعنى انه تعالى امره باتباع الوحي والتنزيل فان وصل اليه بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر الى ان يحكم الله فيه وهو خير الحاكمين وانشد بعضهم في الصبر شعر

سأصبر حتى يعجز الصبر عن صبري ۞ واصبر حتى يحكم الله في امري ۞ سأصبر حتى يعلم الصبر انني ۞ صبرت على شيء امر من الصبر ۞

تم بتوفيق الله المجلد الاول من التفسير
الكبير ۞ للامام الرازي واجب التوقير والتكبير
رحمه الله تعالى رحمة واسعة ۞ وجعله من الجنان في
بحبوحة وسعة ۞ على يد العبد المذنب الضعيف ۞ احمد حسين
الايوبي الراجي لطف اللطيف ۞ في الربيع الاول لسنة اربع وخمسين
ومائة والف ۞ من هجرة من له جل العز وكل الشرف ۞ اعظم الله
اجر من امرني بتحرير هذا وكان هو الحاث والسبب ۞ اعني الكريم الحسيب
النسيب العريق في الحسب والنسب ۞ سمي النبي مصطفى بن شيخ الاسلام
المعروف ببيري زاده ۞ جعله الله تعالى التوفيق رفيقه والتقوى
زاده ۞ فلا عمله النوري من مقتضى كوكبه ۞ الدري الموقد
من شجرة العرفان ۞ فطوبى له يوم الجزاء الاوفى
ونيل المرام ۞ وفوز
الامان